



Sujeito e liberdade
na filosofia moderna alemã

PROCAD PUCRS-UFC



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã



Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã



Konrad Utz
Agemir Bavaresco
Paulo Roberto Konzen



Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã

Projeto PROCAD PUCRS - UFC
“Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã”
CAPES - Brasil

Konrad Utz,
Agemir Bavaresco e
Paulo Roberto Konzen
(Organizadores)

Evangraf
Porto Alegre
2012

© Evangraf, 2012
CAPA Rodrigo Valls – Paulo Roberto Konzen
REVISÃO DE TEXTO Autores
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Paulo Roberto Konzen



Editora Evangraf

Rua Waldomiro Schapke 77 - Partenon

91530-390 - Porto Alegre, RS

Fone: (51) 3336.2466

Site: www.evangraf.com.br E-mail: evangraf@terra.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S948

Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã [recurso eletrônico] /

Org. Konrad Utz, Agemir Bavaresco, Paulo Roberto Konzen. –

Dados eletrônicos. – Porto Alegre: Evangraf, 2012.

454 p.

Publicação faz parte do Projeto PROCAD PUCRS-UFC “Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã”.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de Acesso: <http://www.filosofia-alema.net/> ou

<http://www.abavaresco.com.br/bibliografia/livros>

ISBN 978-85-7727-451-2 (on-line)

1. Filosofia Alemã. 2. Filosofia Moderna. 3. Idealismo Alemão.
4. Filósofos Alemães – Crítica e Interpretação. 5. Sujeito (Filosofia).
6. Liberdade (Filosofia). I. Utz, Konrad. II. Bavaresco, Agemir.
- III. Konzen, Paulo Roberto.

CDD 193

SUMÁRIO

Apresentação	7
Immanuel Kant	
Direito e Estado em Kant	10
<i>Aline Costa Menezes</i>	
Da Vontade Natural à Racional: Uma Passagem de Hume a Kant	17
<i>Andreh Sabino Ribeiro</i>	
Direitos Humanos e Soberania do Povo em Habermas - Crítica a Kant e Rousseau.....	27
<i>Ary Salgueiro Euclides de Araújo</i>	
O Método de Construção Metafísica nos <i>Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza</i> de Kant.....	39
<i>Ednilson Gomes Matias</i>	
A Leitura de Ortega sobre o Fundamento da Moral Kantiana	48
<i>Edson Ferreira da Costa</i>	
Hannah Arendt em Diálogo com Kant: O Mal é Radical ou Banal?	59
<i>Elivanda de Oliveira Silva</i>	
Dever e Responsabilidade: Um Diálogo entre Hans Jonas e Immanuel Kant...69	
<i>Esmelinda Silva Fortes</i>	
Modernidade e Menoridade: A Reflexão de Immanuel Kant sobre a Filosofia da História	77
<i>Filipe Silveira de Araújo</i>	
Kant e o Ideal de uma Paz Perpétua entre os Homens	86
<i>Francisco Adriano R. Uchôa</i>	
O Republicanismo enquanto Mediação Normativa da Liberdade, do Poder e da Guerra na Filosofia Política de Kant	96
<i>Francisco Jozivan Guedes de Lima</i>	
O Conceito de Matéria na Filosofia Kantiana da Natureza.....	106
<i>Gilberto do Nascimento Lima Brito</i>	
A Síntese do Conhecimento e sua Relação com as Intuições Puras na <i>Crítica da Razão Pura</i>	113
<i>Hálwaro Carvalho Freire</i>	

SUJEITO E LIBERDADE NA FILOSOFIA MODERNA ALEMÃ.....	
Levinas contra a Monologia Kantiana	121
<i>Hegildo Holanda Gonçalves</i>	
Os Artigos Preliminares <i>para A Paz Perpétua</i> segundo Kant	127
<i>Jéssica de Farias Mesquita</i>	
Kant e o Esclarecimento.....	131
<i>João Paulo Miranda</i>	
Entre Kant e Nietzsche: Dois Modos de se Fazer Crítica	136
<i>João Pereira da Silva Neto</i>	
Crítica da Razão Relaxante: Ensaio sobre o Sublime Terror na <i>Crítica da Faculdade de Julgar</i> de Kant.....	145
<i>José Henrique Alexandre de Azevedo</i>	
A Dimensão Político-Moral da Prudência em Aristóteles e Kant.....	157
<i>Pedro Bernardino Nascimento Filho</i>	
O Lugar da Estética no Pensamento de Immanuel Kant.....	167
<i>Roberta Liana Damasceno Costa</i>	

J. G. Fichte e F. J. W. Schelling

A Questão do Começo em Fichte e Schelling: Uma Análise da Intuição Intelectual.....	178
<i>Marcos Fábio A. Nicolau</i>	

G. W. F. Hegel

O Papel do “Reconhecimento” na Teoria de Axel Honneth nos Escritos Juvenis de Hegel	190
<i>José Aldo Camurça de Araújo Neto</i>	
Os Conceitos de Liberdade e de Sujeito na Teoria do Estado de Hegel: Ensaio Crítico.....	202
<i>José Valdo Barros Silva Júnior</i>	
A Ideia da Filosofia no Interior da Crítica de Hegel a Kant	217
<i>Marcelo Victor de Souza Gomes</i>	
O Lugar da Psicologia no Espírito Subjetivo	224
<i>Maria Ivonilda da Silva Martins</i>	
A Questão da Liberdade e de uma Possível Ordem Mundial em Hegel	230
<i>Pedro Henrique Gomes Muniz</i>	

..... PROCAD PUCRS - UFC

O Estado Hegeliano enquanto Crítica ao Contratualismo Jusnaturalista237
Raimundo Rodrigues de Oliveira Júnior

Movimento, Vida e Contradição244
Victor Marques

O Significado do Conceito de Experiência em Hegel para a Hermenêutica
Filosófica de Gadamer253
Viviane Magalhães Pereira

Hegel e a Autoridade Divina do Estado Hobbesiano264
Willam Gerson de Freitas

Sobre a Filosofia Moderna Alemã

Benedictus de Spinoza

Ontologia na Filosofia de Spinoza e seus Ecos para o Pensamento Alemão ..276
Alex Pinheiro Lima

O Jogo das Afecções entre o Eu e o Outro: Uma Composição Dinâmica do
Sujeito-Objeto286
Ravena Olinda Teixeira

Ludwig Feuerbach

A Relação Homem-Natureza: Um Paralelo entre Espinosa e Feuerbach296
André Bonfim

Corporalidade e Sexualidade: A Biosfera Autêntica do Cenário da Vida em
Ludwig Feuerbach.....306
Jose Luiz Silva da Costa

Homem e Sensibilidade: Fundamentos para uma Nova Filosofia em Ludwig
Feuerbach317
Regiany Gomes Melo

Karl Marx

Explicações sobre a Passagem da Aparência para a Essência em *O Capital* de
Marx327
Francisco Luciano Teixeira Filho

Marx e o Debate com Max Stirne acerca do Conceito de Homem338
Renato Almeida de Oliveira

SUJEITO E LIBERDADE NA FILOSOFIA MODERNA ALEMÃ.....

Arthur Schopenhauer

Sobre a Subjetividade e os Direitos dos Animais Não-Humanos em Schopenhauer e Tom Regan.....353

Rutiele Pereira da Silva Saraiva

Sören Kierkegaard

Sujeito e Linguagem - Kierkegaard Leitor de Hamann363

Franklin Roosevelt Martins de Castro

Friedrich Nietzsche

O Encantamento do Homem e o Nascimento do Artista Trágico: O Olhar Vivificante de Nietzsche sobre a Tragédia Grega Antiga374

Eduardo André R. de Lima

Max Horkheimer

O Eclipse da Razão em Max Horkheimer391

Carolina Nanan

Walter Benjamin

Nos Rastros Materiais do Coletivo Onírico: Consciência Histórica e Imagem na *Urgeschichte* de Walter Benjamin400

Abrahão Antonio Braga Sampaio

Walter Benjamin e a Magia da Linguagem.....413

Mateus Vinícius Barros Uchôa

Eric Weil

Educação e Pensamento Político em Eric Weil426

Marcela da Silva Uchôa

Hannah Arendt

Totalitarismo e o Terror como Lei: Acerca da Análise de Hannah Arendt ..435

Cícero Samuel Dias Silva

Otfried Höffe

O Estado Nacional e a República Mundial de Höffe445

Ediane Soares Barbosa

Apresentação

O livro reúne resultados das pesquisas realizadas nas missões de estudo do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) da CAPES entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e a Universidade Federal do Ceará (UFC) sobre o tema “Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã”. São 45 artigos (organizados por autor analisado), obra dos 48 bolsistas do projeto¹, cuja relação de nomes, por ordem alfabética (especificando tipo de bolsa e datas de início e fim), segue abaixo:

Nome do Bolsista	Bolsa	Início	Fim
Abrahão Antônio Braga Sampaio	ME SW	01/08/2009	30/11/2009
Alex Pinheiro Lima	ME SW	01/03/2011	31/08/2011
Aline Costa Menezes	EB IC	01/09/2010	26/09/2010
Ana Carolina A. S. A. Barreira Nanan	ME SW	01/04/2009	30/06/2009
André Luis Bonfim Sousa	ME SW	04/10/2008	31/12/2008
Andreh Sabino Ribeiro	ME SW	01/08/2009	30/11/2009
Arthur Eduardo Carvalho Rocha	EB IC	01/09/2009	31/09/2009
Ary Salgueiro Euclides de Araújo	ME SW	01/08/2012	31/12/2012
Bárbara Santiago de Souza	EB IC	01/11/2011	15/11/2011
Cícero Samuel Dias Silva	ME SW	03/03/2012	30/11/2012
Davi Miranda Lucena de Avelar	EB IC	01/09/2009	31/09/2009
Débora Cavalcante de Figueiredo	EB IC	01/09/2009	31/09/2009
Ediane Soares Barbosa	ME SW	01/08/2012	31/12/2012
Ednilson Gomes Matias	ME SW	01/03/2012	29/06/2012
Edson Ferreira da Costa	ME SW	01/08/2009	30/11/2009
Eduardo André Rodrigues de Lima	ME SW	01/08/2009	30/09/2009
Elivanda de Oliveira Silva	ME SW	03/08/2010	31/01/2011
Esmelinda Silva Fortes	ME SW	01/08/2012	30/11/2012
Filipe Silveira de Araujo	ME SW	03/08/2010	31/01/2011
Filipe Silveira de Araujo	ME SW	08/11/2011	20/12/2011
Francisco Adriano Rocha Uchôa	EB IC	04/05/2010	01/06/2010

¹ Alguns alunos realizaram mais de um semestre de missão de estudos, mas consta apenas um artigo por bolsista. Além disso, não constam aqui artigos de 4 alunos de EB IC (a saber, de Arthur Eduardo Carvalho Rocha, Davi Miranda Lucena de Avelar, Débora Cavalcante de Figueiredo e Bárbara Santiago de Souza), convidados, mas que não enviaram textos. Por fim, ainda foi convidado Marcos Fábio A. Nicolau para participar do presente livro, pois foi candidato a ser bolsista, mas acabou não realizando a missão de estudo, porém contribuindo aqui com um artigo único sobre J. G. Fichte e F. J. W. Schelling.

SUJEITO E LIBERDADE NA FILOSOFIA MODERNA ALEMÃ.....

Francisco Jozivan Guedes de Lima	ME SW	03/08/2010	30/11/2010
Francisco Jozivan Guedes de Lima	ME SW	01/11/2011	31/12/2011
Francisco Luciano Teixeira Filho	ME SW	20/02/2011	05/08/2011
Francisco Luciano Teixeira Filho	ME SW	14/11/2011	15/01/2011
Franklin Roosevelt M. Castro	ME SW	04/10/2008	31/01/2009
Gilberto do Nascimento Lima Brito	ME SW	10/03/2011	20/12/2011
Hálvaro Carvalho Freire	ME SW	01/03/2012	23/06/2012
Hegildo Holanda Gonçalves	ME SW	01/08/2009	30/11/2009
Jéssica de Farias Mesquita	EB IC	01/09/2010	26/09/2010
João Paulo Quintino de Miranda	EB IC	01/09/2010	26/09/2010
João Pereira da Silva Neto	ME SW	03/08/2010	30/11/2010
João Pereira da Silva Neto	ME SW	01/08/2011	30/11/2011
José Aldo Camurça de Araújo Neto	ME SW	03/08/2010	30/10/2010
Jose Henrique Alexandre de Azevedo	ME SW	01/08/2012	31/12/2012
Jose Luiz Silva da Costa	ME SW	01/08/2012	31/10/2012
José Valdo Barros Silva Júnior	ME SW	01/08/2009	30/11/2009
Marcela da Silva Uchôa	ME SW	07/04/2012	21/07/2012
Marcelo Victor de Souza Gomes	ME SW	03/08/2010	30/11/2010
Maria Ivonilda da Silva Martins	ME SW	10/03/2011	31/07/2011
Mateus Vinícius Barros Uchôa	ME SW	25/02/2011	31/12/2011
Pedro Bernardino Nascimento Filho	EB IC	01/10/2012	31/10/2012
Pedro Henrique Gomes Muniz	EB IC	01/03/2010	31/03/2010
Raimundo R. de Oliveira Júnior	ME SW	01/03/2009	30/06/2009
Ravena Olinda Teixeira	ME SW	01/08/2012	31/11/2012
Regiany Gomes Melo	ME SW	03/08/2010	31/01/2011
Regiany Gomes Melo	ME SW	01/10/2011	31/12/2011
Renato Almeida de Oliveira	ME SW	01/03/2009	30/06/2009
Roberta Liana Damasceno Costa	ME SW	03/08/2010	31/01/2011
Rutiele Pereira da Silva Saraiva	ME SW	01/08/2012	31/12/2012
Victor Ximenes Marques	ME SW	01/06/2009	30/06/2009
Viviane Magalhães Pereira	ME SW	03/08/2010	31/01/2011
Viviane Magalhães Pereira	ME SW	01/08/2011	31/12/2011
Willam Gerson de Freitas	ME SW	01/03/2010	28/02/2011

Agradecemos a todos por suas contribuições. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. Agradecemos pelo apoio recebido.

Equipe do PROCAD PUCRS-UFC

IMMANUEL KANT

DIREITO E ESTADO EM KANT

*Aline Costa Menezes*¹

Introdução

Este trabalho objetiva expor, discutir e analisar a Doutrina do Direito proposta por Kant, que está inserida na obra *Metafísica dos Costumes*; essa obra é, para Kant, o sistema que segue a Crítica da Razão Prática. A filosofia do direito de Kant não é uma doutrina dogmática pré-crítica, mas uma filosofia crítica que desenvolve um conceito de direito racional e a priori, que tem para a lei positiva o significado de um padrão de medida crítico-normativa. Para Kant, o direito é algo necessário para compatibilizar a liberdade de todos.

Analisaremos o conceito kantiano de direito e algumas de suas implicações; a diferença entre moral e direito; e, por fim, a relação entre direito privado e direito público, além de conceituá-los e diferenciá-los.

Definição de Direito

Para Kant, a doutrina do direito se constitui como um conjunto de leis que possibilita haver uma legislação externa. Se houver realmente essa legislação, significa que temos um direito positivo. A definição de direito, segundo Kant, é, “portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade” (KANT, 2003, p. 75).

Uma das problemáticas relacionada ao direito positivo, na *Metafísica dos Costumes*, é que o jurista pode definir direito como aquilo que as leis num certo lugar e num certo tempo dizem ou disseram. Mas, a questão é: qual o critério universal pelo qual se pode estabelecer o certo e o errado, ou o justo e o injusto? A conclusão proposta por Kant é que o jurista não poderia responder essa questão, pois este lida apenas com princípios empíricos e contingentes, portanto, também não pode estabelecer se determinada ação é justa ou injusta, mas, somente, se ela é lícita ou ilícita conforme a lei positiva.

Kant propõe uma definição do direito do ponto de vista racional, ou seja, a definição não se limita a uma definição empírica, por isso não se pode extrair do estudo do direito positivo. Pois, uma doutrina do direito meramente empírica “é uma cabeça possivelmente bela, mas infelizmente falta-lhe o cérebro” (KANT, 2003, p. 76).

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: aline.philia@hotmail.com

O direito é definido por Kant como coação, isto é, como algo ligado a uma obrigação. Enquanto coercitivo, o direito corresponde, primeiramente, somente uma relação externa de uma pessoa com a outra. Em segundo, significa a escolha de alguém somente por necessidade de outrem. E, por fim, nessa relação recíproca de escolha, não se leva em conta a finalidade que cada um tem em mente com o objeto do seu desejo.

A partir dessa definição de direito como coação, Kant introduz ao conceito de direito o princípio universal do direito, que pode ser entendido como:

Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal (KANT, 2003, p. 77).

Portanto, o conceito de direito deve vincular a coação recíproca universal com a liberdade de todos. Direito e competência de empregar coação tem o mesmo significado e devem estar necessariamente ligados. E isto está no âmbito da pura intuição a priori.

Bobbio esclarece a relação que Kant estabelece entre liberdade e coação.

É verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera da liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Exatamente porque o outro é livre como eu, ainda que com uma liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato de não-liberdade. Pelo fato que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta se apresenta como ato de não-liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade do outro, e portanto, – uma vez que duas negações afirmam –, como um ato restaurador da liberdade. A coação é, pois, um conceito antitético com relação à liberdade, mas enquanto surge como remédio contra uma não-liberdade anterior, é negação da negação e, então, afirmação. Portanto, ainda que seja antitética com relação à liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade (BOBBIO, 2000, p. 78).

Embora essa lei universal do direito seja uma lei que impõe uma obrigação, isto é seja uma lei coercitiva, ela não exige que devamos restringir nossa liberdade simplesmente em função dessa obrigação.

Diferença entre Direito e Moral

A distinção entre moral e direito, ou seja, entre moralidade e legalidade é uma das questões mais fundamentais do direito no pensamento de Kant. As leis morais que estão no âmbito da conduta humana são chamadas, por Kant, de leis da liberdade e, em contraposição a estas, há as leis da necessidade que regulam a natureza, ou os eventos naturais.

O critério com base no qual Kant distingue moralidade de legalidade é quanto à forma da obrigação e não ao conteúdo da lei. Isto é, o conteúdo da lei é o mesmo, sendo que o que diferencia os dois tipos de ação é a forma como o indivíduo age: se ele age somente pelo dever, eliminando toda e qualquer inclinação sensível é uma ação moral, mas se ele age somente em conformidade com a lei, a ação é somente jurídica.

Outro aspecto distintivo entre moralidade e legalidade é que a vontade moral é autônoma e a vontade jurídica é heterônoma. Na fundamentação, Kant diz que “a autonomia da vontade é a qualidade que a vontade tem de ser lei para si mesma” (KANT, 2008, p. 67), pois a vontade moral não obedece a nenhuma outra lei a não ser a lei moral. Se a vontade moral não for autônoma, ela não é moral. A heteronomia é uma antítese da autonomia, portanto, se refere à ação jurídica. A distinção entre moral e direito é posta também por Kant no âmbito da discriminação de liberdade interna e liberdade externa, ou seja, a moralidade diz respeito à liberdade interna e o direito, a liberdade externa ou liberdade jurídica. Esta está vinculada com a definição de direito como coação, isto é, com liberdade externa nasce a noção jurídica de dever, que se refere a uma ação na qual eu sou responsável frente aos outros. Como os outros têm o direito de me obrigar a cumprir determinada lei, pois senão eu estaria ferindo a liberdade do outro.

Vejam os abaixo como Bobbio define esses dois tipos de liberdades, a partir da definição kantiana.

Por “liberdade moral” deve ser entendida, segundo Kant, a faculdade de adequação às leis que nossa razão nos dá a nós mesmos; por “liberdade jurídica”, a faculdade de agir no mundo externo, não sendo impedidos pela liberdade igual dos demais seres humanos, livres como eu, interna e externamente. (...) liberdade moral é a liberdade dos impedimentos que provém de nós mesmos (as inclinações, as paixões, os interesses), é liberação interior, esforço de adequação à lei eliminando os obstáculos que derivam da nossa faculdade de desejar; liberdade jurídica, porém, é a liberação dos impedimentos que provém dos outros, é liberação exterior, ou seja, eficaz no domínio do mundo externo em concorrência

com os outros, esforço por alcançar uma esfera de liberdade na qual seja possível para mim agir segundo o meu alcance sem ser perturbado pela ação dos outros (BOBBIO, 2000, p. 58-59).

Portanto, há vários critérios de distinção, mas o principal é em relação à forma, pois o que diferencia não é o conteúdo, mas o que a motiva, isto é, se o indivíduo age somente pelo dever ou em conformidade com o dever. Essa distinção serve para evidenciar o conceito kantiano de direito, enquanto coação.

Direito Privado e Direito Público

A distinção entre direito privado e direito público é fundamentada racionalmente, pois Kant define direito sob o ponto de vista racional. As relações de direito privado seriam caracterizadas pela igualdade dos sujeitos, sendo, portanto, relações de coordenação; ao contrário, as relações de direito público seriam caracterizadas pela desigualdade dos sujeitos, sendo, portanto, relações de subordinação.

Segundo Kant, a distinção entre direito privado e direito público é semelhante à distinção entre direito natural e direito positivo, respectivamente. O direito privado é próprio do estado de natureza, onde as relações jurídicas estão no âmbito do individual, ou seja, se refere a indivíduos isolados. O direito público é próprio do estado civil, onde há autoridade estatal superior que regula as ações entre indivíduos e Estado. Sendo o direito civil exclusivamente baseado em princípios a priori e o direito positivo baseado na vontade do legislador.

Como vimos, o direito privado é posto, por Kant, fora do direito público. A partir disso, surge a problemática da relação entre direito natural ou privado e coação, pois Kant define direito como coação, ou seja, não há ainda um poder superior, e, portanto, podemos concluir que, no direito natural, não tem juridicidade, isto é, valor jurídico.

Bobbio define o direito privado como uma aporia, pois

Se com os juristas o consideramos como uma parte do direito estatal, ele não é mais privado; porém, público; se com Kant o identificamos com o direito do estado de natureza, é plenamente distinto do direito público, mas arrisca-se a não ser mais direito. Poderíamos falar de um paradoxo do direito privado, formulando a questão desta maneira: para os juristas positivos, é pouco “privado”, porque todo direito é público; para Kant, e em geral para os jusnaturalistas, é pouco “direito”, porque somente o direito público é direito (BOBBIO, 2000, p. 87).

Kant tenta solucionar essa aporia, conservando assim o caráter privado e, ao mesmo tempo, a juridicidade do direito natural; afirmando que o estado de natureza é um estado jurídico provisório e se distingue, então, do estado civil porque este é o único estado jurídico definitivo. O estado de natureza é provisório, pois não existe coação e o seu objetivo é levar ao estado civil, pois neste o poder coercitivo é organizado. Vejamos, mais claramente, o argumento de Kant a respeito da juridicidade do direito privado e natural.

(...) se no estado de natureza não existissem direitos, não existiria o direito de obrigar aos outros a sair deste estado para construir o estado civil e, portanto este não surgiria. Em outras palavras, para que seja possível constituir o estado civil como estado jurídico é necessário que este estado surja de um direito anterior, que só pode ser o direito natural (BOBBIO, 2000, p. 89).

Portanto, o direito natural é somente provisório que antecede e tem como finalidade o estado civil, pois somente este é peremptório e neste há um Estado coercitivo, já que não podemos desvincular direito de coação. O direito natural é o fundamento necessário de toda legislação positiva.

Estado

O Estado está inserido no âmbito do direito público. Kant define direito público como:

Conjunto de leis que necessitam ser promulgadas, em geral a fim de criar uma condição jurídica, que é o *direito público*. O direito público é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, uma multidão de seres humanos, ou para uma multidão de povos que, porque se afetam entre si, precisam de uma condição jurídica sob uma vontade que os una, uma constituição (KANT, 2003, p. 153).

É necessário que haja uma legislação externa, a fim de evitar que os homens se ataquem mutuamente. Sendo que, para perceber que devido a essa violência entre os homens necessita de um poder coercitivo para detê-la, não é necessário a experiência; pois isto está apontado a priori na ideia racional dessa condição não-jurídica. E que os indivíduos não estão seguros antes do estabelecimento de um Estado legal, porque no estado de natureza cada um detém o próprio direito de fazer o que lhe convém.

Para Kant, o Estado deve ser dividido em poder legislativo, poder executivo e poder judiciário. O poder legislativo deve ser formado pela união da vontade do povo, pois quando alguém deseja algo, ele vai desejar, ao mesmo tempo, para si e para o povo; então como ele não é injusto consigo

mesmo, ele não é injusto com os outros indivíduos; portanto, quem pode legislar é somente a vontade geral unida do povo.

O poder executivo pertence ao governante do Estado. É ele quem determina os magistrados e as regras segundo as quais o povo pode adquirir algo ou preservar o que já tem em conformidade com a lei. Este governante está sujeito à lei. O governante do Estado não pode julgar; por isso, ele designa os juízes que formam, assim, o poder judiciário.

O estado ideal, para Kant, é o Estado republicano², ou seja, “esta nova forma de governo que permite a introdução de uma distinção qualitativa e não somente quantitativa entre formas boas e formas más” (BOBBIO, 2000, p. 140). É uma forma boa de governo, contraposta à má, que é o despotismo³. O que o diferencia de republicanism é que neste há a separação dos três poderes: executivo, legislativo e judiciário. A forma preferida de Kant é uma república monárquica, ou seja, uma monarquia constitucional.

Em suma, será a partir do direito público que o direito privado sairá de sua condição provisória, pois somente no Estado civil que podemos dispor de direitos e deveres. Além disso, será o Estado em seu modo formal de Estado civil, que possibilitará um direito cosmopolita.

Conclusão

A doutrina do direito de Kant é fundamentada numa metafísica dos costumes, ou seja, é um conjunto de princípios racionais a priori que guiam a nossa conduta. Há críticas a Kant que afirmam que sua doutrina promoveu o pensamento autoritário na Alemanha, pois, como vimos, Kant faz uma crítica à democracia. Mas, não podemos deixar de evidenciar que, ao elaborar sua doutrina, Kant pensou na garantia dos direitos essenciais do cidadão e do Estado; e no bem-estar das relações mútuas entre os indivíduos, entre os indivíduos e o Estado, e entre Estado e Estados, pois, para ele, a tarefa jurídica é possibilitar a convivência no âmbito da liberdade externa. Isto é, que a liberdade de um seja compatível com a liberdade de todos, porque a razão prática estabelece que não deva haver guerra nem no estado de natureza, nem no estado civil. E temos que agir como se a paz perpétua fosse algo real e temos que procurar estabelecê-la. Todo tipo de jurisdição deve objetivá-la, tanto o direito privado, como o direito público.

² República, em Kant é diferente de democracia. Democracia significa governo de todos e republicanism significa um certo método de exercer o poder, não importando quem o governe, podendo ser poucos ou um só (o monarca). Kant critica a democracia, afirmando que esta é a forma de governo que mais se aproxima do despotismo.

³ Governo de poucos ou de muitos que é instituído arbitrariamente.

Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Ed. Mandarim, 2000.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *A Doutrina do direito e a doutrina a da virtude*. In: *A Metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003.

DA VONTADE NATURAL À RACIONAL: UMA PASSAGEM DE HUME A KANT

Andreh Sabino Ribeiro¹

1. Introdução

As várias teorias morais dos séculos XVII e XVIII problematizavam sobre o alicerce da moralidade. Todas as questões, marcadas pela Revolução Científica, pelo apelo por maior participação política e, principalmente, pela exigência por novas justificativas para a autoridade moral², gravitavam em torno da compreensão do modo como conhecemos a moralidade e agimos em sua consonância³.

Não diferentemente para Hume, a fundamentação moral, dentro dos limites da experiência, é “*uma controvérsia bem mais digna de exame*”. Inquestionada a realidade das distinções morais, cabia inquirir por meio de que atividade mental elas fazem parte do cotidiano dos homens⁴. Já a fundamentação kantiana ousa ir além e busca fixar o “*princípio supremo da moralidade*”⁵. Esta tarefa, para Hume, soaria como impraticável, uma vez que se considera como campo de investigação tão somente a experiência para não incorrerem em teorias fantasiosas⁶. No entanto, Kant, ainda que faça certas

¹ Bolsista CAPES 2009.02. E-mail: andrehnj@yahoo.com.br Mestre em Filosofia pela UFC e Professor Substituto da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN).

² Ver SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. port. de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 33-34.

³ RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Org. Barbara Herman. Trad. port. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 14.

⁴ HUME, D. Investigação sobre os princípios da moral. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. port. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 226. Para as citações referentes a esta obra utilizaremos a sigla IPM, seguida da indicação do capítulo e da seção (neste caso, 1.3), a fim de facilitar a consulta em qualquer edição, além da página.

⁵ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. port. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 19. Para as citações referentes a esta obra utilizaremos a sigla FMC, seguida da indicação da seção (no caso, BA xvi), a fim de facilitar a consulta em qualquer edição, além da página.

⁶ HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. port. de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP - Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 23. Para as citações referentes a esta obra utilizaremos a sigla TNH, seguida da indicação do livro, da parte, da seção e do parágrafo – com a exceção da introdução, dividida apenas por parágrafos (no caso, introdução 8) – além da página.

concessões ao filósofo escocês, argumenta em favor da necessidade do abandono do mundo empírico.

O presente texto procura trazer não tanto uma contraposição entre os dois autores, antes salienta alguma continuidade da problemática da fundamentação moral na transição de um para o outro, percebendo o momento em que se distanciam. Assim, uma compreensão acertada do projeto de Hume enseja a configuração da própria filosofia moral kantiana, não só porque esta pretende superar os limites daquele, como também enquanto lhe é devedora. Para tal propósito, escolhemos um conceito que nos parece ser central para ambos os pensadores no tocante à moral, a saber, a vontade, por partir sempre desta o móvel da ação.

2. Hume e a Moralidade no Reino da Natureza

Quanto ao fenômeno moral, Hume mostra a ligação entre duas questões distintas. Uma é a da motivação e a outra é a do julgamento. Ele trata a primeira no livro 3 do *Tratado* apenas em função da segunda, que lhe parece mais importante e mais complexa. Conforme o tipo de atividade moral (motivação e julgamento), definem-se os arranjos entre nossas atividades mentais (razão e sentimento). Seguimos primeiramente à compreensão destas em âmbito da motivação, a fim de, então, passar ao nível do julgamento ou distinção moral, obedecendo a própria lógica humeana.

A razão, ou o entendimento, pode ser exercida de dois modos. Um enquanto demonstração, isto é, a partir da relação entre ideias, habilidade por meio da qual racionalistas morais, como Samuel Clarke, acreditavam que pudéssemos estabelecer as bases da moral⁷. Para Hume, seu próprio domínio não poderia provocar qualquer movimento, seja moral ou mesmo físico, dado, por exemplo, que a matemática por si não interfira na mecânica, antes o

⁷ O racionalismo moral, ou intuicionismo racionalista, fora mais um modelo de filosofia moral do século XVII e XVIII, compondo alguns dos principais adversários teóricos de David Hume, dentre eles Samuel Clarke, William Wollaston e Ralph Cudworth. Em linhas gerais, esta teoria pressupõe uma objetividade da distinção entre virtude e vício, ou seja, a ação mesma, independente da situação espaço-temporal do agente, carrega um valor determinado. Por receio de um relativismo e como fuga da autoridade da tradição, lança-se sobre a razão a confiança na descoberta do que seja moralmente correto com validade universal e eterna, assim como ela se mostra capaz de mesma habilidade quanto às verdades matemáticas. A razão, imparcial e passivamente, acolhe as leis morais imutáveis. O comportamento que as cumpre configura-se como virtude, o que as desacata como vício. O julgamento moral seria um exercício *a priori* da razão, uma vez que regras morais aplicam-se necessária e universalmente. Este discernimento por si bastaria para motivar a ação moral (Ver RAPHAEL, D. D. Hume's critique of ethical rationalism. In: TODD, William B. *Hume and the Enlightenment* - Essays presented to Ernest Campbell Mossner. Bristol: Thoemmes, 1974, p. 15-17; RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. Barbara Herman (Org.). Trad. port. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 81-97).

contrário, sendo esta a lhe fazer exigências. Este caráter abstrato no máximo influencia enquanto esclarece ao juízo sobre as causas e os efeitos. O outro modo de uso do entendimento acontece pela probabilidade. A partir da experiência, ou questões de fato, formamos um raciocínio acerca da relação entre os objetos. A razão tão somente descobre uma conexão entre eles, oferecendo às paixões os meios pelos quais possa evitar a dor e buscar o prazer em cada ação. Com isso, Hume defende que o poder da razão não é gerador e sim condutor⁸.

A razão, seja enquanto demonstração (inferência dedutiva), seja enquanto probabilidade (inferência indutiva), para operar, requer relação, de acordo ou desacordo entre as partes. Quer dizer, seus objetos são de realidade representacional, referem-se a coisas. Hume concordaria com os racionalistas quanto à imutabilidade da moral, caso o objeto desta consistisse em relações de ideias. No entanto, as paixões, assim como as ações, fogem desta determinação, por se constituírem cada uma como realidade original, para a qual inexistem quaisquer referências. Por isso, nenhuma ação pode ser racional e nem tão pouco irracional, considerando que estes adjetivos designem uma decisão que pudesse ou não originar-se da razão. Fica patente não somente a rejeição de que uma ação virtuosa seja racional e uma viciosa irracional, como também a própria suposta origem racional na distinção entre bem e mal morais. A razão permaneceria inativa, quer na geração, quer na distinção das ações⁹.

Então, seu papel consistiria em: 1) despertar uma paixão quando leva à mente informações concernentes ao interesse da mesma paixão e 2) descobrir, pela conexão entre causa e efeito, os meios pelos quais uma paixão possa atingir seu fim. Estas operações da razão são juízos e, como tais, passíveis de erro e involuntárias, e nunca morais. Se a moralidade dependesse simplesmente de uma ação estar ou não em acordo com a razão, as circunstâncias seriam irrelevantes e não haveria, por exemplo, gradação de virtude e vício entre ações distintas de mesmo valor moral¹⁰.

Como a (observação e a consequente) distinção moral influencia a (motivação ou produção da) ação moral, onde a razão é inativa, a distinção moral também não pode originar-se da razão, o que não implica que ainda permaneça inerte neste âmbito. O livro 2 do *Tratado* prova que a razão não produz uma ação sequer. O livro 3 da mesma obra qualifica esta ação como moral e deduz que se a produção (moral) sofre influência da distinção (moral) esta também não pode vir da razão. A razão poderia até ser “causa” de uma ação, ao menos enquanto se considere que esta causa limite-se a estimular ou

⁸ HUME, D. TNH 2.3.3.2-3, p. 449-450.

⁹ HUME, D. TNH 3.1.1.9-10, p. 498.

¹⁰ HUME, D. TNH 3.1.1.12-13, p. 499-500.

dirigir uma paixão, esta o verdadeiro e único propulsor direto da ação. Deste modo, não faz sentido falar de verdade ou falsidade na moralidade¹¹.

Se a moralidade consistisse em certas relações determinadas haveria de admitir-se que animais e até objetos inanimados fossem passíveis de virtude e vício, o que seria absurdo. Para que existam estas relações teriam elas que se situarem exclusivamente entre a ação humana e os objetos externos, caso contrário se concluiria que alguém pudesse ser culpado por um ato contra si mesmo ou que objetos inanimados disponham da mesma possibilidade. Mesmo que estas relações fossem demonstráveis, careceria ainda mostrar como elas se ligam à vontade, já que as leis morais as quais sustentariam se impõem como imutáveis, universais e de efeitos necessários, a despeito das particularidades dos indivíduos, o que não se tem como provar *a priori*¹².

Simple casos de relações iguais e causas diferentes podem refutar a tese racionalista. Uma árvore que brota abaixo de outra e que vem posteriormente a sufocar e destruir esta apresenta a mesma relação de um filho que mata o pai, no entanto provocada por leis da matéria, ao passo que a causa do ato humano é a vontade, o que faz toda a diferença e demarca a presença da moralidade¹³. O “movimento” moral é dotado de uma natureza particular, porque causado por uma vontade, ainda que pertencente à natureza geral. A volição é determinada pelo sentimento, que será decisivo não só na motivação, como também na distinção moral, ainda que não exclusivamente como naquela. Por isso, o objeto analisado pela filosofia moral não são os eventos em si, como acontece com a filosofia da natureza, mas a distinção ou o juízo que deles fazemos.

Hume quer dizer que pela razão somos indiferentes, que nenhum exercício do entendimento em si leva o homem a tender mais ou menos a uma ação que outra. Esta faculdade humana não cria uma vontade, a causa de uma ação moral e, portanto, sequer teria condições de contrariar as paixões. É o que fica expresso na passagem: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”¹⁴. Para que a razão rivalize com as paixões teria de configurar-se como força e força antagônica, o que jamais acontece. A determinação de uma vontade dá-se tão somente pelas paixões, sejam violentas ou calmas, estas de tão sutis é que poderiam ser confundidas com a razão. Assim, a possibilidade do homem agir contra seu próprio interesse ou a de preferir um bem menor a um maior não demonstra a disputa entre razão e paixões, antes entre paixões calmas e violentas¹⁵. Nesta mesma linha segue o sentido do último parágrafo

¹¹ HUME, D. TNH 3.1.1.16, p. 501-502.

¹² HUME, D. TNH 3.1.1.19-22, p. 503-505.

¹³ HUME, D. TNH 3.1.1.24, p. 506-507.

¹⁴ HUME, D. TNH 2.3.3.4, p. 451.

¹⁵ HUME, D. TNH 2.3.3.8-10, p. 453-454.

da primeira seção do livro 3 do *Tratado*, tão curto, mas impactante na história da filosofia, conhecido como a questão “é-deve”.

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar [...] de repente, surpreendome ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-las aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão¹⁶.

Com isso, Hume não estaria proibindo peremptoriamente a passagem da natureza para a norma. Isso era necessário e acontecia na realidade. Cabia, então, dizer como se dá a continuidade. A dificuldade residiria na limitação do filósofo moral ao nível racional, pois os juízos morais não têm intenção de descrever e sim de influenciar a ação. Como para Hume a moralidade é um fenômeno natural que relaciona necessidades e interesses humanos, apenas sentenças de fato sem qualquer referência a estes apelos são incapazes de servir de base a juízos morais¹⁷. Esta diferenciação representa, contextualmente, um ganho para a investigação de Hume: o de confirmar sua crítica à teoria de que a razão seria uma faculdade humana capaz não só de descobrir relações necessárias e eternas, mas também de motivar ao cumprimento do descoberto¹⁸.

¹⁶ HUME, D. TNH 3.1.1.27, p. 509.

¹⁷ MACINTYRE, Alasdair C. Hume on ‘Is’ and ‘Ought’. In: Stanley Tweyman (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, Volume IV. Londres: Routledge, 1995, p. 485-498.

¹⁸ A questão “é-deve” consistiria numa crítica exclusiva ou primariamente dirigida a Samuel Clarke, para quem o simples *fato* de existirem diferenças entre as coisas implicaria em certas relações adequadas e eternas que determinam a ação divina e *deveriam* determinar também a humana (Cf. RAPHAEL, D. D. Op. cit, p. 27). O fundamento da moral para Clarke não está na Vontade divina, mas na Razão do Criador. Nesta se sustentam as essências das coisas, das quais procedem naturalmente as adequadas relações entre elas. A vontade divina se dobra diante da sua razão, da qual emana a ordem necessária (RAWLS, J. Op. cit., p. 84). Deste

Para Hume, o juízo moral, uma atividade que acontece no nosso interior por meio de um complexo entrelaçamento de nossas faculdades mentais, só poderia imprimir um valor às ações pelo sentimento. Na avaliação moral, a razão seria forçada a auxiliar as paixões seguindo a utilidade como critério irrecusável recebido da natureza, já que o útil só nos agrada por conta da nossa habilidade de espelhar os sentimentos alheios, chamada de simpatia. Noutras palavras, à ação agradável, nestas condições, damos o nome de virtude¹⁹.

É incontestável que, para Hume, a razão não motive qualquer ação, uma vez que seja incapaz de fornecer uma preferência à vontade. À razão caberia a função de informar às paixões os meios para atingir o desejado, calculando a tendência dos objetos, já que, por vezes, o prazer maior não está tão próximo. Resumidamente, o que a razão faz é orientar, ficando sob exclusiva competência das paixões o impulso das ações, ao determinar a vontade.

3. Vontade e liberdade

Hume aponta dois sentidos para a palavra liberdade, um enquanto ligado à ação e o outro enquanto remetido à vontade, causa da ação²⁰. Não nega o primeiro, pois podemos agir espontaneamente. A vontade comandaria a ação humana, mas aquela já causada por circunstâncias. Para ele, uma ação moral só é livre porque causada pela vontade. Contudo, esta liberdade está condicionada pela determinação da natureza sobre a vontade, uma vez que esta nunca poderia ser indiferente, mas se inclina naturalmente a uma alternativa, sempre seguindo os interesses, impulsos de prazer ou dor²¹. Seria absurdo que uma ação fosse indeterminada, pois não haveria de ter uma causa, ou, noutra palavra, uma necessidade. A liberdade, enquanto indiferença da vontade, seria o mesmo que o acaso no mundo físico. Hume diz que isto não existe, o que poderia existir sim é a nossa falta de conhecimento sobre as causas, tanto para o evento físico quanto para o moral²².

A posição de Hume seria a de um determinismo fraco da natureza sobre a vontade ou um compatibilismo entre necessidade e liberdade. Contudo, tal conexão não seria objetiva, como se presume que seja no mundo físico, pois nem sabemos se ultrapassa os limites de nossa mente. O que Hume quer

modo, o homem deveria submeter sua vontade não à vontade divina, mas a sua própria razão, que como qualquer razão, inclusive a de Deus, reconhece as relações naturalmente devidas. O homem, descobrindo racionalmente as leis morais, segue o comportamento divino.

¹⁹ HUME, D. IPM 5.15, p. 284.

²⁰ Ver HUME, D. TNH 2.3.2.1, p. 443.

²¹ HUME, D. TNH 2.3.1.2, p. 435.

²² HUME, D. TNH 2.3.1.18, p. 443.

negar é uma indiferença da vontade, como se ela não se inclinasse naturalmente a qualquer alternativa, e não uma espontaneidade da ação, perfeitamente conciliável com certa regularidade, que é necessária à avaliação moral. A esta não cabe quem possa iludir-se por uma indiferença de escolha, como o próprio agente. Já o espectador, que sempre tem expectativas diante do agente, julga-o centrando-se no caráter (regularidade da conduta) e nos motivos (causas ou determinações)²³. O único modo de uma vontade ser livre é que fosse determinada pela razão sozinha, empreendimento considerado impossível²⁴.

Kant concorda com praticamente toda esta explanação até agora, desde que o que se refira seja exclusivamente sobre o mundo empírico. Justamente por isso, a única via de uma possível liberdade da vontade está em uma “metafísica dos costumes”:

uma lei que tenha que valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si mesma uma necessidade absoluta [...] por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura.²⁵

Uma noção central para a filosofia moral kantiana é a vontade, assim como em Hume, considerada a causa de uma ação. No entanto, para que a ação seja completamente livre o conceito de vontade deve mudar. Assim, Kant a concebe como pura, distinta dos desejos particulares e fixada por uma necessidade absoluta *a priori*. Os desejos seriam naturalmente desordenados, tal como a faculdade da sensibilidade em filosofia teórica. Já a vontade, de instância superior, consiste em distinguir os desejos propícios a nossa felicidade. À vontade caberia a regulação dos objetivos propostos pelos desejos, uma vez que não seria a mera satisfação de todos eles que consistiria na felicidade, além de fazer por onde esta restrição seja cumprida. Tal vontade oferece “*a opção de agir somente segundo a razão que a sua própria atividade legislativa nos proporciona*”, sendo não somente a alternativa aos desejos que, “*embora certamente partam de nós mesmos, são causados em nós por nossos encontros com o mundo exterior*”²⁶, mas a condição para uma ação livre, ou melhor, autônoma.

O conceito de razão também muda em Kant, não é instrumental, como era para Hume (“escrava das paixões”), e passa a ser prática, reguladora e

²³ ALBIERI, S. Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume. *Metacrítica*, v. 1, n. 2, 2003, p. 113-122.

²⁴ HUME, D. TNH 2.3.3.2-3, p. 449-450.

²⁵ KANT, I. FMC, BA viii, p. 15-16.

²⁶ SCHNEEWIND, J.B. Op.cit., p. 563.

motivadora, o que se liga a uma vontade autorreguladora e automotivadora, pois é formal e precede todo desejo, este preso ao mundo material. Kant concorda com Hume que a razão seja inerte, mas no campo empírico:

Se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades [...], visto que um instinto natural inato levaria com maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quicá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das faculdades e talentos²⁷.

Esta vontade não é um querer por objetos ou ações, como pensava Hume, mas por uma forma de agir, pelo dever ou imperativo categórico, a condição necessária para um agente não ser determinado pelas limitações empíricas. Assim, o valor da ação está nesta vontade específica, ou na forma do querer o dever, buscado em si e por ele mesmo (não simplesmente conforme ele), e não no desejo, que depende do objeto desejado que não é ele mesmo. Por isso

uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de julgar, foi praticada.²⁸

É deste modo que Kant cria a autonomia. A vontade dita as próprias leis a que se submete, considerando uma validade universal e um fim em si, derivando daí os imperativos categóricos. Porque o dever possui um valor em si seria suficiente para motivar. O homem é livre, ou seja, autodetermina-se, somente quando segue uma lei que seja válida a todos os seres racionais, por anteceder a qualquer circunstância, e por ela mesma.

De fato, em comparação a seus predecessores, Hume já teria formulado uma teoria moral que se aproximaria da autonomia, enquanto se recusa a aceitar que sejamos governados por uma lei que independe de nós. Apesar dele não conceber uma moral externa e objetiva, não seríamos autônomos, uma vez que irremediavelmente dependeríamos da natureza²⁹. A autonomia

²⁷ KANT, I. FMC, BA 6,7, p. 25.

²⁸ KANT, I. FMC, BA 13, p. 30.

²⁹ SCHNEEWIND, J.B. op. cit., p. 559.

vem a nascer quando Kant pressupõe uma liberdade transcendental, que serve de referência para a razão na fuga da causação natural³⁰. Tal liberdade não é como a liberdade da vontade enquanto indeterminação, o que seria absurdo por sugerir uma ação motivada pelo mero acaso, como Kant já estaria bem advertido por Hume. Esta liberdade também não seria simplesmente idêntica à liberdade da ação no sentido humeano, pois isto significaria dizer apenas que ação é movida pela vontade. Esta garantiria apenas espontaneidade, jamais autonomia. E é nesta direção que continua Kant.

Kant parece estar ciente da advertência de Hume quanto à razão instrumental. Por isso, não se enquadraria na crítica humeana ao racionalismo moral, para o qual a moralidade seria da ordem da razão teórica, quando a razão apenas descobriria as relações necessárias e eternas entre as coisas e, conforme elas, as ações convenientes a serem praticadas³¹. Kant foge das críticas de Hume quando formula uma moral assentada na razão prática e para tal começa com a modificação do conceito de vontade. A razão, para Kant, é prática não porque desvele uma lei a ser praticada, mas porque cria a própria lei. Este é um novo conceito de razão, que não é instrumental e nem mera receptora de conteúdos do mundo externo. A razão em suas mãos é produtora e estabelece uma lei, que é formal. Para isto, Kant precisou também pensar numa vontade, não de coisas, mas de desejos. Diríamos que, para Kant, a vontade de Hume se identifica a desejo, enquanto que a vontade que ele mesmo pensa seria uma espécie de desejo de segunda ordem, um desejo de desejo, o que possibilitaria pensar numa ação movida pela razão.

4. Considerações Finais

Toda a teoria moral de Kant depende do conceito de (boa) vontade, formulado ou inventado a partir de uma provocação humeana. Porque acatou a crítica do escocês a um pretenso domínio da razão no mundo empírico, não poderia recuar, o que não significou a desistência de uma defesa por uma ação completamente livre. Vemos, como pano de fundo comum a Hume e a Kant, a busca por uma nova autoridade para o comportamento humano, que não seja a da tradição.

A saída de Hume será submeter o homem aos poderes da natureza. Compromete-se com o processo iniciado por Francis Bacon de laicização ou desencantamento do mundo, ou seja, de investigar a natureza a partir de um método autônomo e suficiente. Com isto, Hume propicia um pensar autônomo sobre a ação humana, o que, contudo, não implica que a própria ação humana seja autônoma. Verdade que Hume rejeita uma autoridade externa ao homem e uma objetividade dos valores morais. No entanto, Hume

³⁰ SCHNEEWIND, J.B. op. cit., p. 560.

³¹ RAWLS, J. op. cit., p. 81-82.

liberta o homem da tradição e de seu mundo quimérico cercando-o de todos os lados pela natureza.

Kant aceita de Hume que seja impossível a ação ser indeterminada, porém não se contenta com a única possibilidade apresentada pelo antecessor dela ser determinada. Seus esforços vão em busca das condições de outra forma de determinação, que não a da natureza, já que não bastaria que a ação seja espontânea para que o agente moral seja de fato livre, em sua aceção. Sua fórmula considera um ideal de ação livre, que indica o modo pelo qual possamos nos comportar fugindo da necessidade causal imposta pela natureza. Ele não diz que seja assim como temos nos comportado ou que alguém sequer age desta maneira. Antes, dá prosseguimento, alternativo à resposta empírica, com a determinação das condições necessárias para o dever ser da liberdade, não derivado da realidade factual, assim entendendo a advertência do predecessor quanto à passagem do “é” para o “deve”.

Referências Bibliográficas

ALBIERI, Sara. Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume. *Metacrítica*, v. 1, n. 2, 2003, p. 113-122.

HUME, David. Investigação sobre os princípios da moral. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. port. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. port. de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. port. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KREIMENDAHL, Lothar. A filosofia do século XVIII como filosofia do Iluminismo. In: Lothar Kreimendahl (Org.). *Filósofos do século XVIII*. Trad. port.: Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

MACINTYRE, Alasdair C. Hume on ‘Is’ and ‘Ought’. In: Stanley Tweyman (Ed.). *David Hume: Critical Assessments, Volume IV*. Londres: Routledge, 1995.

RAPHAEL, D.D. Hume’s critique of ethical rationalism. In: TODD, William B. *Hume and the Enlightenment* (Essays presented to Ernest Campbell Mossner). Bristol: Thoemmes, 1974.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Org. de Barbara Herman. Trad. port. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

DIREITOS HUMANOS E SOBERANIA DO POVO EM HABERMAS - CRÍTICA A KANT E ROUSSEAU

*Ary Salgueiro Euclides de Araújo*¹

Introdução

Para Habermas, desde a tradição do direito racional, duas propostas se apresentam para a legitimação do direito a partir da autonomia: os direitos humanos (ligados à autonomia privada) e a soberania do povo (ligada à autonomia pública).

A proposta em que prevalecem unilateralmente os direitos humanos, representada pelo liberalismo e pela ênfase em direitos subjetivos, é criticável, pois privilegia excessivamente a dimensão da autodeterminação moral dos indivíduos, o que se reflete em um *reducionismo moral* que considera que o direito só é legítimo através da positivação de direitos humanos essenciais com pretensão universalista independente de processos decisórios políticos.

Já quanto à concepção republicana da política, em que prevalece o princípio da soberania do povo, vê-se que padece de um *reducionismo ético*, com excessiva ênfase na dimensão da autorrealização de uma comunidade política concreta, priorizando-se o legislador político em detrimento dos direitos a liberdades de ação subjetiva, que perdem, nesta abordagem, qualquer dimensão de incondicionalidade.

Habermas aponta as propostas de filosofia política de Kant e Rousseau como interpretações que se opõem às tendências que privilegiam unilateralmente ora os direitos humanos, ora a soberania do povo. Os dois filósofos pretendem, segundo Habermas, umnexo entre direitos humanos e soberania do povo, de modo que ambos os princípios normativos se determinem mutuamente. Habermas, porém, propõe sua própria resposta e critica os dois autores clássicos.

Tomando em conta a análise de ambos filósofos, Habermas² vê a possibilidade de esclarecer como a autonomia privada dos direitos e a autonomia pública dos processos políticos podem pressupor-se mutuamente. Para entendermos o que significa esta teoria, precisamos antes delinear o que propuseram Kant e Rousseau. Depois, exporemos a principal crítica às

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: arysalgueiro@gmail.com Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, bolsista CAPES.

² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1.

propostas de ambos, que serve de chave para delimitarmos a proposta habermasiana: trata-se da crítica às limitações da filosofia da subjetividade. Na mesma oportunidade, esclareceremos, sucintamente, como através do sistema de direitos é possível, para Habermas, um conjunto de direitos fundamentais que possibilitem direitos às liberdades subjetivas iguais e à participação política de modo que ambos se complementem.

1. Proposta kantiana com ênfase no princípio dos direitos humanos

Habermas entende a posição de Kant como uma reação à filosofia política de Hobbes. Hobbes estrutura a legitimidade do Estado a partir dos interesses individuais privados dos membros do pacto que funda o Soberano. Kant reage ao esquema conceitual hobbesiano, negando o caráter de contrato de direito privado (entendido como coincidência estratégica dos interesses particulares) para o processo que forma a sociedade. Assim, o contrato social kantiano não busca a instituição de uma ordem cujas normas se limitam ao egoísmo ordenado por um Soberano absolutista, mas procura garantir a liberdade dos cidadãos a partir de critérios da autolegislação por parte dos cidadãos a partir de um direito que garanta iguais liberdades subjetivas a todos.

Como esclarece Habermas, Kant utiliza em sua teoria o instrumento do contrato social e a vontade soberana do povo (na forma de governo republicana). O princípio da soberania do povo está explicitado claramente na *Metafísica dos Costumes*, que considera o Legislativo um poder soberano e pretende a interligação entre uma vontade racional e uma vontade política a partir da autolegislação dos cidadãos, que não poderiam legislar contra os próprios direitos. Como afirma Kant:

[o] poder legislativo pode pertencer somente à vontade unida do povo, pois uma vez que todo direito deve dele proceder, a ninguém é capaz de causar injustiça mediante sua lei. Ora, quando alguém realiza disposições tocantes a outra pessoa, é sempre possível que cause injustiça a esta; entretanto, jamais é capaz de produzir injustiça em suas decisões concernentes a si mesmo (...). Portanto, somente a vontade concorrente e unida de todos, na medida em que cada um decide o mesmo para todos e todos para cada um, e assim somente a vontade geral unida do povo pode legislar.³

Segundo Habermas, contudo, Kant expressa uma visão que prioriza a autodeterminação moral dos indivíduos, dando um acento maior à perspectiva do princípio normativo dos direitos humanos e sua política liberal. Isto

³ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 86.

porque Kant acredita em um direito inato à liberdade, o qual independe da aquisição através da legislação política e decorre de uma lei universal do direito e de um princípio universal do direito, ambos resultantes da aplicação do princípio moral às relações externas.

Vejamos como Kant desenvolve, respectivamente, o princípio do direito e a lei universal:

Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.⁴

[A]ge externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.⁵

Para Almeida, o modo de interpretar ambos princípios deve se dar pela compreensão de que derivam do imperativo categórico kantiano, como imperativo geral do qual os outros dois são dependentes. Segundo o autor, o próprio Kant sustenta que as normas jurídicas são subespécie das normas morais, com o diferencial de que são especializadas em relações externas. Normas jurídicas somam à mola propulsora da vontade racional também a consideração pragmática do receio da coerção e encerram as possibilidades de uso válido da coerção de acordo com a faculdade moral de fazer valer normas que podem ser descumpridas pela vontade humana imperfeita. A adição da coerção não transformaria “a mesma lei” em outra: seria, portanto, a *mesma* lei moral reforçada em sua deficiência motivacional. Segundo ainda Almeida:

Com efeito, se não apenas a noção de Direito, mas também a noção de um Estado político pode ser introduzida e investigada num quadro *metafísico* (isto é, envolvendo tão somente princípios *a priori*), essas noções têm de ter uma origem *a priori* e têm de ser derivadas, como a noção de lei jurídica, de exigências morais. Mas se a ideia de um Estado político tem sua raiz numa exigência moral (...), logo, todas as leis positivas terão o mesmo *status* que as leis do Direito natural, isto é, terão de ser pensadas como especificações de leis morais.⁶

Para Habermas, Kant elabora uma Metafísica dos Costumes que parte do conceito fundamental da liberdade moral até as leis jurídicas, seguindo um

⁴ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 76-77.

⁵ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 77.

⁶ ALMEIDA, Guido Antônio de. “Kant e o princípio do direito”. In: TRAVESSONI, Alessandro (Coord.). *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 370.

caminho de tríplice redução⁷. Enquanto a moral se refere à *vontade livre*, o direito se refere ao *arbítrio* dos destinatários; a moral se refere ao ponto de vista *interno* da pessoa moral, enquanto o direito rege a *relação externa* entre sujeitos; o direito recebe uma *autorização para coerção* diversamente da moral.

Referindo-se ao imperativo categórico, afirma Kersting:

Kant concordava com a convicção dos jusnaturalistas de sua época de que a região típica do Direito somente pode ser deduzida a partir da característica da aplicação moralmente permitida da coerção. Como a regra racional de seleção é uma regra para o conhecimento do que é moralmente permitido ou não permitido, pode-se determinar, com sua ajuda, a quantidade das ações de coerção moralmente permitidas e, com isso, recortar o âmbito normativo do Direito do âmbito da legislação da razão.⁸

O sistema de direitos às liberdades de ação subjetivas, que deriva do princípio do direito, é deduzido de princípios morais, princípios *a priori* da razão pura prática, legitimando-se com pretensões universais além de qualquer contexto contingente e antes de diferenciar-se em um sistema de leis públicas. Segundo Habermas,

os princípios do direito privado já valem como direitos morais no estado natural; e nesta medida também os 'direitos naturais', que protegem a autonomia privada dos homens, precedem a vontade do legislador soberano.⁹

Este sistema de direitos não depende da autonomia pública dos cidadãos, que se constitui através de contrato social. A vontade coletiva no modelo contratual kantiano estava restrita externamente por direitos a liberdades de ação subjetivas fundados no direito natural. Habermas atenta, contudo, para o fato de que, para Kant, estes direitos humanos não eram restrições ao processo político, pois “ele partiu do princípio de que ninguém, no exercício de sua autonomia pública como cidadão, *poderia* dar a sua adesão a leis que pecam contra sua autonomia privada”¹⁰.

Kant propõe um nexo interno entre direitos humanos e soberania do povo: os direitos humanos, na figura de direitos a liberdades de ação

⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1

⁸ KERSTING, Wolfgang. “O fundamento de validade da moral e do direito em Kant”. In: *Kant e o direito*. Alessandro Travessoni (Coord.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 162-163.

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 135.

¹⁰ Idem, p. 135.

subjetivas, devem ser institucionalizados em meio a um contrato da sociedade baseado na autonomia política dos cidadãos, segundo a soberania do povo, ganhando, assim, o status de direitos subjetivos. Ocorre que os direitos subjetivos kantianos já são dados por derivação do princípio universal do direito, que, como afirma Habermas, é um princípio de fundo moral, uma aplicação do imperativo categórico, que regula as relações internas, agora aplicado às relações externas. Segundo ainda Habermas: “(...) a linha kantiana de fundamentação da doutrina do direito, que passa da moral para o direito, não valoriza o contrato da sociedade, afastando-se, pois, da inspiração de Rousseau”¹¹.

Para Habermas, Kant executa uma *interpretação moral* do sistema de direitos que *reduz* os direitos humanos ao seu caráter moral, sobreposto ao contexto institucionalizado do processo político que segue o princípio da soberania do povo. Neste sentido, perde o sentido propriamente político-institucional e intersubjetivo da legislação. Sob outro viés, sua moral universalista de caráter monológico não consegue suprir esse déficit político, aprofundando o caráter monológico da proposta, afastando Kant da posição democrática de Habermas.

2. Proposta rousseuniana com ênfase no princípio da soberania do povo

Para Habermas, Rousseau também pretende umnexo interno entre a soberania do povo e os direitos humanos. A vontade do povo exercida coletivamente segundo uma verdadeira *vontade geral* deve levar, por si só, a direitos humanos institucionalizados na forma de iguais liberdades de ação subjetivas.

Em Kant, o princípio geral do direito é uma aplicação do princípio moral às relações externas, iniciando sua doutrina do direito com o direito natural a iguais liberdades subjetivas. Para Habermas, assim direitos humanos se antepõem ao processo político. Já Rousseau garante que, pelo exercício da autonomia pública, a política racionalmente dirigida à vontade geral deverá garantir iguais liberdades a todos.

Rousseau critica o direito imposto pela força e pretende uma solução que compatibilize a liberdade com o direito da ordem social, o qual “não advém da natureza; funda-se, pois, em convenções”¹². O pacto social rousseuniano não é, como em Hobbes, um contrato de alienação total das liberdades em nome de uma autoridade absoluta; um contrato, nestes termos, seria, para Rousseau, inútil e contraditório, um ato comparado à escravidão.

¹¹ Ibidem, p. 135.

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 9.

Ao contrário, é um ato em que se superam os interesses individuais e que difunde o poder concentrado nos indivíduos a todo o povo, que, como um conjunto, surge como novo titular da autonomia. Falando sobre a alienação das liberdades naturais no contrato social, diz Rousseau:

Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica e vã.¹³

Embora, como atenta Durão¹⁴, Rousseau, assim como Kant, parta da intuição republicana de que se são os próprios cidadãos que decidem sobre o direito, nenhuma injustiça será possível, vê-se que, em Rousseau, o sentido normativo dos direitos humanos é dissolvido no exercício coletivo da soberania do povo. Rousseau acreditava que a vontade geral coletiva garantiria iguais liberdades subjetivas a todos somente porque limita-se a institucionalizar direitos na forma de leis gerais e abstratas, nas quais iguais liberdades seriam garantidas pela simples generalidade da forma jurídica. Como aponta Habermas:

Através do *medium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas.¹⁵

Segundo Rousseau¹⁶, não existe vontade geral acerca de um objeto particular. A lei é sempre geral na medida em que é definida como o resultado de um processo em que todo o povo legisla, posicionando-se como autor e

¹³ Idem, p. 21.

¹⁴ DURÃO, Aylton Barbieri. “La interpretación de Habermas sobre la tensión entre Derechos Humanos y Soberanía Popular en el pensamiento de Kant”. In: *Doxa*, v. 1, n. 26, p. 827-846, jan. 2003.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 136.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

destinatário de normas sem quaisquer especificações ou privilégios. Normas serão justas se tratarem sempre de forma geral a respeito dos direitos de todos, segundo um processo em que todos são incluídos e agem segundo a vontade geral do povo do qual fazem parte.

Rousseau não conseguiu, para Habermas, equilibrar os espaços entre autonomia privada e autonomia pública, visto que praticou um *reduccionismo ético* quanto a sua ideia de autolegislação, algo que ocorreu devido a uma *interpretação ética* do princípio da soberania do povo. A autonomia dos cidadãos está no fato de que cada um é, ao mesmo tempo, autor e destinatário das normas, mas este processo ocorre, em Rousseau, reduzindo a autonomia à autorrealização da forma de vida de um povo concreto. O homem do estado natural se torna o cidadão da sociedade civil, integrando-se no interior de uma comunidade ética orientada ao bem comum, cedendo à vontade geral todas as liberdades naturais que detinha.

Daí o enfoque primordialmente republicano do projeto de Rousseau. As virtudes cívicas dos cidadãos que renunciam ao interesse privado em nome de uma vontade geral do povo são essenciais para a construção do sistema de direitos através dos processos políticos. Segundo Habermas: “ele [Rousseau] contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns”¹⁷. Afirma Rousseau:

Com efeito, o patriotismo é o [meio para que o cidadão seja bom] mais eficaz, porque (...) todo homem é virtuoso quando a sua vontade particular em tudo se conforma a vontade geral; quando queremos voluntariamente o que também querem aqueles que amamos. Parece que o sentimento de humanidade se evapora e enfraquece, quando abraça toda humanidade (...). Para torná-lo ativo é necessário limitar em alguma medida o nosso interesse e a nossa paixão.¹⁸

Segundo Habermas¹⁹, Rousseau não consegue mediar o bem comum da comunidade com os interesses privados diferenciados dos cidadãos, “não sabe como é possível mediar, sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio dos sujeitos singulares”. Isto porque para manter os laços ético-comunitários, no espírito cívico republicano, Rousseau

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 136.

¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Editora universidade de Brasília, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2003, p. 17-18.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 137.

compreende que a comunidade política deve ter um número de habitantes que não ultrapasse o de uma pequena República. Se a quantidade de cidadãos excede o limite e o território se alarga, o Estado deve manter estes vínculos através da coerção, de modo a fazer referir as vontades singulares à vontade geral ameaçada. Rousseau trata, assim, da “força” do governo, que seria capacidade do poder soberano para evitar perdas na coesão social.

Para Habermas, é necessário um ponto de vista moral a partir do qual o que é bom para nós seja do interesse simétrico de todos e cada um, sentido universalista este que se perde quando a coletividade se restringe a uma vontade geral superior e mesmo diferente da vontade da maioria, formada através de discursos de caráter ético, restritos à comunidade. Para Rousseau, “numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula”²⁰.

O processo de formação da vontade coletiva a partir da vontade geral não é capaz de gerar normas justas somente devido à forma genérica e abstrata das normas jurídicas. O caráter geral e abstrato das leis não consegue, para Habermas, assegurar o conteúdo normativo da igualdade entre cidadãos livres, porque a igualdade de direitos entre cidadãos não é assegurada por qualidades lógico-semânticas das normas de que são destinatários. A esta conclusão se deve a modificação do paradigma do Estado Liberal, com ênfase em direitos negativos de liberdade, ao paradigma do Estado Social, em que direitos sociais foram incluídos, requerendo-se programas de materialização do direito, ou seja, a superação da confiança cega em critérios formais de igualdade.

O direito a iguais liberdades subjetivas não deve somente passar por um teste de generalização semântico-formal, mas, sim, deve depender das condições pragmáticas em que o discurso é moldado de forma legítima, ou seja, com iguais condições de liberdade de utilização das competências comunicativas dos diversos grupos e indivíduos concernidos na tarefa de formação do direito.

3. Limites da filosofia da consciência e intersubjetividade dos processos políticos de formação coletiva da vontade

Kant e Rousseau cometem um mesmo erro quanto a suas teorias: ambos, cada um a seu modo, seguem uma filosofia da consciência, ou da subjetividade, que vai de encontro às exigências de um princípio do discurso que depende de um critério de validade intersubjetivo para a criação de normas práticas legítimas.

Para Habermas, Kant limita o legislador político através de direitos subjetivos derivados do direito inato à liberdade, o qual se trata de uma

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 78.

aplicação do princípio moral às relações externas. Como tal, o sujeito moral, capaz de legislar autonomamente e com pretensão de universalidade através de sua razão prática, está desconectado dos contextos políticos institucionalizados que levam à formação do direito. Nesse caso, os direitos privados são fundamentados a partir da autonomia moral dos sujeitos. Tais direitos são alheios ao legislador político e estão associados aos sujeitos já no estado de natureza, ou seja, antes da formação do Estado e da sociedade organizada e antes de qualquer processo discursivo.

Já Rousseau, como vimos, reduz a autolegislação à autonomia de um macrossujeito coletivo, capaz de, através de uma vontade geral alheia à vontade da maioria, legislar inclusive contra liberdades subjetivas de ação. No modelo de Rousseau, não estamos seguros da igual distribuição de liberdades subjetivas ou mesmo de sua manutenção, pois quanto à autonomia privada o resultado do procedimento discursivo do exercício da soberania popular está mais associado às características formais das leis gerais e abstratas do que aos pressupostos discursivos do processo legislativo.

Tanto o sujeito transcendental kantiano como o macrossujeito coletivo rousseauiano apelam a uma consciência única supostamente universalizável, seja pelo critério de uma razão de fundo moral destituída de elementos empíricos, no caso de Kant, seja através de um processo sócio-político que confirma os interesses comuns de uma comunidade, no caso de Rousseau. Ambas propostas falham em cumprir as exigências de validação intersubjetiva da moral e do direito impostas por uma reviravolta linguístico-pragmática da filosofia. Se linguagem e comunicação são condições necessárias da mediação entre as diversas visões de mundo em uma sociedade plural, preservando as pretensões de verdade, correção e veracidade, então uma consciência única e totalizante não pode ocupar a posição de legisladora moral ou jurídica e se sobrepor ao discurso.

Outrossim, crer que na sociedade moderna (do direito desencantado e da racionalização) os discursos ocorram de forma concentrada ou com presunção de unidade é ignorar as conquistas teóricas das ciências sociais em nome do retorno a uma concepção ingênua da normatividade. Uma perspectiva que considera as condições pragmáticas dos discursos como possibilitadoras da pretensão de validade de normas práticas em geral deve buscar um ponto de vista intersubjetivo de validação, que está localizado não só na consciência do sujeito isolado, mas nos discursos práticos reais em que participam os concernidos no cumprimento ou descumprimento de normas práticas. Para Habermas, no caso do direito, esta intersubjetividade se manifesta através dos diversos discursos em meio à sociedade civil e no processo legislativo formal institucionalizado, instâncias que, nas sociedades modernas, refletem uma pluralidade de visões de mundo.

A filosofia que descuida deste aspecto intersubjetivo tem consequências na concepção de práxis política a ela relacionada. No caso de Kant, como aponta Habermas²¹, o processo republicano não poderia levar a outro resultado que não a posituação das liberdades subjetivas de fundo moral. No caso de Rousseau, ainda que haja uma ênfase no processo político de exercício da soberania pelo povo, cada indivíduo, para fazer parte da sociedade, deve alienar toda sua liberdade em nome da vontade geral do povo.

Como observa Heck, ainda que Habermas admire o contratualismo rousseauiano e pareça ser o contrato social de Rousseau uma construção filosófica bastante adequada à teoria do discurso, este é incompatível com o cognitivismo procedimental ético-discursivo habermasiano, restrito que está ao conceito de vontade geral. Segundo o autor:

A república de Rousseau não é conhecida como universo da comunicação, não constitui arena repleta de opiniões, controvérsias, disputas teóricas, opções práticas; tampouco nela se costura compromissos e, muito menos, se prestigia a maioria.²²

Diante das exigências de aceitação intersubjetiva, é possível um sistema de direitos que garanta ao mesmo tempo a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos de modo cooriginário, preservando tanto uma autodeterminação moral dos sujeitos como a autorrealização de uma comunidade, numa espécie de mediação mútua. Nas condições ideais de um discurso livre de coerção entre membros do direito, eles próprios livres e iguais, o *medium* do direito deve se conformar a fim de fundar institucionalmente um princípio da democracia.

A liberdade e igualdade de direitos subjetivos que os sujeitos se atribuem (de forma obrigatória, se querem mesmo conviver em condições normativas dentro de um Estado de Direito) deve ser condição de possibilidade do exercício dos direitos políticos que formam a autonomia pública. Habermas pretende aí recuperar o sentido da autolegislação dos cidadãos de um sistema democrático e justificar a presunção de racionalidade pressuposta nas decisões dos procedimentos institucionalizados de criação do direito legítimo.

Por sua vez, o exercício da autonomia pública através dos processos intersubjetivos é momento necessário na dimensão da validade dos direitos antes considerados somente abstratamente, além de ser processo necessário

²¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1.

²² HECK, José N. *A trajetória de Habermas, o espólio de Rousseau e a aurora polêmica do milênio*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2009, 21 páginas. Trabalho apresentado no Congresso Habermas 80 anos, João Pessoa, 2009, p. 10.

para a determinação e institucionalização do sistema de direitos. É, portanto, papel da soberania do povo a instituição dos direitos a iguais liberdades subjetivas (os direitos humanos), que servem de condição para a convivência juridicamente regulada segundo um princípio da democracia.

O enfoque da primeira abordagem sobre os direitos que vinculam inclusive o Estado e do segundo num sentido radical de autodeterminação coletiva podem ser combinados desde que ambos reforcem, mutuamente, seus potenciais de acordo com as necessidades legitimadoras de um discurso coletivo sobre normas práticas. A possibilidade, portanto, de que tais discursos jurídicos reflitam resultados verdadeiramente legítimos deverá depender, em Habermas, de que o *status* dos cidadãos possa permitir o exercício da autonomia tanto em relação ao justo papel de destinatários de direitos a igualdade e liberdade, como também no papel de autores, protagonistas dos debates político-jurídicos que decidem o as normas e programas que regulam uma sociedade de maneira global.

Considerações Finais

Como vimos, os modelos normativos de legitimação do Estado e do direito, em Kant e Rousseau, procuram, em seus momentos e quadros teóricos, garantir uma relação interna entre direitos humanos e soberania do povo. Este tipo de relação é relevante, porque resguarda dois sentidos de uma proposta normativa de democracia: o cidadão, ponto de partida para a legitimação do direito que rege suas relações com outros membros do direito, deve ser autônomo no sentido de ser protegido por um status jurídico de teor moral, formado de direitos de caráter liberal, e, ao mesmo tempo, como legitimador do conteúdo de qualquer direito, com direitos de participação política, tomando o sentido de uma democracia radical.

O presente artigo buscou enfocar a crítica habermasiana a Kant e Rousseau de forma a mostrar que, no interesse de uma autonomia democrática na comunidade política, ao menos segundo Habermas, o quadro de uma filosofia da subjetividade, típico da filosofia moderna, é insuficiente. A interpretação que Habermas endossa de um macrossujeito em Rousseau o aproxima de Kant e permite uma definitiva conclusão para a filosofia política: as soluções contemporâneas para uma normatividade democrática só podem se seguir em uma filosofia da intersubjetividade, mediada por um conjunto de instituições e práticas: no caso, os direitos de iguais liberdades e os de participação política, ambos exercitados sempre em meio a uma comunidade de comunicação.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Guido A. de. “Kant e o princípio do direito”. In: *Kant e o direito*. A. Travessoni (Coord.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

DURÃO, Aylton Barbieri. “La interpretación de Habermas sobre la tensión entre Derechos Humanos y Soberanía Popular en el pensamiento de Kant”. In: *Doxa*, v. 1 (2003), p. 827-846.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1-2.

HECK, José N. *A trajetória de Habermas, o espólio de Rousseau e a aurora polêmica do milênio*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2009, 21 páginas. Trabalho apresentado no Congresso Habermas 80 anos, João Pessoa, 2009.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008.

KERSTING, Wolfgang. “O fundamento de validade da moral e do direito em Kant”. In: *Kant e o direito*. Alessandro Travessoni (Coord.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Editora universidade de Brasília, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2003.

O MÉTODO DE CONSTRUÇÃO METAFÍSICA NOS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA CIÊNCIA DA NATUREZA DE KANT

Ednilson Gomes Matias¹

Resumo: A “construção metafísica” é o método central da obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* de Immanuel Kant. Este método possibilita a constituição da metafísica particular da natureza corpórea a partir da “aplicação” da metafísica geral resultante da *Crítica da razão pura* ao conceito de matéria. O objetivo deste trabalho consiste em explicitar como o método de “construção metafísica” estabelece a base *a priori* da ciência da natureza.

Introdução

A obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*² (1786), de Kant, tem por objetivo estabelecer a base *a priori* para a ciência da natureza a partir de dois procedimentos: a fundação metafísica e a aplicação da matemática. A relação entre metafísica e matemática é possibilitada pela “construção” (exibição *a priori*) dos conceitos determinantes da matéria nas formas puras da intuição. O método de “construção metafísica” é desenvolvido, por Kant, nos PMCN para fundamentar sua metafísica particular da natureza corpórea através da “aplicação” da metafísica geral resultante da *Crítica da razão pura*³ (1787) ao conceito de matéria. A partir desta “aplicação”, os princípios transcendentais da CRP estabelecem as bases para a “construção” dos princípios metafísicos da obra PMCN e, assim, para a ciência da natureza. O objetivo deste trabalho consiste em apresentar a “construção metafísica” como método central dos PMCN a partir da obra de Peter Plaass, intitulada “Kants Theorie der Naturwissenschaft” (1965)⁴, e da análise desta desenvolvida por Alfred e Maria Miller, no texto “Translation, Analytic Introduction and Commentary” (1994).

¹ Bolsista CAPES 2012.01. E-mail: ednilsonmatias@alu.ufc.br

² A partir de agora, apenas PMCN. Nas referências a esta obra, a numeração de página será de acordo com a edição original alemã de 1786 (ex.: KANT, PMCN, p. 3) e aparecerá em algarismos romanos quando nos referirmos ao Prefácio (ex.: KANT, PMCN, iii).

³ A partir de agora, apenas CRP. Nas referências a esta obra, a numeração de página será antecedida pelas letras A e/ou B referentes, respectivamente, à primeira edição de 1781 e à segunda edição de 1787 (ex.: KANT, CRP, A 137 / B 176).

⁴ Utilizamos, para este estudo, a tradução para a língua inglesa elaborada por Alfred e Maria Miller em 1994, “Kant’s Theory of Natural Science”, e, portanto, nas referências a esta obra constará a data da tradução (ex.: PLAASS, 1994, p. 272).

Método Transcendental e Método de Construção Metafísica

Embora CRP e PMCN compartilhem de uma meta teórica comum – “derivar e provar as determinações necessárias de seus respectivos objetos subjacentes da experiência” (MILLER, 1994, p. 63) –, há uma diferença com relação ao método. De acordo com Miller (1994, p. 63), a CRP utiliza um “método *transcendental*” e os PMCN se valem do método de “construção metafísica”. Por meio de seu método transcendental, a CRP estabelece as condições de possibilidade e de validade da experiência e dos objetos da experiência (MILLER, 1994, p. 63). Por meio de seu método de construção metafísica, os PMCN partem das categorias e dos princípios da CRP para a construção (exibição *a priori*) dos conceitos nas intuições puras de espaço e tempo (MILLER, 1994, p. 63).

Miller (1994, p. 64-65) destaca algumas semelhanças existentes entre o método de construção metafísica dos PMCN e o método transcendental da CRP. Na CRP, as categorias são consideradas condições necessárias de toda experiência possível e conduzem às determinações e leis necessárias de todos os “objetos possíveis”. Estas determinações e leis da CRP são chamadas *princípios transcendentais*⁵ e constituem o conceito de “objeto em geral”. Nos PMCN, por sua vez, das categorias da CRP (e de seus respectivos princípios) são derivadas as determinações e leis necessárias que possibilitam “os objetos dos sentidos externos”. Estas determinações e leis dos PMCN são chamadas *princípios metafísicos* e constituem o conceito de “matéria em geral”. Em suma, os princípios transcendentais constituem o conceito de “objeto em geral” e os princípios metafísicos constituem o conceito de “matéria em geral”. Além disso, a constituição do conceito de “matéria em geral”, nos PMCN (conforme o método de construção metafísica), ocorre de modo semelhante à constituição do conceito de “objeto em geral” na CRP (conforme o método transcendental), a saber, “de acordo com a tábua das categorias” (MILLER, 1994, p. 65). Outra semelhança entre o método da CRP e o dos PMCN se destaca com respeito à “aplicação”. O método de construção metafísica, empregado em PMCN, possibilita a metafísica particular da natureza na medida em que fornece a “aplicação” da metafísica geral resultante da CRP ao conceito particular de matéria (MILLER, 1994, p. 65). Isto ocorre de modo semelhante ao método transcendental empregado na CRP, o qual possibilita a constituição do conceito de “objeto em geral”,

⁵ O termo “princípios transcendentais” é empregado por Alfred e Maria Miller no trabalho “Translator’s introduction and commentary” (1994), contido na obra “Kants Theorie der Naturwissenschaft” (1965) de Peter Plaass. Estes princípios transcendentais dizem respeito aos princípios do entendimento puro apresentados na “Análítica dos Princípios” da CRP, os quais, segundo Miller, constituem as determinações e leis necessárias do conceito de objeto em geral.

mediante a “aplicação” das categorias a todos os objetos da experiência possível.

Segundo Kant, a doutrina dos corpos só pode se tornar ciência da natureza mediante a “aplicação” da matemática. Tal aplicação depende do estabelecimento dos “princípios da *construção* dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral” (KANT, PMCN, xii). Disto resultam os princípios metafísicos compreendidos como determinações necessárias da matéria enquanto objeto dos sentidos externos (MILLER, 1994, p. 66). A tarefa dos PMCN consiste em promover, mediante o método de construção metafísica, “uma completa ‘*dissecação*’ [*Zergliederung*] do conceito de matéria em geral” como base da ciência da natureza (KANT, PMCN, xii). Para este propósito, não se pode restringir às experiências particulares, mas somente ao que é encontrado no conceito empírico isolado de matéria, em relação às formas puras da intuição, segundo os princípios transcendentais da CRP. Esta “dissecação” não se restringe a uma análise lógica do que já está incluído no conceito de matéria, mas sim consiste em um método sintético que amplia tal conceito (MILLER, 1994, p. 66). A realização desta “dissecação” é possível por meio da construção metafísica, a qual promove a exibição *a priori* (na intuição pura) das determinações da matéria conforme as categorias e os princípios da CRP.

Embora contenham semelhanças, o “método transcendental” da CRP e o método de “construção metafísica” dos PMCN também apresentam diferenças metodológicas (MILLER, 1994, p. 66). O alargamento do conhecimento em PMCN, obtido mediante o método de construção metafísica, ocorre por meio de passos nos quais o sucessor pressupõe seu antecessor. A definição “dinâmica” do conceito de matéria como “móvel enquanto enche um espaço” (KANT, PMCN, p. 31) pressupõe a definição “foronômica” que apresenta o conceito de matéria enquanto “móvel no espaço” (KANT, PMCN, p. 1). De modo semelhante, a definição “mecânica” do conceito de matéria, como “o elemento móvel enquanto tem, como tal, força motriz” (KANT, PMCN, p. 106), pressupõe o argumento da Dinâmica, segundo o qual “a matéria enche o seu espaço mediante uma força motriz” (KANT, PMCN, p. 33). Nos PMCN, os princípios metafísicos são inter-relacionados de modo que cada capítulo é construído conforme os argumentos e provas do anterior. De modo diferente, na CRP, os princípios transcendentais não são inter-relacionados, mas sim são baseados apenas na classe de categorias a eles correspondentes e, portanto, não são interdependentes.

Construção Matemática e Construção Metafísica

De acordo com Plaass (1994, p. 272), o ponto de partida para a compreensão dos PMCN consiste na distinção entre a “construção

matemática” e a chamada “construção metafísica” (KANT, PMCN, xiv). A “construção matemática” de um conceito consiste na produção de uma intuição pura de acordo com um conceito. A “construção metafísica” de um conceito, por sua vez, consiste na produção de conceitos para a representação de um objeto particular de acordo com as leis universais do pensamento.

Para evitar a confusão entre construção matemática e construção metafísica, Kant considera necessário,

a propósito da parte pura da ciência natural (*physica generalis*), em que as *construções metafísicas e matemáticas* costumam entrelaçar-se, apresentar num sistema [separado] as primeiras [construções metafísicas] e, com elas, ao mesmo tempo os princípios da construção destes conceitos [metafísicos], por conseguinte, os princípios da própria possibilidade de uma teoria matemática da natureza (KANT, PMCN, xiv).

De acordo com Miller, o aspecto “construtivo” do método de “construção metafísica” é usado por Kant como “meio para estabelecer e provar as universais e necessárias determinações e leis da matéria em geral” (MILLER, 1994, p. 68). Neste sentido, é preciso estabelecer as semelhanças e as diferenças entre “construção matemática” e “construção metafísica”. O componente comum às duas espécies de construção consiste na “exibição *a priori*” dos conceitos nas formas puras da intuição (KANT, PMCN, vii, ix / CRP, A 713, B 741), a partir da qual é possível “chegar a determinações *universalmente válidas* de conceitos e leis” (MILLER, 1994, p. 68). Por um lado, a construção matemática (ex., na Geometria) “fornece provas universais da validade dos conceitos construídos (ampliados) e ‘leis’ (teoremas, etc.) que derivam da exibição de seus conceitos iniciais na intuição pura” (MILLER, 1994, p. 68). Por outro lado, a construção metafísica (empregada nos PMCN) permite “tirar conclusões universais sobre as necessárias determinações e leis da matéria em geral (como movimento)” (MILLER, 1994, p. 69).

Tanto na construção matemática quanto na construção metafísica, as regras universais ordenam os elementos temporais e espaciais das intuições puras – nas quais são construídas – e através desta construção são “adicionadas” ao conceito original. A validade universal (o *a priori*) do conhecimento deriva não do aspecto “metafísico” (que fornece apenas “meros conceitos”), mas sim do aspecto “construtivo” (que fornece a exibição de relações espaciotemporais) do método de construção metafísica (MILLER, 1994, p. 70). O aspecto “construtivo” do método de construção metafísica consiste, em última instância, no emprego da matemática (MILLER, 1994, p. 71). Na medida em que possibilita a “construção” (exibição *a priori* dos conceitos na intuição pura), a matemática tem um papel importante no sistema dos PMCN. A aplicação da matemática possibilita a “passagem da

metafísica geral para a metafísica particular da natureza” (MILLER, 1994, p. 71), a qual, segundo Kant, depende da matemática: “uma pura teoria da natureza acerca de coisas naturais *determinadas* [...] só é possível por meio da matemática” (KANT, PMCN, ix). De acordo com Miller, o aspecto “construtivo” (matemático) do método de construção metafísica possibilita a metafísica particular da natureza através da aplicação da metafísica geral ao conceito de matéria (MILLER, 1994, p. 71).

A principal diferença entre as construções matemática e metafísica diz respeito ao “tipo de conceitos construído (exibido na intuição pura) em cada caso” (MILLER, 1994, p. 73). Em matemática, inicia-se com conceitos “*pensados arbitrariamente*” (MILLER, 1994, p. 73) que, embora ordenados sistematicamente, não são dados *a priori* em um sistema particular (KANT, CRP, A 729 / B 757). Por outro lado, na construção metafísica, “os conceitos a serem exibidos na intuição pura [...] são pré-determinados *a priori* pelo próprio sistema de categorias enquanto são desenvolvidas no interior dos princípios transcendentais” (MILLER, 1994, p. 73). Através do método de construção metafísica, a “dissecação” (KANT, PMCN, xii) do conceito de matéria promove a “aplicação” da metafísica geral a este conceito (MILLER, 1994, p. 74).

Outra diferença entre as construções matemática e metafísica reside na questão da *existência*. Os conceitos que embasam a construção metafísica representam algo dotado de *existência* e que seja construído sob as quatro classes de categorias. Por outro lado, os conceitos matemáticos “demonstram *a priori* somente a ‘possibilidade’ dos conceitos e de suas relações, as quais caem somente sob a primeira e a segunda classe de categorias (quantidade e qualidade)” (MILLER, 1994, p. 74).

Princípios Transcendentais e Princípios Metafísicos

De acordo com Kant, “a ciência da natureza *propriamente* assim chamada pressupõe uma metafísica da natureza” (KANT, PMCN, vii). A metafísica desempenha um importante papel na fundação da ciência genuína da natureza nos PMCN, na medida em que a construção metafísica precede e possibilita a aplicação da matemática. Kant argumenta que,

para que se torne possível a aplicação da matemática à doutrina dos corpos, a qual só por ela se pode tornar ciência da natureza, importa apresentar primeiro os princípios da *construção* dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral [isto é, a construção metafísica] (KANT, PMCN, xii).

Para Miller, estes princípios determinantes da matéria consistem nos princípios metafísicos resultantes “da aplicação dos princípios transcendentais da CRP ao conceito de matéria e constituem a metafísica particular da

natureza” (MILLER, 1994, p. 75). Kant afirma que a metafísica particular da natureza corpórea desenvolvida nos PMCN aplica os conceitos e teoremas da metafísica geral resultante da CRP e, deste modo, “atribui sentido [*Sinn*] e significação [*Bedeutung*] a uma mera forma de pensamento” (KANT, PMCN, xxiii). Esta “aplicação” se mostra no argumento de Kant (PMCN, xvi-xx), segundo o qual tudo o que se pode pensar *a priori* a respeito do conceito de matéria em geral deve se submeter às quatro classes de categorias. Cada capítulo dos PMCN se relaciona com sua correspondente classe de categorias e acrescenta ao conceito de matéria uma nova determinação (KANT, PMCN, xx) e, neste sentido, as categorias desempenham um papel indispensável no método de construção metafísica (MILLER, 1994, p. 75). Como afirma Kant:

O esquema para a integralidade de um sistema metafísico, quer da natureza em geral, quer da natureza corpórea em particular, é a tábua das categorias. Pois não existem mais puros conceitos do entendimento que possam concernir à natureza das coisas (KANT, PMCN, xv-xvi).

A construção metafísica consiste na exibição do conceito de matéria na intuição pura e dos princípios transcendentais a ele adicionados (MILLER, 1994, p. 76). Há uma relação entre os princípios metafísicos (desenvolvidos em PMCN) que constituem o conceito de “matéria em geral” e os princípios transcendentais (elaborados na CRP) constituintes do conceito de “objeto em geral”. Miller (1994, p. 76-78) destaca dois principais paralelos estabelecidos por Kant entre PMCN e CRP: (1) O *conteúdo* das determinações da matéria enquanto condições necessárias que a identificam como objeto dos sentidos externos; (2) a *construção* das determinações da matéria nos quatro capítulos dos PMCN conforme os princípios transcendentais da CRP.

Para expressar (1), é preciso citar como exemplo as principais determinações presentes em cada princípio metafísico da obra PMCN. Na Foronomia, p. ex., Kant apresenta o movimento como a determinação mais fundamental do conceito de matéria, na medida em que este possibilita que os sentidos externos sejam afetados. Na Dinâmica, o conceito de força é apresentado como “condição necessária para que a matéria tenha propriedades experienciáveis” (MILLER, 1994, p. 76). Na Mecânica, por sua vez, o conceito de massa é apresentado como “condição necessária para experienciar a substância da matéria” (MILLER, 1994, p. 76).

Como exemplo de (2), podemos destacar a “construção” dos princípios metafísicos dos PMCN a partir da base *a priori* estabelecida pelos princípios transcendentais da CRP. Deste modo, a Foronomia se relaciona com os Axiomas da Intuição, a Dinâmica com as Antecipações da Percepção, a Mecânica com as Analogias da Experiência e a Fenomenologia, por sua vez, com os Postulados do Pensamento Empírico em Geral.

O princípio metafísico da Foronomia se apoia no princípio transcendental dos Axiomas da Intuição, segundo o qual “todas as intuições são grandezas extensivas” (CRP, B 202). O movimento é o conceito central aqui na medida em que todas as propriedades pertencentes ao conceito de matéria derivam dele. Deste modo, o conceito foronômico de matéria é apresentado simplesmente como o móvel no espaço, ou seja, como simples ponto vazio internamente e dotado apenas de movimento. Uma vez que a Foronomia se relaciona à categoria de quantidade, este conceito de movimento deve ser considerado apenas conforme sua *grandeza extensiva* (velocidade e direção)⁶.

O princípio metafísico da Dinâmica apresenta o conceito de matéria como móvel enquanto enche um espaço, ou seja, enquanto resiste ao movimento de penetração de outro móvel no interior do espaço enchido. Kant afirma que “a matéria enche seu espaço mediante uma força motriz e não em virtude de sua simples existência” (PMCN, p. 33). A base *a priori* do princípio metafísico da Dinâmica é assegurada pelo princípio transcendental das Antecipações da Percepção, segundo o qual, “em todos os fenômenos, o real, que é objeto de sensação, tem uma *grandeza intensiva*, isto é, um grau” (CRP, B 207). Disto resulta o princípio universal da dinâmica que afirma que todo o *real* dos objetos dos sentidos externos deve ser considerado como força motriz (PMCN, p. 81).

O princípio metafísico da Mecânica apresenta o conceito mecânico de matéria como o móvel enquanto tem força motriz. Enquanto na Dinâmica as forças motrizes são forças internas de constituição do conceito de matéria, na Mecânica as forças motrizes são forças que promovem relações causais *externas* entre os corpos materiais (PLAASS, 1994, p. 49). Kant elabora as três leis da mecânica como fundamento *a priori* das leis da física newtoniana a partir da aplicação dos princípios transcendentais das Analogias da Experiência à concepção de matéria. A primeira lei (da conservação da massa) afirma que a quantidade da matéria (massa) permanece a mesma em todas as modificações da natureza corpórea (PMCN, p. 116). Esta lei tem como fundamento a primeira Analogia da Experiência, segundo a qual a *substância* permanece em toda mudança da natureza (CRP, B 224). A segunda lei (da inércia) afirma que toda mudança da matéria tem uma causa externa (PMCN, p. 119). A prova desta consiste na segunda Analogia da Experiência que afirma que todas as mudanças acontecem conforme o princípio da ligação de *causa e efeito* (CRP, B 231). A terceira lei (da ação recíproca) expressa a igualdade de ação e reação na comunicação do movimento. Sua base consiste na terceira Analogia da Experiência que diz

⁶ A Foronomia considera apenas o movimento retilíneo (PMCN, p. 17), pois o movimento curvilíneo pressupõe a causalidade (categoria de relação) da mudança de direção na curva.

que todas as substâncias, enquanto simultâneas, estão em ação recíproca universal (CRP, B 256).

O princípio metafísico da Fenomenologia define o conceito de matéria como móvel enquanto pode ser objeto da experiência (PMCN, p. 138). A Foronomia funda sua base *a priori* no princípio transcendental dos Postulados do Pensamento Empírico e apresenta três teoremas que determinam a modalidade de movimento de acordo com os resultados das três doutrinas anteriores. O primeiro teorema mostra o movimento retilíneo da matéria em relação a um espaço empírico como “predicado meramente *possível*” e, portanto, não estabelece nem a efetividade nem a necessidade da Foronomia. O segundo teorema sustenta o movimento circular, conforme o conjunto de todos os fenômenos, como *efetivo*. Na medida em que tal movimento exige a ação de forças motrizes, fica estabelecida a efetividade da Dinâmica. O terceiro teorema admite como necessário um movimento igual e oposto de uma matéria com relação à outra. Isto resulta do conceito de relação entre coisas que podem ser movidas no espaço e, portanto, assegura a modalidade de movimento na Mecânica como *necessária*.

Como vimos, o método de “construção metafísica” permite a “aplicação” da metafísica geral resultante da CRP ao conceito de matéria e, assim, torna possível a metafísica particular da natureza desenvolvida em PMCN. De acordo com esta “aplicação”, os princípios transcendentais da CRP fundam as bases para a “construção” dos princípios metafísicos da obra PMCN e, conseqüentemente, para a ciência da natureza.

Considerações Finais

O método de construção metafísica desempenha um papel central nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* de Kant, na medida em que possibilita a metafísica particular da natureza através da “aplicação” da metafísica geral resultante da CRP ao conceito de “matéria em geral”. Para a compreensão da “construção metafísica”, é importante destacar o aspecto que a difere da “construção matemática”: enquanto a “construção matemática” consiste na produção de uma intuição pura de acordo com um conceito; a “construção metafísica”, por sua vez, consiste na produção de conceitos para a representação de um objeto particular conforme as leis universais do pensamento. O argumento principal deste trabalho sustenta que os princípios transcendentais da CRP (Axiomas, Antecipações, Analogias e Postulados) estabelecem as bases *a priori* para a “construção” dos princípios metafísicos (Foronomia, Dinâmica, Mecânica e Fenomenologia) e, portanto, para a ciência da natureza.

Referências Bibliográficas

FRIEDMAN, M. *Kant and the exact sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

KANT, I. (1781 e 1787) *Crítica da razão pura* (ed. A e B). Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. (1783) *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2008.

_____. (1786) *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1990.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 3ª ed. rev. Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. As duas metafísicas de Kant. In: *Kant e-Prints*, Campinas, v. 2, n. 5, 2003, p. 1-10.

PLAASS, P. (1965) *Kants Theorie der Naturwissenschaft: Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants 'Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft'*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; disponível na tradução em inglês, *Kant's Theory of Natural Science*. A. Miller and M. Miller (tradutores). Dordrecht: Kluwer Academic, 1994.

MILLER, A. e M. Translation, Alalytic Introduction and Comentary. In: *Kant's Theory of Natural Science*. P. Plaass. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994.

WATKINS, E. (org.). *Kant and the Sciences*. New York: Oxford University Press, 2001.

_____. Kant's Philosophy of Science. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/kant-science/>

WESTPHAL, K. Kant's Dynamic Constructions. In: *Journal of Philosophical Research*, 1995, p. 381-429. Disponível em: <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/658135/KRW-1995-Kants-Dynamic-Constructions-JPRpp.pdf>

A LEITURA DE ORTEGA SOBRE O FUNDAMENTO DA MORAL KANTIANA

*Edson Ferreira da Costa*¹

Herdeiro do pensamento heraclítico², Ortega compreende a realidade como uma constituição relacional entre o eu e a circunstância. Ser é sempre situar-se numa circunstância. Para o autor, a vida é a relação do homem com o seu entorno num contínuo que fazer. Esta forma de pensar tem como pano de fundo a superação da subjetividade kantiana³, que se constitui mediante a cisão entre o sujeito cognoscente e a realidade fenomênica.

Jaguaribe (1982) considera sistemático o pensamento orteguiano porque como Hegel, embora em diferentes termos, tinha uma visão global da realidade e considerava que só se pode entendê-la a partir do todo. No entanto, o pensamento orteguiano é sistêmico, mas não forma um sistema como ocorre com o idealismo absoluto de Hegel. A realidade não pode ser vista no seu entendimento distinto da subjetividade, a qual ele vai chamar de *yo* (eu), nem o mundo ou *circunstância* pode ser compreendido separado do sujeito, mas sim, na coexistência de ambos, eu e mundo, o “sujeito afrontando o mundo, e o mundo pressionando sua consciência” (JAGUARIBE, 1982, p. 9). Assim como o planeta, a vida é marcada por um sistema que liga todos os seres ao seu entorno:

O sistema planetário não é um sistema de coisas, neste caso, de planetas: antes de idear-se o sistema planetário não havia planetas. É um sistema de movimentos;

¹ Bolsista CAPES 2009.02. E-mail: edsonferreiradacosta@gmail.com

² A realidade para Ortega define-se no movimento, numa linguagem heraclítica, no *devoir*. Sua ontologia implica sempre relação. Tudo faz parte do contato entre o homem e o mundo, e a compreensão da realidade parte da vida, realidade considerada por Ortega como radical, fonte de compreensão de todas as outras. No parecer de Ortega, segundo Kujawski (1994, p. 60), “[...] para falar, portanto, do ser-homem temos que elaborar um conceito não eleático do ser, da mesma forma que foi elaborada uma geometria não euclidiana. É chegada a hora de Heráclito produzir sua grande colheita”. Complementa o comentador que o homem é feito da substância do tempo, ou seja, de mudança, de alteridade, por isso não pode ser pensado eleaticamente.

³ O homem moderno é marcado pela dúvida no mundo, diferente do homem antigo. “A alma aristotélica é de tal modo uma entidade semi-corporal que fica encarregada o mesmo de pensar que de fazer vegetar a carne. Isto revela que o pensar não está aí visto desde dentro, senão, como um fato cósmico igual ao movimento dos corpos” (ORTEGA Y GASSET *O.C.* v. IV, 1951, p. 36). Ortega falando do idealismo alemão afirma que o alemão pensa bem distinto do homem grego, pois não conhece senão a si mesmo, projetando o seu eu, *yo*, no próximo, fazendo dele um falso tu, um *alter ego*. A realidade passa a ser compreendida na modernidade exclusivamente a partir da subjetividade.

consequentemente, de relações: o ser de cada planeta é determinado, dentro do conjunto de relações, como determinamos um ponto numa quadrícula. Sem os demais planetas, pois, não é possível o planeta Terra; e vice-versa, cada elemento do sistema necessita de todos os demais: é a relação mútua entre os outros. Segundo isto, a essência de cada coisa resolve-se em puras relações. Não é outro o sentido mais profundo da evolução desde o Renascimento até agora: dissolução da categoria de substância na categoria de relação (ORTEGA y GASSET, *O.C.*, V I, 1951, p. 481).

A proposta filosófica de Ortega representa, no entender de Jaguaribe (1982), um esforço para superar as barreiras do idealismo kantiano⁴ sem recair no realismo ingênuo. O realismo, para o filósofo, se apoia no preconceito arbitrário de supor que as coisas constituem a realidade e a esgotam, enquanto o idealismo confunde a parte com o todo, pondo a razão como princípio absoluto na compreensão e constituição da realidade. A filosofia moderna da subjetividade, para Oliveira (1993, p. 74), “permanece no nível de uma diferença fundamental: a diferença da contraposição entre o sujeito e o objeto. Nessa perspectiva o pensamento é apenas subjetivo, o pensamento sobre a coisa e não autorrevelação da coisa em suas múltiplas determinações”. É ancorada numa subjetividade abstrata que a Modernidade se constitui principalmente em Kant, o qual cria seu sistema filosófico centrado num modelo de razão isenta das influências sensíveis que possibilitará uma realidade fundada na racionalidade. Ortega (ORTEGA Y GASSET. *O.C.*, vol. IV, 1951, p. 38) afirma que “a subjetividade de Kant é incompatível com toda outra realidade: ela é o todo”. Esta concepção representará a base do idealismo moderno⁵, do qual Ortega sofrerá influência no início de sua formação filosófica, mas que romperá⁶ alguns anos mais tarde, chegando a afirmar que durante dez anos o

⁴ Kant representa juntamente com Descartes a base do pensamento moderno. Em ambos, o sujeito é visto a partir de si mesmo, de sua capacidade reflexiva frente ao mundo fenomênico que sofre as interferências da razão humana. O idealismo Kantiano “supõe [...] que o espírito intervém ativamente na elaboração do conhecimento e que o real, para nós, é resultado de uma construção. O objeto, tal como conhecemos, é, em parte, obra nossa e, por conseguinte, podemos conhecer a priori, em relação a todo objeto, as características que ele recebe de nossa própria faculdade cognitiva” (PASCAL, 2008, p. 36-37).

⁵ Doutrina filosófica que sustenta o primado da autoconsciência que se erige a partir da descoberta da subjetividade abstrata, iniciando com Descartes com a descoberta do cogito, *penso logo existo*, tendo sua explicação plena, segundo Oliveira (1993), em Kant, Fichte e Schelling.

⁶ O pensamento orteguiano sofre em seu primeiro momento influência de dois representantes do neokantismo da escola de Marburgo, Hermann Cohen e Paul Natorp. Partindo do diagnóstico da geração espanhola de 98, Ortega busca superar os problemas internos da Espanha, principalmente a falta de objetividade nas ações culturais e políticas do seu país, estando aquém do desenvolvimento ocorrido em todo o resto da Europa do século XIX. Ortega encontra no ideal kantiano, de um desenvolvimento cosmopolita via valores objetivados universalmente, a

pensamento kantiano foi sua casa e sua prisão, e que se libertou com muito esforço, escapando do seu “influxo atmosférico”.

O problema fundamental para Ortega em relação a Kant é que ele não tem uma preocupação com a ontologia, ao contrário, “com audaz radicalismo desaloja da metafísica todos os problemas da realidade ou ontológicos e retém exclusivamente o problema do conhecimento. Não importa saber, senão saber se sabe” (Idem, p. 27), caindo numa particularidade que consiste em levar de forma extrema uma despreocupação pelo universo. “A filosofia moderna adquire em Kant sua franca fisionomia ao converter-se em mera ciência do conhecimento” (Ibid., p. 28), retratando a realidade como espelho da subjetividade, visto que “o contato com a realidade exterior não será nunca, em rigor, contato imediato, evidência, senão um artifício, uma construção mental precária e sem firme equilíbrio” (Ibid., p. 35). A *Crítica da Razão Pura* (1781) de Kant é, para Ortega (1951), a história gloriosa de um eu⁷ solitário que batalha para conseguir a companhia do mundo e de outros eu’s, e o meio encontrado para tal fim é criar a realidade dentro de si, isto é, o subjetivismo: “[...] destino misterioso em virtude do qual um sujeito o primeiro e mais evidente que encontra no mundo é a si mesmo” (Idem).

Neste sentido, o idealismo kantiano mostra-se incompetente para o conhecimento das questões históricas e humanas, por partir de um modelo de razão pura. Ortega (1951) rejeita essa forma de idealismo, pois este corresponde a toda teoria metafísica, donde se começa a afirmar que à consciência só são dados seus estados subjetivos ou ‘ideais’. Em tal caso, os objetos só têm realidade enquanto são idealizados pelo sujeito individual ou abstrato. Portanto, o idealismo kantiano, transcendental, “é a doutrina segundo a qual todo objeto de conhecimento é determinado a priori pela própria natureza de nossa faculdade de conhecer” (PASCAL, 2008, p. 45).

A lógica de Kant culmina, para Ortega, em sua ética do dever ser. O agir será bom se este refletir logicamente os princípios postos pela subjetividade. “A moral não pode ser extraída da experiência, pois seu objeto é o ideal, e não o real, o que deve ser, e não o que é” (Idem, p. 125). A espontaneidade que faz

solução para resolver o problema do subjetivismo e do particularismo espanhol. Sánchez (1993) ressalta que o Ortega neokantiano propunha um homem produtor de cultura, realizador de formas ideais, um indivíduo humano empenhado na construção de uma cultura válida para toda a humanidade. No entanto, Ortega vai descobrir que o indivíduo moderno de Kant é uma abstração, e que o racionalismo se esqueceu do homem concreto, situacional. O distanciamento do neokantismo aparece publicamente em 1914, ao lançar seu primeiro livro *Meditaciones del Quijote*, defendendo a partir de então a ideia do indivíduo circunstanciado.

⁷ O eu, *yo*, para o alemão é a consciência, e, segundo Abbagnano (2007, p. 217), “o significado que esse termo tem na filosofia moderna e contemporânea [...] é o de uma relação da alma consigo mesma, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível”. O eu orteguiano já aparece como aberto à sua circunstância, não tendo como compreendê-lo separado do que o circunda.

parte da vida fica suprimida pelo imperativo da razão. Tudo que não é racional passa a ser visto no entender do filósofo como uma “infra-vida”. Explica:

Como a percepção da moral deve ser paralisada, examinada, e somente será honesta quando a razão reflexiva tiver dado seu visto de bom, elevando-a ao rigor do dever. Uma mesma ação será mal se é desejada espontaneamente por ela, e boa quando a reflexão tiver investido com a forma ou uniforme do ‘dever’ (ORTEGA Y GASSET. *O.C.*, v. IV, 1951, p. 42).

Refletindo sobre o primado do dever ser kantiano, Ortega reforça sua crítica à crença excessiva no poder da razão que ganha força no ocidente desde o iluminismo. A atitude desenvolvida pelo racionalismo é imperativa. O imperativo categórico impõe-se pelo espírito que projeta sobre o mundo a estrutura racional. Este ponto é para Ortega um suposto capricho e uma peculiar cegueira do racionalismo que consiste em não querer ver as irracionalidades que suscita por todos os lados o uso puro da razão mesma. A suposta arbitrariedade que caracteriza o racionalismo é crer que as coisas – reais ou ideais – se comportam como nossas ideias. Esta é uma grande confusão, a grande frivolidade de todo racionalismo.

O uso ilimitado da razão feita pelos racionalistas é considerado por Ortega como sendo um excesso. No pensamento grego já é possível perceber a objetividade da razão, principalmente em Aristóteles que fala da mutabilidade das coisas, porém, para o Estagirita, a razão aparece como o elemento capaz de formular uma objetividade, chegar à substância da coisa que subjacente às mudanças permanece imutável. A busca aristotélica é pelo invariável que há na realidade. Kujawski contrapõe a visão aristotélica ao que se passa na Modernidade:

Essa razão presa ao idêntico e invariável domina a Antiguidade, penetra a Idade Média e culmina na chamada razão matemática dos racionalistas do século XVII (Descartes, Espinosa, Leibniz), elaborando a moderna ciência da natureza (Galileu, Newton) e sublimando-se na *razão pura* de Kant. Mas é o conhecimento do homem e das ciências humanas que essa razão pura, ou físico-matemática, encontra seu limite. A razão pura, instrumento excelente para conhecer a natureza, os entes dotados de ser fixo e invariável, revela-se inadequada para captar a realidade ondulante e temporal da vida humana. Porque o homem não tem natureza, ele tem história. Não é seu corpo, nem sua alma, e sim o que ele faz com eles; e o que faz agora não fez ontem, nem fará amanhã. Por isso o homem não tem identidade, nem estabilidade, nem invariabilidade (1994, p. 60).

Os grandes temas da história e da vida que irromperam o cenário filosófico com as obras de Nietzsche, Bergson e Dilthey convenceram Ortega da insuficiência do racionalismo clássico e logicista para tratar os problemas do homem e da história. A incompetência do racionalismo clássico nasce da pretensão de ampliar a estes temas os conceitos e os instrumentos lógicos da razão físico-matemática. Com a razão vital Ortega não só pretende fazer compreensível a história e a realidade humana, mas prioritariamente dar o verdadeiro sentido da razão para a vida, enaltecendo-a na sua função iluminadora do viver, pois “nem tudo é pensamento, porém sem ele não possuímos nada em plenitude” (ORTEGA y GASSET, *O.C.* 1966, v. I, p. 354).

Na obra *Meditación del Quijote* (1914), Ortega afirma que o homem é com sua circunstância e para continuar existindo carece salvá-la, ou seja, compreendê-la. Esta segunda afirmação assegura a contemporaneidade de Ortega com a Modernidade. Para ele, a razão continua exercendo sua função, no entanto, esta razão deve ser alargada, possibilitando compreender a vida, o cotidiano, não sendo apenas objeto de fundamentação dos sistemas filosóficos. A crítica orteguiana funda-se no modelo de racionalidade posta como fundamento único na compreensão do humano. Não é pretensão sua criticar a razão em suprimento da vida, pois ambas em Ortega não se excluem. Distinto de Nietzsche⁸, não faz uma crítica dirigida à razão, no intuito de negar a conquista da racionalidade moderna. O que ele combate através do seu *raciovitalismo* é a centralidade excessiva da racionalidade.

O movimento feito por Ortega para superar a lacuna entre razão e realidade aparece no desenvolvimento da doutrina da razão vital. O *raciovitalismo* é uma tentativa filosófica orteguiana de superar o irracionalismo que leva ao vitalismo, assim como corrigir a miopia intelectual representada pelo racionalismo. A crítica feita por Ortega a essas duas formas de pensamento não significa desconsiderar as contribuições que ambas deram para a reflexão filosófica. O *raciovitalismo* é uma forma de juntar o que essas teorias têm de fundamentais para refletir sobre a vida humana. Não é possível pensar a vida partindo de concepções herméticas que considerem como absoluto o primado da natureza ou da razão. Partir deste ponto significa comprometer a reflexão, visto que a vida é dinâmica e relacional. Ortega une duas perspectivas: a vida e a razão. A vida como um dado, como realidade radical que diz respeito ao sujeito na sua singularidade e a razão como o esforço humano de compreender a realidade, o modo de conhecer a si e o mundo.

⁸ Na interpretação de Oliveira (1993, p. 75), Nietzsche não faz “[...] uma crítica dirigida contra os males da modernidade a partir de seus valores mesmos, o que se emboca, em última análise, numa rejeição da modernidade enquanto tal, entendida como perda de sentido, esvaziamento, esterilização dos valores fundamentais da existência pela racionalidade”.

Ortega entende que a vida funciona como razão, e não distinta dela. A reflexão feita a partir da razão vital é que a razão é posta como um elemento da vida que possibilita o homem conhecer a realidade naquilo que ele consegue perceber e não no que ela tem de essencial. A sensibilidade e o pensamento não se excluem, mas pelo contrário, andam mesclados. Escreve Kujawski:

Para Ortega, viver é já entender. Viver é constantemente ver-se vivendo. A vida humana ganha transparência consigo mesma nesse ver-se vivendo, de modo a dar conta da sucessão de seus passos e da direção que assumem. A transparência da vida consigo mesma ilumina por dentro, e isso é entender. Entender uma coisa na acepção mais primária e radical, significa ver como ela funciona dentro da minha vida em movimento. A razão vital é a vida mesmo funcionando como razão (1994, p. 2).

Jaguaribe (1982) vai denominar a razão vital de *logos* concreto. É a razão que acontece junto com a vida, não se reduzindo uma forma pura e abstrata da realidade, reforçando a ideia de ser o raciovitalismo uma tentativa orteguiana de superar o idealismo kantiano sem recair no realismo ingênuo. A realidade é, para Ortega, a coexistência do eu e do mundo. Conclui Ortega que razão vital é uma e mesma coisa que o viver. “Porque eu não vivo sem decidir o que vou ser, e não decido o que vou ser sem medir o que faço e o que me acontece, com o argumento da minha vida em processo” (KUJAWSKI, 1994, p. 63).

Em sua obra *História como um sistema*, Ortega aponta como problemático o pensar sobre a vida humana a partir do modelo de razão instaurado na Modernidade, a razão físico matemática. A preocupação deste modelo de racionalidade se expressa na busca de mensurar o real, entendendo-o como possível de ser apreendido em conceitos. A crítica orteguiana surge quando esta forma de pensar é transferida para a compreensão do humano. A vida enquanto drama não pode ser pensada dentro de um modelo puramente objetivo, pois o drama já implica na ausência de uma certeza dos acontecimentos. Esta reflexão acompanha uma pergunta fundamental: o que é o homem? Responde Ortega:

O homem não é seu corpo, que é uma coisa, nem sua alma, psique, consciência ou espírito, que é também uma coisa. O homem não é nenhuma, senão um drama – sua vida, um puro e universal acontecimento que acontece em cada qual e que em cada um não é, por sua vez, senão acontecimento (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 42).

Não há uma certeza absoluta na definição da vida humana, sendo inviável determiná-la conceitualmente. A vida aparece ao homem como radical, que acontece sempre em primeira pessoa. Isto corresponde à razão vital, que se baseia na perspectiva de que a vida é acontecimento, e como tal, o homem orienta o seu existir, reconhecendo a realidade e interferindo nela.

Afirma Ortega (1982, p. 36) que “o humano escapa a razão física assim como a água escapa por uma peneira”. Tal metáfora reforça a ideia de que o homem não se reduz a dimensão conceitual, e como acontecimento sua vida ultrapassa o campo da objetividade. Diante da circunstância é dada ao homem a possibilidade de escolher sempre algo. Portanto, “a vida humana pelo que pode ver não é uma coisa, não tem uma natureza, e, por conseguinte, é necessário decidir-se a pensá-la por categorias, por conceitos radicalmente diferentes dos que nos são esclarecidos pelos fenômenos da matéria” (Idem).

Ortega entende que “o racionalismo concebe o viver como o eu existindo dentro do indivíduo, flutuando no oceano de suas próprias ideias, sem ter que contar com nada mais que com elas mesmas” (ORTEGA y GASSET, 1981, p. 54). Ao entender que a vida não se reduz à matéria, Ortega aponta para a historicidade da existência humana. Aqui deve centrar o corte conceitual feito pelo filósofo em relação ao racionalismo. A compreensão do humano somente é possível a partir da circunstancialidade. Segundo Jaguaribe (1982), através da vida, Ortega integra o eu e a circunstância. Ortega segue uma tradição que entende o eu no mundo, historicizado⁹. O real não é mais visto como reprodução mental, mas como consequência da relação entre subjetividade e mundo. Carvalho (2002) evidencia que é a noção de circunstância que Ortega tece para vincular o eu com o que está a sua volta, certo que a razão vital é sempre uma razão circunstanciada, ou seja, o homem é sempre capaz de orientar as suas escolhas.

Para Ortega, a vida humana possui características que a diferencia do conceito de vida desenvolvido pelos biólogos¹⁰: a vida é pessoal, o homem age sempre em uma determinada circunstância, a circunstância oferece ao homem diversas possibilidades, e a vida é intransferível. A circunstancialidade aparece no *raciovitalismo* porque a vida só pode ser entendida enquanto em relação com

⁹ Heidegger desenvolve o conceito de ser-aí, construindo uma filosofia que parte do existente concreto. Ao homem “não lhe foi fornecida a razão de sua entrada no mundo, cabendo-lhe elaborar o sentido de sua existência no contato que passa a estabelecer com os outros depois que dá conta de sua condição. Esse sentimento de se encontrar com um ser por fazer é a facticidade. A transcendência exprime o caráter incluso desse empreendimento, que somente subsiste, devido o processo contínuo de superação de si. O homem está possuído por esse desafio de chegar ao ponto que projeta, de antecipar uma realidade que ainda não é presente, mas realiza seu projeto sem garantias, eis o principal de *Ser e tempo*, ou melhor, estamos buscando um poder-ser próprio do ser-aí, cuja possibilidade existencial resulte atestada pelo ser-aí mesmo” (Heidegger apud CARVALHO, 2002, p. 229).

¹⁰ A biologia define o humano dentro da categoria de ser vivo que apresenta características vitais semelhantes a outros seres presentes na natureza. Dentre as características comuns a todo ser vivo, destacam-se as seguintes: o nascimento, o metabolismo (crescimento, nutrição e assimilação de energia externa), a reprodução, a evolução e a capacidade de adaptação ao meio. O que caracteriza, no entanto, a vida biológica é a parte orgânica em que todas essas características funcionam de forma interdependente.

uma circunstância. A radicalidade da vida para o homem não é, pois, a de qualquer vida, senão a vida de quem tem consciência para dar conta e razão a ela.

O *raciovitalismo* orteguiano compreende uma síntese entre o vitalismo e o racionalismo. Em vista de superar o extremismo existente nestas duas correntes de pensamento, Ortega insere na reflexão filosófica a noção de razão vital. A existência humana parte da vida, sendo esta que possibilita toda e qualquer experiência, no entanto esta vida possui como conteúdo fundamental a razão. Por ela, a vida pode ser entendida enquanto capacidade de escolha e objeto de estudo. A tese orteguiana não vai contra a razão, visto que não admite outro modo de conhecimento teórico que este: vai somente contra o racionalismo.

No entanto, Ortega faz uma inversão no pensamento moderno cartesiano, não é a razão que garante o existir, mas ela é possível porque existe um ser que vive. A vida para Ortega é a fonte do pensar, certo que o homem pensa porque vive. Distinto dos seres da natureza, o homem cria, através do pensamento, meios para continuar existindo. O pensamento forja no homem a possibilidade de reconhecer o seu entorno, sendo a fonte de sentido da ação humana, pois o seu agir é antecedido por uma prévia contemplação a qual corresponde à teoria. Cita Ortega:

Não vivemos para pensar, senão ao contrário: pensamos para poder viver. Este é um ponto capital em que, a meu juízo, urge opor-se radicalmente a toda a tradição filosófica e resolver-se a negar que o pensamento, em qualquer sentido suficiente do vocábulo, foi dado ao homem de uma vez para sempre, de sorte que o encontra, sem mais, a sua disposição, como uma faculdade ou potência perfeita, pronta a ser usada e posta em exercício, como foi dado ao pássaro o voo e ao peixe a natação (ORTEGA y GASSET, 1981, p. 31).

A tentativa de Ortega é tirar a razão do espaço da abstração e colocá-la como condição necessária do existir humano que carece constantemente do exercício da liberdade individual, tendo o homem que escolher sempre o que fazer, e isso acontece devido à sua capacidade cognitiva de compreensão. A razão não só é capaz de conhecer a história e o homem, senão que é algo mais que um instrumento do conhecimento teórico. A vida nos é unicamente atividade cognitiva, senão problematidade, programa, necessidade perpétua de decidir-se. A razão ilumina a ação. A razão está na vida. É a vida mesma. Segundo Ortega, o pensamento é uma função vital como a digestão ou a circulação do sangue. Por isso, a vida funciona com tudo que envolve o aparato cognitivo como razão, entendimento, memória e imaginação, e como ele o homem vai se definindo enquanto tal através de suas escolhas na superação das limitações impostas pela circunstância.

A razão, para Ortega, não é apenas um aparato conceitual capaz de possibilitar a compreensão de um determinado objeto, mas é um elemento constitutivo do humano. Na sua compreensão considera que a razão é uma função que nos integra com a realidade, capaz de operar tanto no concreto e singular de cada situação como no universal e abstrato. O conhecimento teórico é um aspecto da capacidade cognitiva do humano, e este não se encerra totalmente nele. Antes de tudo para Ortega, viver é entender. A vida está em sua totalidade impregnada de razão. O primário é saber a que ater-se. Nossa ação fica em suspenso, quando nos falta a interpretação. A função da razão consiste em integrar o indivíduo na totalidade. Nele radica o racional do ato vital, conclui-se então que a vida é o órgão da compreensão.

A razão sem a qual não é possível a vida; a razão que é a vida em sua função de apreender a realidade. Se a realidade radical é a vida, a metafísica pretende encontrar a certeza radical acerca dessa realidade, seu método, isto é, o método em que consiste, o caminho efetivo para apreender, possuir e dominar essa realidade enquanto realidade – portanto, enquanto a encontro e me encontro com ela, vivendo – esse método não pode ser outro que a razão vital (MARÍAS, 1966, p. 272).

O método utilizado por Ortega no raciovitalismo é a narração. A vida só pode ser compreendida dentro de uma perspectiva narrativa, visto que vida é a de cada um e este cada um está sempre numa circunstância, numa realidade particular. A razão vital, portanto, é singular ao sujeito que vive, e esta, é a pretensão de afirmar que a razão é capaz de funcionar no singular e concreto, imbricada na vida.

Isto significa que a realidade humana apresenta uma dupla vertente inseparável. A única vida real, a individual, é algo que acontece a mim, aqui e agora nestas circunstâncias precisas, e o modo de acesso a ela é *contá-la*; a forma de “enunciação” que a ela corresponde é o relato, a narração, e por isso a razão vital é uma razão narrativa. Mas, por outro lado, não posso contar ou narrar, não posso entender *minha* vida a não ser a partir de um esquema em que a estrutura da vida se manifesta (Idem, p. 273).

Distinto de pensadores como Dilthey¹¹, que se propôs a construir uma doutrina do saber histórico para compreender a vida desde a história, Ortega

¹¹ Carvalho (2002) afirma que se Ortega tivesse que escolher o mais importante dos filósofos do século XIX, escolheria Dilthey, por ter colocado a vida no centro da sua meditação, considerando que a compreensão do sujeito e das suas criações é essencial para desvendar o conhecimento histórico e este, por sua vez, revela a realidade básica da investigação que é a vida. Complementa o autor que para Dilthey o estudo do homem parte sempre das suas

parte da vida mesma enquanto um dado biológico e ontológico para assim pensar a história. A vida e a história têm como função essencial a razão que segundo a doutrina raciovitalista de Ortega compreende a razão histórica porque a vida é essencialmente histórica. A vida tem um conteúdo que escapa os pressupostos formais por se tratar de um conteúdo contingente e circunstanciado.

Os filósofos modernos, a partir de Descartes, alimentaram a crença no poder absoluto da razão de compreender toda e qualquer realidade. Assim como era possível compreender a natureza e dominar o mundo pela razão, também se acreditou que era possível conhecer o homem mediante os esquemas da razão formal. O fracasso desse modelo de racionalidade se encontra quando ela busca compreender o humano dentro das categorias aplicáveis às coisas. Ortega, em boa parte de sua obra, anuncia esta lacuna existente no pensamento moderno, visto que as ciências físico-matemáticas podem explicar o mundo físico porque o esquema filosófico que utiliza para entendê-lo não diverge do objeto, pois o mundo físico é o mundo dos fatos onde se identifica substâncias e natureza. No entanto, o mundo humano é bem distinto do mundo natural, nele não há fixidez capaz de ser apreendida em conceitos objetivos, mas o que define o homem é a sua condição de vazio ontológico, chegando a afirmar que o homem não tem natureza, mas história. Dito de uma forma mais orteguiana, a natureza do homem é ser história. Portanto, para Mariás (1966, p. 277),

A teoria da vida humana, com efeito, estuda a estrutura do viver, mais imediatamente do meu viver, e por necessidade intrínseca, mas secundária, da vida humana “em geral”. Começa, pois, em certo sentido, comigo; fala de coisas que me acontecem, do eu, da circunstância, do fazer, da insegurança e da certeza, do naufrágio, do tempo e da história, da autenticidade, dos estilos vitais, do ensimesmamento ou da alteração, das crenças e das ideias, talvez da angústia e até, se quiser, da náusea e do asco, quem sabe também da felicidade.

Somente uma razão que parta dessa condição histórica do homem é capaz de compreendê-lo, de refletir sobre ele e sobre tudo o que fala da sua vida. Destarte o caminho para a compreensão do humano não passa pela irracionalidade, mas pela compreensão da razão na relação com a vida. É necessário um modelo de razão que permita o entendimento da realidade humana no seu desdobramento concreto. A inadequação da razão pura na compreensão do humano apresenta-se mediante a pretensão de totalidade que ela porta, não dando conta de captar o homem na sua singularidade, nas suas realizações históricas. Isto é que marca a diferença de Ortega para Kant, pois a

manifestações no mundo.

diferença básica, na leitura de Carvalho (2004, p. 112), “está, pois, na possibilidade anunciada por Kant de se chegar a um princípio sem influência dos sentimentos e afetos, e não na sua aplicação às situações do dia-a-dia”.

Ortega propõe a razão histórica dado que o homem vai se definindo ao longo da vida. Marías (1966, 273) afirma que “só é possível minha vida, por conseguinte, quando entendida como "vida", isto é, quando dou razão dela. Viver é dar razão, e só se dar razão de algo vivendo, isto é, fazendo-o funcionar realmente no âmbito ou área da minha vida”. A razão deve se pautar numa metodologia que estude a biografia dos indivíduos concretos, as gerações e seus conflitos assim como o programa vital, a vocação e o destino dos indivíduos. Uma proposta de universalização da razão, de princípios racionais como propõe a moral kantiana torna-se inviável, posto que o indivíduo deve ser visto em sua singularidade, dado que a vida acontece sempre numa dimensão única, a minha vida, a vida de cada homem.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CARVALHO, José Maurício de. *Introdução à Filosofia da razão vital e Ortega y Gasset*. Londrina: Edições Cefi, 2002.

_____. (org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 1981.

_____. *Kant. Obras Completas*. 2ª ed. v. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1951.

_____. *Meditações do Quixote* – comentário por Julián Marías. Tradução de Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

_____. *História como Sistema; Mirabeau ou o Político*. Tradução de Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Prólogo Hélio Jaguaribe. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

KANT, Emmanuel. *A crítica da razão prática*. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil S.A. 1959.

KUJAWSKI, Gilberto de Melo. *Ortega y Gasset – A aventura da razão vital e Ortega y Gasset*. São Paulo: Moderna, 1994.

MARÍAS, Julián. *Biografia da Filosofia e Ideia da metafísica*. Tradução de Diva R. de Toledo Piza. São Paulo, 1966.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. São Paulo: Vozes, 2008.

HANNAH ARENDT EM DIÁLOGO COM KANT: O MAL É RADICAL OU BANAL?

*Elivanda de Oliveira Silva*¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo refletir sobre o conceito de mal a partir das contribuições filosóficas de dois grandes pensadores: Immanuel Kant e Hannah Arendt. Segundo Kant, o mal deve ser compreendido como uma propensão natural do homem em atender seus apetites ou um desrespeito à lei moral, que deixa de ser tomada para si como um dever. Em Hannah Arendt, a chave de compreensão sobre o mal deve ser pensada a partir da reflexão do Totalitarismo, e do que a autora denomina de *vazio de pensamento*. Partindo desse quadro teórico, duas inquietações norteiam o presente artigo: Em que sentido podemos dizer que o mal se enraíza na natureza humana? Como explicar, levando em consideração o ponto de vista de Arendt, que o mal é banal?

Kant: o conceito de mal radical

O conceito de *mal radical*, tal como Kant o concebe na obra *A religião nos limites da simples razão*, está relacionado ao problema da liberdade e, particularmente, ao que ele julga ser uma predisposição natural do homem a inclinar-se e ceder a seus apetites. Nas suas considerações sobre a moral ou uma religião moral, aparece a análise de um mal inerente à natureza humana.

Quando Kant afirma que há uma disposição natural para o mal no homem, ele está se referindo ao fato de que, para o uso de sua liberdade, o homem admite uma máxima fornecida a si mesmo pelo arbítrio. Entretanto, a qualidade boa ou má adotada será determinada por um princípio insondável e universal. É nessa perspectiva que, em Kant, deve-se falar em raiz, em radicalidade e não em superficialidade e banalização do mal. Nesta esteira argumentativa, Odílio Aguiar salienta:

Da capacidade humana para a liberdade emerge a potência para a positividade do mal: o mal radical. Esse mal foi considerado radical porque ele não é explicável a partir da maldade. De alguma forma ele nasce e atinge a essência mesmo do homem: a liberdade espiritual. O mal, assim, é positividade na medida em que implica resistência consciente ao bem. Essa tematização supera

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: elivandaos@gmail.com Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

uma linha de raciocínio também proveniente de Kant, na qual se associa o mal à instrumentalização do homem, o uso do homem como meio e não como fim em si mesmo. Daí sua radicalidade; mais do que meio, o mal radical implica a destruição da humanidade do homem.²

Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant sugere que pensemos o mal a partir da relação entre *Autonomia* e *Heteronomia*. O autor sustenta que uma vontade é livre e autônoma, na medida em que é determinada pelo princípio moral, como forma do querer, e é não-livre quando é determinada por algo que lhe é externo (desejos, apetites, inclinações naturais).

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em *qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*.³

Por conseguinte, quando o homem aceita a determinação vinda de fora, ele está eliminando sua boa vontade, uma vez que “é absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto, quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, não pode nunca se contradizer”⁴. Uma vontade boa, a princípio, deveria acatar as máximas da lei moral. Assim, “chama-se [...] mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrária à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más”⁵. Nessa perspectiva e, levando em consideração a *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, poderíamos afirmar que ações livres seriam exclusivamente aquelas decorrentes de máximas que estão em conformidade com a lei moral, que Kant elaborou na forma de um imperativo categórico: “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”⁶.

O mal moral é sempre definido, portanto, por uma relação de resistência à lei moral. O mal moral age contra o bem moral. Assim, para seguir na moralidade, não basta desenvolver o princípio do bem em nós (respeito pela lei), mas, também, combater uma causa antagonista do mal em nós. É precisamente no ataque à disposição para o bem, que reside o mal radical.

² AGUIAR, O. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 264.

³ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 59.

⁴ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 80.

⁵ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 26.

⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 59.

O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral; e, se nenhum outro móbil atuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, isto é, seria moralmente bom.⁷

Nesse sentido, nem a sensibilidade pode ser tomada como fundamento do mal no homem, uma vez que faria desse um simples animal; nem tampouco uma razão desprovida da lei moral, uma razão maligna, uma vontade absolutamente diabólica, porque, assim, a oposição à própria lei se elevaria à móbil e faria do sujeito um ser diabólico.

O problema que se vislumbra de um princípio moral *a priori*, válido para todo ser racional como condição para a realização de uma ação moral, boa e justa é a tensão permanente em que o homem se encontra. Embora o ser humano, enquanto ser racional, dotado de inteligência, pertença ao mundo inteligível, por outro lado, este mesmo ser é marcado pela sua finitude e sensibilidade, pertence, também, ao mundo fenomênico. É este o dualismo kantiano: autonomia/heteronomia e razão prática/sensibilidade. Dada essa condição trágica do homem, como é possível um imperativo categórico incondicional e universal, que seja a fonte da nossa moralidade?

Hannah Arendt: do mal radical ao mal banal

A base de reflexão de Hannah Arendt sobre o mal é a experiência totalitária. Arendt conclui seus estudos sobre *As Origens do Totalitarismo* com uma referência explícita ao conceito kantiano de *mal radical*. Para Arendt, a existência de um *mal radical* surgiu em relação a uma estrutura de dominação que foi capaz de tornar o homem supérfluo. O Totalitarismo revelar-se-ia como um mal sem precedentes, no qual nada poderia explicá-lo:

Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos.⁸

Quando Arendt afirma que o mal é radical, ela quer nos esclarecer que o Totalitarismo, com sua ideologia de que tudo é possível, transformou os

⁷ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 42.

⁸ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 510.

homens em seres supérfluos, destituindo-os de todas as suas categorias humanas. Dizer que os homens tornaram-se supérfluos significa afirmar que eles tornaram-se meio, manobra, engrenagem de um movimento, o qual os tornou sem importância, que arrancou deles o sentimento de pertencer ao mundo; e que, portanto, buscou a todo custo transformá-los em animal pervertido, em uma coisa. Isso contraria a assertiva de Kant, a qual o homem deve ser visto como um fim em si mesmo, ou seja, o homem (pela sua grandeza e dignidade) não pode ser manipulado com vistas à realização de qualquer fim, principalmente, o da sua perversão.

O Totalitarismo, nessa perspectiva, isolou os homens do mundo, da realidade e do contato permanente com os outros. Assim, o Totalitarismo inaugura uma nova forma de governo que não procura se constituir a partir dos contatos humanos, mas da solidão dos indivíduos, inseridos em grupos humanos massificados. É isso que, para Arendt, não pode ser explicado por nenhum motivo compreensível e adquire uma radicalidade sem precedentes. Daí a conotação de *mal radical*.

Arendt se apropria do conceito kantiano de *mal radical* e o identifica com o que ela acredita ser um mal absoluto: a fabricação em massa de cadáveres vivos. Assim, o *mal radical*, em vez de ser uma propensão natural do homem em atender seus apetites ou um desrespeito à lei moral, que deixa de ser tomada para si como um dever, em vista de uma felicidade egoísta (tal como Kant pensou); este seria mais uma junção de vários elementos que se cristalizaram e deram forma a males impensáveis, como o extermínio programado de milhares de seres humanos.

Na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt reflete novamente sobre o mal. A investigação, agora, tem como ponto central o julgamento de Adolf Eichmann (1961), responsável pelo transporte de prisioneiros para os campos de concentração. O que, em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt chamou de *mal radical*, é agora chamado de *mal banal*. Essa mudança conceitual pode ser vislumbrada nas próprias reflexões arendtianas acerca do *mal radical*, esclarecidas por Nádia Souki:

Para Hannah Arendt, o mal radical, que apareceu no totalitarismo, transcende os limites do que foi definido por Kant como o mal radical, pois trata-se de “uma nova espécie de agir humano”, uma forma de violência que “vai além dos limites da própria solidariedade do pecado humano”, de “um mal absoluto porque não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis.”⁹

⁹ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 36.

O conceito de *mal banal*, em Arendt, busca evidenciar que os seres humanos podem realizar ações inimagináveis, do ponto de vista da destruição e extermínio, sem qualquer motivação maligna ou justificação plausível. Isso ocorre numa sociedade onde os homens perderam a capacidade de sentir, de cuidar do outro e do mundo, e se sentem solitários. Arendt usa a expressão *banalidade do mal* para designar “[...] o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente”¹⁰. Para Hannah Arendt, o mal não possui nem profundidade, nem dimensão demoníaca, e é essa a sua banalidade. Nesse sentido, a banalidade do mal se assemelha a um fungo, o qual cresce e se espalha como causa de si mesmo, sem nenhum tipo de raiz e atinge enormes contingentes de homens.

A mudança de terminologia de *mal radical* para *banalidade do mal*, realizada por Hannah Arendt, tem como finalidade designar um mal que é simplesmente banal, que pode ser praticado sem motivo algum. Não se trata de convicção ideológica ou sinal de malignidade. Eichmann não nutria nenhum ódio insano para com o povo judeu, não era um adepto fanático do antissemitismo. Eichmann era um homem normal. Um homem de “ideias muito positivas”:

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso.¹¹

Arendt verificou que não havia uma vontade má em Eichmann, “[...] ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo”¹². E esse “não se dar conta” dos seus atos não tem nenhuma relação com ignorância, mas com incapacidade de pensar: “Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira alguma idêntico à burrice – que o predis pôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época”¹³. Percebemos que a ausência do pensamento possibilita o surgimento de uma nova modalidade de homem: o “homem massa”, sem figura, sem semblante, sem vontade e ação, que não se importa em dotar de sentido a sua existência e a dos outros.

¹⁰ ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 145.

¹¹ ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 18.

¹² ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 310.

¹³ ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 311.

Disso resulta que a ausência de pensamento, ao proteger os indivíduos contra os perigos da investigação, ensina-os a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em determinada época para uma determinada sociedade – essa ausência induz ao conformismo. Essas são contingências que obrigam o homem à não-pensar e, ao mesmo tempo, a se submeter¹⁴.

Para Arendt, quando deixamos de pensar, perdemos a capacidade de decidir por nós próprios, de investigar sobre o certo e o errado, de manter um diálogo conosco e com os outros, porque o não-pensamento “[...] ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade”¹⁵. Essas regras são forjadas porque o homem deixa de ter acesso à realidade que é comum a todos. Eichmann foi incapaz de julgar os seus próprios atos, de deliberar sobre o certo e o errado, de fazer escolhas, uma vez que, o que encontramos nele, como bem identificou Hannah Arendt, foi um assombroso *vazio de pensamento*.

Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivessem entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os condicione contra ele? [...] Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade do pensar?¹⁶

Hannah Arendt analisa três proposições para compreendermos a relação que pode ser estabelecida entre o mal e a incapacidade de pensar. Primeiramente, ela afirma que a faculdade de pensamento é uma habilidade atribuída a todos, pois “[...] somos o que os homens sempre foram – seres pensantes”¹⁷. Nesse sentido, devemos “exigir” seu exercício por parte de todos os homens, entretanto, nem todos ativam sua faculdade de pensamento. A não ativação dessa faculdade, a qual Arendt denominou de *vazio de pensamento*, pode levar à perpetração do mal, cujo fundamento não se encontra em nenhuma convicção ideológica, mas somente em não se perguntar por que fazer o que se está fazendo. Segundo, a faculdade de pensamento não tem como produto resultados sólidos, portanto, “[...] não podemos esperar da atividade de pensar nenhuma proposição ou mandamento

¹⁴ SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 129.

¹⁵ ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 159.

¹⁶ ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 19-20.

¹⁷ ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 26.

moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova, e agora supostamente final, definição do que é bom e do que é mal”¹⁸. Terceiro, a atividade do pensamento, o parar para pensar, é uma atividade fora de ordem, não segue uma lógica racional, dedutiva, que impele os homens a agirem condicionados por uma única ideia. A ideologia do movimento totalitário é explicada como um único processo coerente, que é evidente por si mesmo, o que não se aplica a atividade do pensamento.

Arendt diz que, quando pensamos, ocorre um diálogo silencioso, porque por alguns instantes, nos deslocamos para fora do mundo das aparências, interrompemos todas as nossas atividades habituais e iniciamos um diálogo entre eu e eu mesmo: “em outras palavras, quando estou só, estou ‘comigo mesmo’, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um”¹⁹. Mas o pensamento, embora seja esse “estar só”, não é solidão, porque a solidão, embora ocorra quando estamos sozinhos, nos torna incapaz de dividirmo-nos em dois-em-um, de ficarmos em nossa companhia. Esse parar para pensar, esse encontro com o outro que habita em nós, nos possibilita o exercício da faculdade humana do pensamento.

Mas, embora todo ato de pensar seja concretizado quando se está a sós, no diálogo do dois-em-um, em um momento de suspensão temporária do mundo das aparências, que nos deixa perplexo, paralisados, não perdemos o contato com o mundo dos nossos semelhantes, uma vez que eles estão representados no eu com o qual estabelecemos o diálogo do pensamento, e principalmente, porque é com o contato com as outras pessoas que me reestabeleço novamente no mundo, volto a ser um e confirmo minha identidade.

O ato de pensar libera a faculdade de julgar, a qual Arendt determinou como a mais política das faculdades humanas. É a faculdade que manifesta, no mundo fenomênico, o resultado do que foi pensado. O juízo é a faculdade que julga particulares, dizendo “isto é bom”, “isto é ruim” ou “isto é belo”, “isto é feio”:

Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar.²⁰

¹⁸ ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 151.

¹⁹ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 528.

²⁰ ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009, p. 216.

A faculdade do juízo, tal como foi apresentada por Kant, é a capacidade que o homem dispõe para julgar particulares sem subsumi-los a regras gerais, mas não é igual à faculdade do pensar. Enquanto “[...] o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o juízo sempre envolve particulares e coisas que estão à mão”²¹. O juízo, que resulta do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensar, tornando-o manifesto no mundo das aparências. E o que é manifestado pelo pensamento não é o conhecimento, mas a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio; e isso, em alguns raros momentos, poderá, de fato, impedir catástrofes:

O pensamento – reflexão sobre o significado das coisas – é uma condição necessária, mas não suficiente para se resistir ao mal; e somente em sua relação como juízo ele pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, em contraposição ao conformismo de todos os tipos.²²

Eichmann, segundo Hannah Arendt, renunciou à capacidade humana de julgar e pensar, e ao fazê-lo, agiu como se fosse condicionado, uma vez que um exame detido das regras que o levaria a um momento de perplexidade, ao solitário diálogo sem som, que é próprio do pensamento, em nenhum momento foi realizado por ele. Seu desejo era apenas de ascensão profissional, entrar para a História; e isso em nada tinha a ver com pensamento ou com consciência. Bastava apenas ser um exímio funcionário e cumprir as ordens do *Führer* – a lei viva que imperava para todos. O cumprimento dessas ordens fez com que Eichmann deturpasse o imperativo categórico kantiano, alterando a universalidade da vontade, como o substrato da lei moral, pela vontade do *Führer*. É, nesse sentido, que Arendt chama atenção para a criação do “imperativo categórico do terceiro Reich”, cuja formalização seria: “Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove”²³.

Assim, a renúncia à faculdade de julgar e a obediência cega aos mandamentos do *Führer* levaram Eichmann a agir como mera correia de transmissão de uma lógica assassina sistemática. Ao renunciar a sua capacidade de julgar, Eichmann despojou-se da condição de ser dotado de subjetividade e responsabilidade, condição que lhe possibilitaria o descondicional e, assim dizer: “não, isso eu não posso”.

Não se trata aqui de maldade ou bondade, e tão pouco de inteligência ou burrice. Quem não conhece a

²¹ ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 167.

²² SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 129.

²³ ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 153.

interação entre mim e mim mesmo (na qual se examina o que se diz e se faz) não se incomodará em contradizer-se, e isso significa que jamais será capaz de explicar o que diz ou faz, ou mesmo desejará fazê-lo; tampouco se importará em cometer qualquer crime, uma vez que está certo de que ele será esquecido no minuto seguinte.²⁴

O *mal banal* é perpetrado por seres humanos que estão desprovidos da capacidade de discernimento, os quais condicionados por determinadas situações, rejeitam julgar o que fazem e o que está acontecendo ao seu redor. A *banalidade do mal* tem como objetivo eliminar a diversidade humana, ou seja, procura determinar que tipo de homem merece habitar a Terra. Assim, no nosso entendimento, seguindo o fio condutor arendtiano, o combate ao mal só poderá acontecer caso haja respeito à pluralidade como uma condição *sine qua non* da humanidade.

Considerações Finais

A partir de nossas reflexões, pudemos compreender a importância de aproximarmos os pensamentos de Kant aos de Hannah Arendt, no que diz respeito à elucidação do conceito de mal. Realçamos que a primeira formulação arendtiana acerca do mal estava em íntima ligação com o conceito kantiano de *mal radical*, o qual foi abandonado, em termos, por Hannah Arendt, com o intuito de apontar para o fato de que o mal, perpetrado pelos oficiais nazistas, não tinha profundidade e, assim, não era *radical*, mas somente *banal*. A mudança de perspectiva arendtiana sobre o mal se deu, sobretudo, pelo fato de nossa autora se preocupar em apontar para o fato de que o mal realizado, principalmente, nos campos de concentração, não possuía motivação explícita ou firme convicção ideológica, mas, simplesmente, por ser alimentado por uma mórbida incapacidade de dar significado à existência humana e, conseqüentemente, de se colocar no lugar do outro.

Assim, o que gostaríamos de frisar, nesse ponto de nossas reflexões, é o fato de que a interpretação que Hannah Arendt faz de Kant (embora Arendt, em suas análises do fenômeno do mal perpetrado pelos regimes totalitários, tenha se afastado na formulação kantiana de *mal radical*), acerca do tema do mal, muito nos ajuda a compreendê-lo. Isso se faz, na medida em que Arendt aponta para o fato de que para o *mal banal* poder ser evitado, faz-se necessário se colocar sobre o prisma judicante do outro, compreendendo que a “pluralidade é a lei da Terra”, o que está em estreita relação com a ideia kantiana de que o homem deve ser visto como um fim em si mesmo e que, assim, a máxima kantiana de sua moral se fundamenta do preceito de que,

²⁴ ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 166.

para se saber se sua ação é moral, basta olhá-la pelo prisma da universalidade, ou seja, não faça ao outro aquilo que não queira que façam a você.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. *A Dignidade da Política*. Coletânea organizada e traduzida por Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

SOUKI, N. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

DEVER E RESPONSABILIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE HANS JONAS E IMMANUEL KANT

Esmelinda Silva Fortes¹

1. Introdução

Assim como Kant, Hans Jonas acredita que o ser humano se diferencia de todos os outros seres pelo fato de que estes estão completamente submetidos às leis da natureza, enquanto o homem, como ser racional, pode dar a si mesmo a sua própria lei, elaborada pela razão moral prática. Dialogando com o legado kantiano, Hans Jonas elabora uma nova teoria ética tendo como preceito a preservação da vida humana e dos seres extra-humanos.

A filosofia de Kant, no entanto, propõe que apenas o que estivesse de acordo com a natureza humana seria incluso no âmbito da ética, que, por sua vez, estava orientada somente para a ação imediata, cotidiana, assim como toda teoria ética elaborada na idade moderna, onde a ideia era a de que a ordem cósmica e a natureza humana eram imutáveis. Em *O Princípio Responsabilidade*, a teoria elaborada propõe uma ruptura com estes aspectos da ética herdada da Modernidade.

Assumimos, aqui, como hipótese de trabalho que a teoria da responsabilidade jonasiana toca o conceito de dever em Kant, na medida em que conserva da teoria kantiana a noção do dever circunscrito no conceito de responsabilidade, alargando-o, porém, no sentido de uma superação do antropocentrismo e do imediatismo característicos da ética tradicional. A fim de debater esta questão central, propomo-nos a apresentar as propostas de dever em Kant e a responsabilidade em Jonas.

2. O conceito de dever em Kant

Fundada sobre o princípio de liberdade, a moral kantiana encontra na razão prática, ou seja, na própria vontade, seu *locus*. Neste sentido, a vontade é a própria expressão da razão prática. Para Kant, a liberdade é a fonte da lei, portanto, se não existisse nenhuma liberdade, também não haveria nenhuma lei moral.

Partindo do princípio de que o homem é livre e dotado de razão, este é capaz de autolegislar-se, pois possui condições de reconhecer essa moral, ao contrário dos animais. Em outras palavras, a consciência de reconhecer-se

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: esmelinda_fortes@msn.com Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

como livre e como ser dotado de vontade possibilita ao homem a ideia de autonomia e, por conseguinte, permite a moralidade. Para a teoria kantiana, todo homem é autônomo, visto que a vontade é independente de motivos empíricos. Segundo Kant:

O conceito de liberdade é um conceito racional puro e que por isto mesmo é transcendente para a filosofia teórica, ou seja, é um conceito tal que nenhum exemplo que corresponda a ele pode ser dado em qualquer experiência possível, e de cujo objeto não podemos obter qualquer conhecimento teórico: o conceito de liberdade não pode ter validade como regulador desta e, em verdade, meramente negativo. Mas no uso prático da razão o conceito de liberdade prova sua realidade através de princípios práticos, que são leis de uma causalidade da razão pura para determinação da escolha, independentemente de quaisquer condições empíricas (as sensibilidades em geral) e revelam uma vontade pura em nós, na qual conceitos e leis morais têm sua fonte².

Em sua formulação ética, Kant acaba por conferir uma autonomia conceitual à moralidade que se assenta em princípios a priori, guiada pelo sentido de dever, entendido como a necessidade de uma ação por respeito à lei. O imperativo categórico insurge-se, neste contexto, como o dever que se impõe à consciência de modo incondicionado, cujo fundamento é a própria Razão. A racionalidade é, portanto, o fio condutor que guia o sujeito ao reconhecimento de suas obrigações morais para consigo e para com toda a comunidade dos seres racionais, assinalando a concepção kantiana do reino dos fins.

3. A proposta jonasiana

A figura alegórica do Prometeu desacorrentado assumida por Hans Jonas, no prefácio ao seu *Princípio responsabilidade*, entremostra o mote inicial de sua ética, ao simbolizar a mudança radical no agir humano, empreendida pela técnica moderna. A tese fundamental é, portanto, que a mudança na natureza do agir humano – e nas instituições humanas – impõe uma modificação à ética, pois altera o próprio contexto em que se situavam as filosofias éticas e políticas antigas. Para pensarmos com Jonas,

isso não somente no sentido de que os novos objetos do agir ampliaram materialmente o domínio dos casos aos quais se devem aplicar as regras de conduta em vigor, mas em um sentido muito mais radical, pois a

² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 64.

natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional.³

Tal situação encontra suas raízes no ideal baconiano de domínio da natureza, perante a qual se faz necessária uma ética que pense os efeitos do projeto tecnocrático (nossa ação atual) sobre a vida e as ações humanas diante de sua inerente capacidade de autodestruição. A responsabilidade emerge, portanto, como princípio não só de uma ética comprometida com o futuro das gerações seguintes, mas que tem por fim preservar o “essencialmente humano” da humanidade, e o mundo no qual esta habita. Não se trata, portanto, de uma ética “futurista”, mas antes de uma ética que considera as consequências da ação atual no futuro da natureza e da civilização humana. A relação fundamental, aqui, é entre poder e responsabilidade, e que a abrangência dos efeitos das ações exige conhecimento; assim, o saber torna-se dever ético.

Em seu *Princípio vida*, Hans Jonas busca uma interpretação “ontológica” dos fenômenos biológicos evidenciando uma relação entre ética e ontologia, muito embora esta última careça de uma determinação rigorosa, constituindo-se antes em “intuições acerca da ontologia”. Tal ontologia constitui, por assim dizer, um “vitalismo”, isto é, a crença de que toda realidade é, em última instância, Vida⁴.

Para Hans Jonas, a questão da vida, e com ela o problema do corpo, deve ocupar o centro de toda ontologia. Vida que se entende como material, corpo vivo, em suma, o (*Ser*) *Corpo orgânico*, no qual se encontra a síntese das grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo: liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo: a síntese entre matéria e espírito. Para Jonas, mesmo as mais primitivas manifestações da vida já mantêm em si um precário equilíbrio entre ser e não-ser “já trazendo dentro de si um horizonte de ‘transcendência’”⁵. Essa característica comum a toda vida é analisada através de uma gradação das capacidades e funções orgânicas: do metabolismo ao movimento, do apetite à sensação e percepção, da imaginação à arte e ao conceito, uma escala ascendente de liberdade e

³ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-RIO, 2006, p. 29.

⁴ Na perspectiva da Antiguidade, a morte fora o grande enigma, que contradizia o todo pensado, a natureza. Na era moderna, após a revolução copernicana é a vida que passa a ser o problema central (Cf. JONAS, Hans. *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.).

⁵ JONAS, Hans. *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 08.

risco que culmina no ser humano. Portanto, o privilégio da liberdade traz consigo o fardo da necessidade, e significa existência em risco, posto que “suspensão entre o ser e não-ser, o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável”⁶. O ser é, portanto, uma realidade imposta que se reafirma, e um ser afirmado é existência como desejo.

No corpo está amarrado o “nó do ser” que o dualismo cartesiano rompe, mas não desata. Materialismo e Idealismo tentam desamarrá-lo, mas nele ficam presos. Jonas afirma que, em relação à questão da vida, todo o legado ontológico do passado deve ser levado em consideração, mesmo o “animismo”, isto é, o monismo panvitalista dos tempos primitivos, assim sendo, “é preciso recorrer ao todo da ontologia”⁷.

A ética de Hans Jonas necessita, assim, de uma fundamentação ontológica, que tem a ver com a constituição do ser, ou seja, com a essência, aquilo que o *humano* é, o que pressupõe uma antropologia, visto que não posso saber o que é bom para o homem se não sei o que é o homem. Uma fundamentação ontológica é a priori e pressupõe o conhecimento da essência do homem, a qual só pode ser pensada após o Ser. É neste ponto, que Jonas distancia-se da ética da tradição ao diagnosticar que as éticas modernas pressupunham uma passagem impossível do ser para o dever-ser. Na contramão desta distinção, Jonas desenvolverá uma ética metafísica que promova a passagem do ser para o dever-ser, metafísica esta que não é fundamentada, mas apenas suposta.

Neste ponto, é preciso reconhecer o “valor intrínseco do ser”, diante do qual nos tornamos devedores, isto é, responsáveis. O valor fundamental da ética torna-se, desta forma, vinculado ao respeito ao Ser, e qualquer justificação ética passa a ter como pano de fundo essa obrigação abrangente.

4. Responsabilidade e dever

Como enunciado, o avanço técnico-científico representa hoje uma ameaça ao equilíbrio do planeta, diagnóstico que reafirma a responsabilidade dos seres humanos frente à preservação da vida, e leva Hans Jonas a empreender uma crítica ao caráter antropocêntrico e imediatista das éticas tradicionais – que inclui a perspectiva moderna kantiana – e fundar uma proposta ética, que agora deve se adequar e dialogar com as imposições do nosso tempo. Ética esta que traz como conceitos centrais: liberdade, organismo e responsabilidade, cuja teia de articulação podemos pensar com Rosales Rodríguez, quando afirma que:

⁶ JONAS, Hans *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 14.

⁷ JONAS, Hans *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 34.

é primordial entender a relação que mantém as noções de ‘liberdade’, ‘organismo’ e ‘responsabilidade’ na filosofia de Jonas [...] se a liberdade é um ingrediente fundamental, implícito no equipamento natural de certos organismos, o sentido de responsabilidade, companheiro inseparável da primeira há de considerar-se também ingrediente essencial, com o qual se complementa o duo organismo e liberdade com o terceiro conceito jonasiano central da responsabilidade – e seu concomitante, o do dever.⁸

Diante deste quadro, ao recobramos aqui, o imperativo categórico kantiano em sua formulação: “aja de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal”, vemos que, segundo Jonas, este imperativo ético não corresponde mais às necessidades da sociedade contemporânea, e o reformula. Em seus termos:

‘aja de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra’; ou, expresso negativamente: ‘Aja de modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida’; ou, simplesmente: ‘Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a terra’; ou, em um uso novamente positivo: ‘Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do querer’.⁹

Esta reinterpretação do imperativo categórico, circunscrito na fundamentação do princípio responsabilidade traz como preceito a ideia de que exista humanidade, vinculado à preservação da vida, não apenas humana, mas de todos os seres que coabitam à biosfera. Deste modo, as éticas tradicionais de caráter antropocêntrico não mais exaurem o sentido do ético.

A ética proposta por Hans Jonas engloba o homem e a natureza, se preocupando principalmente em conservar não apenas a existência física do homem, mas principalmente a essência da humanidade. Sobre isto, Jonas diz:

Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – com exceção da medicina – eticamente neutro [...]. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo. [...] a significação ética dizia

⁸ Tradução nossa Cf. RODRÍGUEZ, A. R. “Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos”. In: São Paulo: *Trans/Form/Ação*. vol. 27, (2004), p. 97-111, p. 110.

⁹ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RIO, 2006, p. 47-48.

respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, inclusive o do homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica¹⁰.

Do mesmo modo, Jonas irá criticar o aspecto imediatista das éticas tradicionais, concentradas na ação presente ou do futuro próximo. Segundo Jonas, “todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação”¹¹. Contrapondo-se a esta perspectiva, a ética jonasiana expressa uma preocupação com o futuro, reconhecendo nesta tendência imediatista uma limitação da ética tradicional, e reconhece o futuro como condição de possibilidade da continuidade da vida.

Com *o princípio vida*, Hans Jonas abre caminho para uma biologia filosófica, pois acredita que esta abordagem filosófica da biologia, dentro da qual acredita ser um equívoco separar o homem da natureza e desvinculá-lo das outras formas de vida, visto que a filosofia da vida abrange a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. Assim, a partir das considerações feitas anteriormente sobre o princípio vida e o princípio responsabilidade, podemos concluir que a ética se constitui como parte integrante da filosofia do espírito, e posto que há uma conexão espírito-organismo-natureza, é possível afirmar, então que a ética se constitui também como parte integrante da filosofia da natureza.

Este fato justifica a proposta de Hans Jonas de que deixemos de nos guiar apenas por uma ética antropocêntrica e passemos a nos preocupar e nos responsabilizar também pelos outros seres e o meio-ambiente em geral, pois, segundo ele, somente uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é capaz de englobar o universo das coisas, ou seja, humanas e extra-humanas, onde preservar a natureza é preservar a própria humanidade.

5. Considerações Finais

Presente ao longo da história da Filosofia, a temática da responsabilidade ganha em Hans Jonas uma nova abordagem ao reinterpretar conceitos clássicos como liberdade, dever, ontologia, vida e organismo. Reavaliação esta que se dá diante do diagnóstico da inadequação da vertente ética tradicional, antropocêntrica e imediatista, às questões que desenham a problemática das sociedades contemporâneas, sob o horizonte das novas circunstâncias associadas à tecnociência.

Jonas acredita que o imperativo de Kant não consegue resolver as questões das novas exigências morais por se tratar de algo estritamente formal

¹⁰ Idem, p. 35.

¹¹ Ibidem, p. 36.

e lógico. Hans Jonas tem como imperativo a ação coletiva, no âmbito social. A ética da responsabilidade apresenta, assim, outro princípio de universalidade. Vale ressaltar também que o novo imperativo proposto por Jonas situa o ético nas causas finais, e não mais como pensava Kant.

O dever imposto ao indivíduo pelo imperativo categórico kantiano, não assume como princípio a preocupação com o futuro longínquo, o que salienta uma bifurcação entre seu pensamento e o de Jonas, uma vez que sua máxima volta-se para o indivíduo, como princípio formal e critério momentâneo. O conceito de dever põe-se, assim, distinto em cada filósofo, uma vez que para Jonas o dever é imanente à natureza do ser, ao passo que Kant sustentava uma concepção de dever proveniente da construção lógica.

Dentro da proposta ética de Hans Jonas *o reino dos fins*, formulado por Kant, ganha novas dimensões, alargando-se do nível das consciências a todo mundo natural. Destarte, as questões éticas partem do homem para além do homem, cujo pano de fundo é o reconhecimento da inserção de toda humanidade em um projeto complexo, no qual a vida e as relações humanas se dão.

Referências Bibliográficas

GIACIOIA, Oswaldo Júnior. Hans Jonas: O princípio responsabilidade. In: *Correntes Fundamentais da ética contemporânea*. Manfredo Oliveira (Org.). Petrópolis: Vozes, 2000, p. 193-206.

MIRANDA, Ângela. *O ético da condição humana na era da civilização tecnológica*. Às voltas com Heidegger e Jonas. Florianópolis: INTERthesis, vol. 6, n. 1, p. 48-73, jan-jul. 2009.

JONAS, Hans. *Ética, Medicina e Técnica*. Tradução de António Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1994.

_____. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RIO, 2006.

_____. *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e responsabilidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003.

RODRÍGUEZ, A. Rosales. “Naturaleza orgânica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo. vol. 27, (2004), p. 97-111.

SANTOS, Robinson dos. “O problema da técnica e a crítica à tradição ética de Hans Jonas”. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011, p. 21.

SIQUEIRA, José Eduardo de. *Ética e tecnociência – uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas*. Londrina: UEL, 1998.

MODERNIDADE E MENORIDADE: A REFLEXÃO DE IMMANUEL KANT SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Filipe Silveira de Araújo¹

Introdução

A Modernidade sempre foi marcada pelas narrativas emancipatórias, aquelas que nos faziam crer nas soluções para os males da humanidade. O projeto moderno, oriundo da filosofia das Luzes, sempre buscou a solução na Razão. A concepção de um curso progressivo da história, marca da filosofia dos enciclopedistas – franceses ícones do Iluminismo – destituiu o caráter teísta da evolução da história humana. Voltaire, Diderot, D’Alembert, Rousseau, Montesquieu, bem como Condorcet² – este já em uma fase posterior ao grande momento do Iluminismo Francês – veem na razão e no uso do intelecto a mola propulsora para o avanço histórico dos homens. De um modo geral, a característica comum entre tais autores, não obstante as diferenças entre suas concepções filosóficas, era a defesa da necessidade do crescimento da autonomia do indivíduo, mas sempre tendo em vista a conquista da igualdade pelo coletivo.

O século das Luzes conseguiu produzir, com efeito – embora não se possa culpar diretamente tais autores –, uma era de terror e medo, decapitações e atrocidades de todo tipo, sob a batuta daqueles que defendiam os ideais iluministas da “liberdade” do povo. Sob o domínio de Robespierre, os ideais de “*Liberdade, Igualdade e Fraternidade*” se tornaram pouco credíveis, e a história já não caminhava para o seu melhor, como antes se acreditava. Por fim, o triunfo da burguesia e, à plebe francesa, coube o mesmo papel social exercido na era dos reis absolutistas.

¹ Bolsista CAPES 2010.02 e 2011.02. E-mail: fsafilos@gmail.com Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Doutorando em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

² Os “enciclopedistas”, como ficaram conhecidos os grandes pensadores franceses do século XVIII por participarem da formulação da *Encyclopédie*, foram, além de astutos inimigos do poder do clero, ícones de uma era da filosofia. De Voltaire a Condorcet, a razão é a arma para os males e vícios que aprisionam o homem. Originando o termo Filosofia da História, Voltaire (1696-1778) compreendeu a história como um avanço progressivo das ideias; Condorcet (1743-1794) – de fato o último grande da geração do Iluminismo Francês, e no qual todas as ideias se sintetizam – compreende antes a história como o local da ação da perfectibilidade humana, conduzindo assim a humanidade a um progresso irrefreável, terminando em um mundo livre de desigualdades, e o perfeito espírito da natureza humana completo em sua evolução.

Diante de tais fatos, a descrença no pensamento iluminista se propagou pela Europa. Na Alemanha, como relata Emilio Estiú, os jovens – sobretudo a juventude literária alemã, do movimento *Sturm und Dräng*³ – se recusavam a seguir os preceitos do Iluminismo. Na contracorrente de sua época, Immanuel Kant não pretendia livrar-se por completo do pensamento iluminista, mas superá-lo: “À paixão dos *Stürmer und Dränger*, Kant opunha a moderação; enquanto os primeiros consumiam suas energias na destruição do herdado, Kant – de acordo com o preceito de Goethe – buscava conquistar a herança que vinha do passado para, desse modo, possuí-la”⁴.

Assim, a posição do filósofo de Königsberg, assumida em seus escritos pré-críticos (como são conhecidas suas obras anteriores à formulação da *Crítica da Razão Pura*), buscava compreender o lugar da racionalidade ao longo da história humana, crendo em um rumo progressivo e emancipador da racionalidade, que proporcionaria aos indivíduos fazerem o uso daquelas faculdades das quais a natureza nos dotou para o uso correto de sua razão e entendimento, sem a “tutoria” ou o comando de outrem.

A questão

Kant se caracteriza como o grande herdeiro do Iluminismo, dando início ao projeto moderno. Para além do avanço progressivo das ideias ao longo da história humana, ele a compreende antes como um projeto da natureza que buscava emancipar o homem de sua “menoridade”, a incapacidade do homem se fazer uso de sua própria razão, seu próprio entendimento. Para Kant, o homem moderno encontrava-se rumando ao esclarecimento, sob um “plano oculto da natureza” com a finalidade de libertá-lo, ao lhe prover unicamente da razão perante os artifícios dispostos aos outros animais.

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-se plenamente, na humanidade, todas as disposições⁵.

³ Sturm (tempestade) und Dräng (ímpeto): Movimento literário romântico alemão, surgido em meados do século XVIII, que combatia o racionalismo defendido pelo Iluminismo, pregando antes a superioridade da emoção perante a razão.

⁴ ESTIÚ, E. “Filosofia kantiana de la historia”. In: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Org. e trad. esp. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, p. 8: “A la pasión de los *Stürmer und Dränger*, Kant le oponía la moderación; mientras que los primeros consumían sus energías en la destrucción de lo herdado, Kant – de acuerdo con el precepto de Goethe – trataba de conquistar la herencia que venía del pasado para, de ese modo, poseerla”.

⁵ KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* [1784]. Org.

Contudo, podemos nos perguntar certamente “que lugar ocupa a história no contexto da arquitetônica kantiana?”⁶. De fato, as questões que levam Kant a ocupar-se com uma reflexão sobre a história, dentro de seu pensamento sistemático, não são ocasionais. Eles constituem o caminho traçado ao longo de suas obras com o objetivo de buscar os pontos essenciais para a moralidade. O agir do homem se dá na história; daí a atenção dada ao autor para tais questões.

Atento aos problemas de sua época, Kant concebe o homem moderno como responsável por sua situação de “menoridade”, uma vez que, por “covardia” e “preguiça”, estes entregam sua autonomia de pensamento a tutores: “é tão cômodo ser menor de idade! Se tenho um livro que pensa por mim, um pastor que guia minha consciência moral, um médico que controla minha dieta, e assim sucessivamente, não necessitarei de meu próprio esforço”⁷. Esses tutores dos homens, ao terem controle do pensamento destes, agem logo de modo a lhes impor medo, mostrando os riscos e ameaças que enfrentariam tentando conduzir a si mesmas.

Como a maioria dos homens (e entre eles a totalidade do belo sexo) consideram muito perigoso o passo à maioridade, além de ser penoso, aqueles tutores muito amavelmente tomaram para si semelhante tarefa. Depois de ter domesticado suas reses, de modo que estas pacíficas criaturas não ousem dar um só passo fora do curral no qual estão mantidas, lhes mostraram o risco que as ameaça se tentam caminhar só. O certo é que esse risco não é tão grande, pois depois de algumas quedas haveriam aprendido a caminhar; mas os exemplos desses acidentes para alguém comum produzem timidez e espanto, e distanciam toda tentativa posterior de refazer semelhante experiência⁸.

Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 17.

⁶ GIANNOTTI, J. “Kant e o Espaço da História Universal”. In: KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Org. De Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

⁷ KANT, I. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”. In: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Org. e trad. esp. Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, p. 58: “¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitare del propio esfuerzo”.

⁸ Idem, p. 58-59: “Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen por muy peligroso el paso a la mayoría de edad, fuera de ser penoso, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de tomar sobre sí semejante superintendencia. Después de haber atontado sus reses domesticadas, de modo que estas pacíficas criaturas no osan dar un solo paso fuera de las andaderas en que están metidas, les mostraron el riesgo que las amenaza si intentan marchas solas. Lo cierto es que ese riesgo no es tan grande, pues después de

Então, como sair dessa condição de menoridade e tentar caminhar seu próprio caminho? Como pode o homem superar sua condição e chegar à maioridade? Para Kant, somente quando livre, o homem pode alcançar tal objetivo da natureza. Eis, então, o fio condutor que liga seus escritores sobre a história com suas teorias mais caras: a liberdade. Daí o autor afirmar que, quando em liberdade, é plenamente possível ao público esclarecer-se; é mesmo quase que inevitável:

De fato, sempre existiram alguns homens que pensam por si próprios, até entre os tutores instituídos pela massa confusa. Eles, depois de terem se livrado das presilhas da menoridade, ampliaram o espírito com uma estima racional do próprio valor e da vocação que todo homem tem: a de pensar por si mesmo⁹.

Mas, que coisa significa “pensar por si mesmo”? Não é, pois, o pensamento uma faculdade que depende exclusivamente do indivíduo? Para Kant, por toda parte, o homem é limitado a fazer uso de sua razão. “O oficial diz: não pense, obedeça! O financista diz: não pense, pague! O pastor diz: não pense, tenha fé! Por todos os lados, pois, encontramos limitações à liberdade”¹⁰. A saída, para o autor, é que o uso público da razão deve ser sempre livre, sendo esta a garantia para que o esclarecimento se estabeleça entre todos os homens.

Por uso público da razão, podemos compreender o uso que se faz desta diante da “totalidade” do público, quando se expõe em público suas ideias.

Um sacerdote está obrigado a ensinar a seus fiéis e a sua comunidade segundo o símbolo da igreja a que serve, já que é essa sua função. Contudo, enquanto douto, tem plena liberdade, e até mesmo a missão, de comunicar ao público suas ideias – cuidadosamente examinadas e bem intencionadas – acerca dos defeitos desse símbolo; ou seja, deve expor ao público proposições que busquem um melhoramento da instituição, no que se refere à religião e à Igreja¹¹.

algunas caídas habrían aprendido a caminar; pero los ejemplos se esos accidentes por lo común producen timidez y espanto, y alejan todo ulterior intento de rehacer semejante experiencia”.

⁹ Ibidem, p. 59: “En efecto, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, hasta entre los tutores instituidos por la confusa masa. Ellos, después de haber rechazado el yugo de la minoría de edad, ensancharán el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo”.

¹⁰ Ibidem, p. 60: “El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe! Por todos lados, pues, encontramos limitaciones de la libertad”.

¹¹ Ibidem, p. 61: “Un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa

Modernidade e Esclarecimento

Logo, se nos perguntarmos se vivemos agora uma época esclarecida, responderíamos que não, mas sim em uma época de esclarecimento. Falta ainda muito para que a totalidade dos homens, em sua atual condição, sejam capazes ou esteja em posição de servir-se bem e com segurança do próprio entendimento, sem acudir a condução de outro. Contudo, agora tem o campo aberto para trabalhar livremente pela conquista de tal meta, e os obstáculos para um esclarecimento geral são cada vez menores. Já temos claros indícios disso. Desse ponto de vista, nosso tempo é a época do esclarecimento, ou o ‘século de Frederico’¹².

Ora, para Kant o homem moderno se encontra em vias de esclarecimento. Isso se deve ao fato de que, dada a devida liberdade – que o autor defende existir no Estado prussiano sob o governo de Frederico, O Grande¹³ –, os homens podem gradualmente sair de sua rusticidade e, por seu próprio esforço, sair de sua condição de minoridade. Assim, cumpriria os desígnios da natureza, que dotou o homem de disposições racionais, na intenção de ampliar o uso de suas forças para além do instinto natural. O homem deve constantemente “ensaiar, exercitar-se e instruir-se, para ultrapassar de modo contínuo e gradual a inteligência dos demais”¹⁴. Contudo, mesmo com o exercício contínuo das faculdades e disposições, o

condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, y hasta la misión, de comunicar al publico sus ideas – cuidadosamente examinadas y bien intencionadas – acerca de los defectos de ese símbolo; es decir, debe exponer al publico las proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia”.

¹² Ibidem, p. 64-65. “Luego, si se nos preguntara ¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración. Todavía falta mucho para que la totalidad de los hombres, en su actual condición, sean capaces o estén en posición de servirse bien y con seguridad del propio entendimiento, sin acudir a extraña conducción. Sin embargo, ahora tienen campo abierto para trabajar libremente por el logro de esa meta, y los obstáculos para una ilustración general, o para la salida de una culpable minoría de edad, son cada vez menores. Ya tenemos claros indicios de ello. Desde este punto de vista, nuestro tiempo es la época de la ilustración o ‘el siglo de Federico’”.

¹³ Por seu amor às artes e às letras, Frederico II foi admirado pelos intelectuais da época. Embora tenha constituído um Estado militar forte, ficou conhecido como “déspota esclarecido”. Permitiu certa liberdade nas questões religiosas, tema considerado pelo autor como o mais propício à liberdade de pensamento.

¹⁴ KANT, I. “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, In. KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Org. e trad. esp. Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, p. 41. “ella misma – la razón – necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás”.

homem dispõe de uma curta vida para poder chegar ao seu final tendo cumprido o objetivo de esclarecer-se.

É daí que Kant apresenta sua crença na saída do homem de sua condição de menoridade. A transmissão, ao longo das gerações, do esclarecimento, é a possibilidade de desenvolver aquilo que a natureza tenciona para o homem. O processo de esclarecimento é contínuo ao longo da história, e deve o homem ter tal compreensão, tendo como meta a execução de suas disposições até então desenvolvidas; do contrário, suas ações seriam consideradas vãs e carentes de finalidade.

Sendo a finalidade da natureza desenvolver, no homem, todas as disposições das quais o dotou, quis esta que ele retirasse inteiramente de si próprio as condições para tal, por meio do uso da razão e exercício da liberdade de vontade, fundamentadas nela mesma – natureza –, na intenção de que o homem evite conduzir-se pelo instinto. Por isso, deve conquistar tudo por si mesmo, sem artifícios – o homem depende exclusivamente de si para obter os meios de sustento e felicidade, diferentemente dos animais, dotados apenas de instinto de sobrevivência e “ferramentas” naturais, como chifres, garras, etc. –; suas obras devem ser resultado de seu próprio avanço.

Na intenção de aperfeiçoar o homem e potencializar suas disposições originais, quis também a natureza que o homem se aperfeiçoasse mediante o antagonismo entre as vontades, e as divergências decorrentes entre os desejos de liberdade. A “insociável sociabilidade” – sua tendência de se socializar, confrontada com sua inclinação a ilhar-se em si mesmo, a individualizar-se –, manifesta a disposição que reside na natureza humana. Através do confronto entre o desejo de querer guiar tudo por meio de seu modo de pensar, e a resistência que encontra nos demais para a realização de tal, suas faculdades são despertas, e é forçado a superar sua inclinação à preguiça. Não podendo suportar, tampouco evitar seus semelhantes, é levado a superar sua grosseira disposição natural em discernimento ético.

Sem a mencionada qualidade da insociabilidade – que, considerada em si mesma, não é, certamente, amável – na qual surge a resistência que cada um encontra necessariamente, em virtude de pretensões egoístas, todos os talentos ficariam escondidos em seus embriões pela eternidade, em meio a uma primitiva vida de pastores, dado o completo acordo, satisfação e amor que haveria entre eles. Os homens, doces como as ovelhas que pastoram, procurariam apenas um valor superior para a existência que aquele das lidas domésticas, e não teriam chegado ao vazio da criação no que diz respeito ao fim que lhes é próprio, entendido como natureza racional. Agradeçamos, pois, à natureza pela incompatibilidade, pelo orgulho invejoso da rivalidade, pela insaciável ânsia

de posse e poder! Sem isso todas as excelentes disposições da humanidade estariam eternamente adormecidas e carentes de desenvolvimento. O homem quer harmonia; mas a natureza, que sabe melhor o que é bom para a espécie, quer discórdia. O homem quer viver cômodo e satisfeito; mas a natureza quer que saia de sua inércia e inativa satisfação para que se entregue ao trabalho e aos penosos esforços para encontrar os meios de livra-se de tal condição [de preguiça e comodismo]¹⁵.

Contudo, diante da insociável sociabilidade, na qual as forças e vontades se enfrentam mutuamente, deve haver uma força para pôr um limite. Para Kant, tal força é um senhor, que garanta o estado de direito, evitando os abusos que possam ocorrer entre os homens, “pois, certamente, abusaria da liberdade para com seus semelhantes e embora, como ser racional, tenha o desejo de uma lei que ponha limites à liberdade de todos, sua inclinação egoísta e animal o incitará a excetuar-se”¹⁶.

Embora pareça haver uma contradição, é importante caracterizar o modelo de senhor que Kant prevê para a boa sociabilidade entre os homens. Diferentemente daquele que, outrora, servia como um tutor, conduzindo os homens na direção de seu pensamento, agora o autor busca uma saída para a questão do bem-estar social, que depende de uma força mediadora para o conflito decorrente da liberdade do homem. Se o homem ainda não se encontra esclarecido – sendo guiado ainda por instintos, dos quais a natureza também o dotou –, o discernimento ético não é de todo presente, e a grosseira dos impulsos ocasionados por sua inclinação natural deve ser controlada. Na

¹⁵ Idem, p. 45: “Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad – que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable – por la que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos. Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional. ¡Agradecemos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho, pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de librarse sagazmente de tal condición”.

¹⁶ Ibidem, p. 47: “Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo”.

ausência de uma conduta moral, regida pela razão, cabe aos homens buscarem um fim outro para os problemas da insociabilidade.

Conclusão

A proposta do trabalho se resume a analisar a perspectiva kantiana da história e suas consequências na compreensão teleológica da mesma. Seus apontamentos dos caminhos a percorrer para que o homem moderno ultrapasse sua condição perpassam sua parte grande de sua extensa obra, não se limitando aos textos aqui tratados [*Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* e *O que é o Esclarecimento (Aufklärung)*?].

O papel dos “senhores”, na filosofia da história kantiana, adquirem diferentes significados ao longo de seus escritos. Em um primeiro momento, adquire um tom genérico, referindo-se aos homens que buscam seguidores para seus pensamentos, limitando estes a pensarem por si mesmos. Noutro momento, posterior, a ideia de “senhor” traz um significado de importância política da figura de um soberano, da necessidade de um governo, que pode ser composto por um único homem, ou mesmo por um grupo de homens, que, mesmo também expostos à inclinação natural de exercer sua máxima liberdade perante os demais, devem também impor ao conjunto de homens, restrições e limites às suas liberdades individuais, a fim de evitar o conflito, ou mesmo que alguém use da sua liberdade para subjugar outrem, na intenção de impor certas regras morais para contornar os problemas da insociável sociabilidade humana. A filosofia da história kantiana, que se faz coro a inúmeras outras expressões do pensamento da Modernidade – além dos enciclopedistas já acima mencionados, o Idealismo Alemão é marcado pelas narrativas teleológicas de Lessing, Schiller, Hegel, entre outros –, buscava compreender uma finalidade para a história, afirmando que o rumo da história conduz à emancipação, ou simplesmente ao esclarecimento do gênero humano.

Efetivamente, o pensamento contemporâneo superou a ideia de uma teleologia da história, na medida em que as “metanarrativas” – como foram nomeadas as narrativas com fundo legitimador da Modernidade, segundo Jean François Lyotard – se mostraram pouco credíveis, ou ainda mesmo contrastante com a realidade. Não só não percebemos sinais de progresso da racionalidade, como também estamos cada vez mais submersos em um mundo de horror e barbárie. As guerras mundiais que vivemos no século XX tornaram difícil a compreensão que o gênero humano ruma para o melhor; talvez tenhamos, antes, que aprendermos a conviver com nós mesmos para, então, pensar um novo estágio do homem, no qual possamos desfrutar de nossa liberdade sem agredirmos aqueles que nos circundam.

Referências Bibliográficas

ESTIÚ, E. “Filosofia kantiana de la historia”. In: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Org. e trad. esp. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

GIANNOTTI, J. “Kant e o Espaço da História Universal”. In: KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Org. de Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”. In: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Org. e trad. esp. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

_____. “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, In: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. Org. e trad. esp. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.

_____. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* [1784]. Org. de Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT E O IDEAL DE UMA PAZ PERPÉTUA ENTRE OS HOMENS

Francisco Adriano R. Uchôa¹

Resumo: Escrito em 1795, o opúsculo kantiano, *À Paz Perpétua*, tinha como objetivo principal servir como a forma de um tratado imaginário para se alcançar e, ainda mais importante, manter a paz na Europa, por conseguinte, no mundo. Kant acreditava que a natureza, se aproveitando da maldade dos homens, seria responsável por conduzir a humanidade para um estado de direito pacificador. Através dessa noção, o pensador alemão formula uma série de artigos para a paz perpétua. Esse trabalho tem como objetivo analisar como seria possível ao homem a saída de um estado de anarquia para o estado de paz; além de expor, ainda que rapidamente, as noções de direito público apresentadas por Kant em *À Paz Perpétua*.

1. Introdução

Zum Ewigen Frieden, traduzido para o português como *À Paz Perpétua*, é o título dado por Kant ao seu pretensioso opúsculo escrito em 1795, e que tinha como principal objetivo lançar as bases para a implementação da paz na Europa. De acordo com a proposta kantiana, a paz seria alcançada por meio de uma união europeia que se efetivaria através da organização de uma *federação de Estados*, fundamentada por um tratado que tem a missão de eliminar não somente a guerra, mas também seus preparativos; dessa maneira, Kant acreditava que somente assim seria possível assegurar ao homem um futuro digno.²

A expressão “paz eterna” ou “perpétua” possui um caráter ambíguo, e Kant indaga a respeito dessa ambiguidade. Dela podemos inferir a ideia de morte e descanso eterno, ou realmente da conquista de um estado de paz na humanidade. Realmente a construção de um número maior de cemitérios parece ser a solução definitiva para o alcance da paz, pelo menos segundo a concepção de muitos líderes de Estado. Entretanto, o filósofo deve agarrar-se na esperança de viver esse “doce sonho” que é a paz entre os homens.

É importante salientar ainda que nós não devemos nos deixar enganar pelo pequeno ‘porte físico’ da obra de Kant, pois, a sua grandeza, certamente, se faz ver na maneira genial que Kant apresenta suas ideias, o que confere ao

¹ Bolsista CAPES 2010.01. E-mail: adriano-uchoa@hotmail.com

² Cf. MEDEIROS, Carlos Henrique Pereira de. *A Paz Perpétua (Zum Ewigen Frieden) de Kant*. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 61, 01/02/2000.

opúsculo lugar entre as maiores obras da história da produção intelectual do Ocidente. Nem tampouco devemos cair no erro de taxar o ideal kantiano de ingênuo ou como sinal de um otimismo exacerbado por parte do filósofo alemão. Vejamos, então, como Kant formula seus princípios necessários para a paz perpétua.

Num tempo como o nosso, quando as trombetas da filosofia parecem terem umedeado no coração dos homens, a paz europeia continua a ser uma tarefa importante para a sobrevivência dos homens em geral. Tal como os demônios, da célebre imagem de *Para a paz perpétua*, estamos condenados a fazer a paz, não por sermos moralmente bons, ou sequer por nos empolgarmos com semelhante tarefa, mas simplesmente porque até para qualquer vulgar demônio parece a vida conter maiores virtualidades do que a morte.³

2. *Status naturalis* x Contrato social

Segundo Höffe, o corpo e a vida são constituintes da liberdade de ação, e o Estado é determinante para a garantia de tal liberdade, pois é ele quem assegura a paz através da utilização de estruturas jurídicas institucionais⁴. É a partir daí que podemos afirmar o caráter estrutural que os conceitos de guerra e paz têm para Kant, pois, num Estado sem leis, ou seja, num Estado não-jurídico, encontraríamos num estado de natureza⁵ (*status naturalis*). Tal estado não é de paz, mas sim de guerra, uma guerra de todos contra todos, mesmo que, de fato, não haja guerra, pois, como não há leis (sem a lei não existe injustiça⁶), todos podem reivindicar aquilo lhe melhor convir e subjugar o outro apenas pela desconfiança que possa ter de ser atacado por ele. Portanto, é impossível a existência de quaisquer garantias de segurança, e prevalece, assim, o sentimento de medo entre as pessoas e os povos. Nesse

³ Cf. SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *História e política no pensamento de Kant*. Mira-Sintra: Europa-América, 1994, p. 106.

⁴ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 251.

⁵ Vale salientar que, em Kant, o estado de natureza adquire o status de mera ideia da razão, portanto deve ser qualificado como uma hipótese, e não como um dado histórico. Ele “representa a construção puramente racional de uma convivência com falta total de relações estatais, a anarquia no sentido literal da ausência de mando estatal” (Idem, p. 253).

⁶ É preciso entender que como não existe a esfera jurídica para efetivar as leis e os limites da sociedade a noção de justiça possui uma conotação arcaica, onde o direito da força e da violência é imposto. Entretanto, é necessário que se saiba que esse caráter de injustiça estabelece como dever, tanto dos indivíduos como do Estado, a saída dessa situação de selvageria (cf. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000, p. 254-255). Trataremos um pouco mais a respeito desse assunto no tópico sobre os artigos para a paz perpétua.

estado de natureza reina a liberdade ilimitada, porém extremamente selvagem, onde cada um pode agir como lhe parecer mais apropriado, independente de suas ações serem boas e servirem para si, para todos ou para ninguém. Para um melhor entendimento, deixemos que o filósofo da *Crítica da Razão Pura* fale por si mesmo.

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), que é antes um estado de guerra, isto é, ainda que nem sempre haja uma eclosão de hostilidades, é, contudo, uma permanente ameaça disso. Ele tem que ser, portanto, instituído, pois a cessação das hostilidades ainda não é garantia de paz e, a menos que ela seja obtida de um vizinho a outro (o que, porém, pode ocorrer somente em um estado legal), pode um tratar o outro, a quem exortara para tal, como um inimigo.⁷

Essa situação de constante terror e insegurança nos conduz logicamente a crer que só se é possível alcançar alguma segurança através da instituição do estado jurídico, ou que, em outras palavras, o direito público⁸ é o alicerce que garante a saída de um estado de natureza para a entrada num *estado civil*, onde todos os indivíduos se relacionam uns com os outros. Sendo assim, o Estado seria a completude desses indivíduos, e, devido ao desejo de todos de permanecerem no estado jurídico, passa a ser chamado de *comunidade*, ou como afirmou Kant, *das gemeine Wesen, res publica latius sic dicta* (república em sentido amplo). O Estado também recebe a alcunha de *potência* (*Macht, potentia*), quando se trata de sua relação com outros povos, e, por sua união possuir um caráter pretensamente hereditário, de *nação* (*Stammvolk, gens*).⁹ Esse estado de paz seria, então, obtido por meio de um contrato social.¹⁰

⁷ Cf. KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 23.

⁸ “O direito público é definido na ‘Doutrina do direito’ como ‘o conjunto de leis que precisam de uma proclamação universal para produzir um estado jurídico’, um sistema de leis destinado a um povo ou a uma multiplicidade de povos em relação de influência recíproca, que precisam de uma *constituição* (*Verfassung, constitutio*) para participar do que é de direito” (cf. NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 38).

⁹ Idem, p. 39.

¹⁰ O contrato social em Kant está desvinculado de um possível caráter empírico-antropológico, isto é, independe da experiência, sendo assim ele seria uma ideia da razão prática pura a *priori*, o que faz com que ele seja classificado unicamente como uma ideia racional do estado de direito (cf. MEDEIROS, Carlos Henrique Pereira de. *A Paz Perpétua (Zum Ewigen Frieden) de Kant*. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 61, 01/02/2000.). Assim, podemos afirmar (ao analisar os argumentos de Bobbio) que Kant foi partidário de uma “história profética” – dita como a “história dos filósofos” – que é oposta à história empírica – esta seria a “história dos historiadores” (cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992,

Assim como alguns pensadores que o antecederam, Kant encontra o fundamento para a concepção desse estado jurídico nas teorias contratualistas de outros pensadores, tais como Hobbes, Locke e Rousseau. Entretanto, o filósofo de Königsberg elabora uma derivação e combinação das teorias de seus antecessores. De Hobbes, ele absorve o estado de natureza como fundamento racional para a instituição de um Estado, de Locke, a ideia dos direitos humanos inalienáveis e da divisão dos poderes, já de Rousseau, Kant é adepto da tese de que somente a vontade geral pode ser constitutiva do princípio crítico-normativo supremo de toda legislação¹¹. Mas o que seria realmente uma teoria contratualista? Acredito ser muito clara, apesar de sintética, a definição apresentada por Höffe:

As teorias do contrato partem de pessoas livres que vivem numa situação sem relações estatais, a saber, no estado natural; mostram que este estado é insustentável para todos os participantes e só pode ser superado por meio de uma limitação mútua da liberdade, isto é, por meio de um contrato. Por isso, derivam o Estado legítimo do contrato originário entre pessoas livres.¹²

3. A natureza e o ideal pacifista de Kant

Como já afirmamos acima, os conceitos de guerra e paz possuem papel fundamental na teoria do Estado em Kant e estão diretamente ligados à concepção dos artigos para a paz perpétua; e também pela formulação do direito público kantiano. Entretanto, antes de discorrermos a respeito dos artigos é necessário que entendamos como de fato chegaríamos a essa paz almejada pelo pensador de Königsberg. Essa tarefa estaria nas mãos da razão prática, isto é, seria confiada ao senso de moralidade do ser humano? Ou devemos esperar alcançar a paz perpétua por meio do amor e da sabedoria do homem? O que, de fato, conduz o homem ao contrato?

Na verdade, segundo a teoria de Kant, a resposta estaria “na ação sábia da natureza que se aproveita do antagonismo dominante entre os homens para levá-los, *nolens volens* [querendo ou não querendo], ao fim almejado”.¹³ Sendo assim, a natureza estaria imbuída da tarefa de conduzir a humanidade a um fim almejado, mesmo que os homens não percebam tal movimento. Kant nos diz isso claramente em:

p. 133). Entretanto, a nossa intenção é discorrer um pouco mais a respeito deste assunto num dos pontos seguintes desse trabalho, quando abordaremos sobre como a natureza se aproveitando da maldade dos homens os conduziria para um estado de paz.

¹¹ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 255.

¹² Idem, p. 252.

¹³ Cf. ROSENFELD, Anatol. O Problema da paz universal: Kant e as nações unidas. In: *A paz perpetua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 92.

Os homens singulares, e até os povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco.¹⁴

Em sua obra *A Era dos Direitos* – mais precisamente no capítulo intitulado “Kant e a Revolução Francesa” – Bobbio demonstra que Kant pode ser enquadrado como um partidário de uma história profética.

Essa história profética tem como fim descobrir a tendência de desenvolvimento da história humana. Somente ela é capaz de colocar em xeque a ambiguidade do movimento histórico, respondendo de maneira ousada se a humanidade caminha rumo ao fracasso, ou se está em constante progresso para o melhor. Em suma: ela tenta pressagiar a respeito do que irá acontecer, porém, faz isso sem se remeter à ideia de causalidade (exceto em alguns casos). Entretanto, não é seu papel fazer previsões, pois para isso seriam necessárias proposições enunciativas do tipo “se isto, então aquilo”, enquanto que, por outro lado, a profética se fixa sobre um evento ocorrido efetivamente, e a partir daí pressagia a respeito do que poderá ocorrer.

Desse modo, podemos realmente aproximar Kant dessa concepção de história. Isto fica claro quando ele estipula que a humanidade possui uma tendência para o melhor utilizando como evento inicial as guerras para pressagiar que a natureza suscitará por meio dos conflitos e toda destruição e tristeza, consequências da luta extrema, a necessidade de rompimento com o estado de caos e anarquia, fazendo com que a humanidade evolua no âmbito das suas relações sociais.

Um sinal claro dessa afeição de Kant para a possibilidade de que a natureza é capaz de conduzir o homem para uma evolução histórica e política pode ser observada na oitava das nove proposições elaboradas por Kant, em seu opúsculo *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, escrito em 1784. Vejamos, então, a oitava proposição:

Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente, como único estado em que aquela pode

¹⁴ Cf. KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 22.

desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade.¹⁵

Kant acredita que, assim como o homem selvagem, o homem moderno será capaz de, num determinado momento de sua história, abrir mão mutuamente de sua liberdade em vistas de se conseguir a paz e a segurança numa constituição legal. Um contrato entre todos os homens de um Estado, entre todos os Estados, e, para além de seu próprio tempo, Kant sonhou com a instituição de um contrato geral entre todos os homens do mundo.

4. Os artigos para a paz perpétua

A saída do estado de natureza e de guerra exige, segundo o próprio Kant, o estabelecimento de algumas condições indispensáveis. Bobbio nos diz que Kant fundamenta a teoria apresentada em seu opúsculo de 1795 – *À Paz Perpétua* – em quatro aspectos basilares, quais sejam: 1) os Estados nas suas relações externas vivem ainda num estado não-jurídico; 2) o estado de natureza é um estado de guerra e, portanto, um estado injusto; 3) sendo esse estado injusto, os Estados são obrigados a sair do mesmo e fundar uma *federação de Estados*; e 4) esta federação não é investida de um poder soberano sobre os outros Estados, nem tampouco deve ser um “*superestado*”, pelo contrário, ela aparece com uma associação onde todos os Estados aparecem como iguais e a nível de colaboração mútua.

O direito (moral) dos povos postula uma federação global de tipo especial, “a que se dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*)”. À diferença do pacto da paz (*pactum pacis*), o instituto da federação pretende não apenas finalizar uma guerra, mas “encerrar todas as guerras e para sempre”.¹⁶

Para se chegar a esta federação é necessário o atendimento de alguns artigos postulados por Kant.

4.1. Artigos preliminares¹⁷

Primeiramente, o filósofo alemão apresenta seis artigos preliminares que visam dar conta das principais razões de conflito entre os Estados. Esses artigos representam as condições negativas para a paz e não decorrem de um princípio, mas simplesmente de uma análise pragmática. São eles:

¹⁵ Idem, p. 33.

¹⁶ Cf. HECK, José Nicolau. Princípio da publicidade Estado/República e *Civitas Civitatum* em Kant. In: *Ensaio de filosofia política e do direito*: Habermas, Rousseau e Kant. Goiânia: UCG, 2009, p. 128.

¹⁷ Para encontrar todos os artigos preliminares e definitivos basta cf. KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

1. “Nenhum tratado de paz deve ser tomado como tal se tiver sido feito com reserva secreta de matéria para uma guerra futura.”

2. “Nenhum Estado independente (pequeno ou grande, isso tanto faz aqui) pode ser adquirido por um outro Estado por herança, troca, compra ou doação.”

3. “Exércitos permanentes (*miles perpetus*) devem desaparecer completamente com o tempo.”

4. “Não deve ser feita nenhuma dívida pública em relação a interesses externos do Estado.”

5. “Nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de um outro Estado.”

6. “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura; deste tipo são: emprego de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), quebra da capitulação e instigação à traição (*perduellio*) no Estado com que se guerreia etc.”

4.2. Artigos definitivos

Num segundo momento, nos deparamos com os artigos definitivos, que são necessários para a manutenção perpétua da paz. Essas são as condições positivas para a paz.

1. A constituição civil de cada Estado deve ser republicana livres [ou o que se chama de *direito estatal* ou direito interno]

Já é bastante claro para nós que no estado de natureza reina o conflito constante. Por isso, se o direito é a forma racional de relação entre os indivíduos, como afirma Kant, pode-se pressupor uma necessidade racional de superação onde o estado jurídico público é alcançado; um Estado que deve se realizar como república, onde o poder encontra-se fundado a partir de leis justas. Esse é o estado de direito que instaura a paz em detrimento da guerra e que, de maneira equivalente, valida a formulação de que o direito racional só pode ser realizado através da paz. A república “garante melhor do que qualquer outra, internamente, *liberdade*, e externamente, *a paz*”¹⁸. Para Kant, a liberdade jurídica é aquela que determina que devemos obedecer uma lei externa somente se pudermos dar nosso consentimento a respeito dela.¹⁹ Assim, fica evidente que a autonomia é fundamental, posto que é à vontade do povo que cabe o poder legislativo. Está nas mãos dos cidadãos decidir se

¹⁸ Cf. BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000, p. 258

¹⁹ Cf. NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 40-41.

uma guerra deve ou não ser feita. Essa concepção kantiana de *pacifismo democrático*²⁰ bate de frente com as teorias absolutistas, onde imperam a vontade de um soberano. Segundo Kant, a paz seria alcançada somente se houvesse uma transformação dos Estados absolutos em Estados com soberania popular.

2. O direito internacional deve se fundar em um *federalismo* de Estados [ou o que se chama de direito externo ou *direito das gentes*].

O direito racional público, além de constituir internamente um Estado, também é responsável pela efetivação das relações jurídicas externas entre os Estados, pois nestes, caso não exista o contrato, reinará o estado de natureza e de guerra iminente, onde, da mesma forma em que acontece com as relações entre indivíduos em estado natural, reina a lei do mais forte.²¹ Dessa maneira, o pacifismo político de Kant se alia a uma concepção de *pacifismo jurídico*, que postula como condição para a paz a limitação da soberania, que só pode existir num sistema federal de Estados. Sendo assim, o estado de natureza internacional só é superado a partir da instauração de uma sociedade das nações, ou seja, uma federação de todos os Estados fundamentada segundo a ideia de um contrato social. Por conta disso, “o projeto kantiano *Zum ewigen Frieden* [à paz perpétua] tem a forma de um tratado que desenvolve o fundamento de legitimação e os princípios da livre federação de todos os Estados, exigida pela razão”²², contudo, não podemos confundir essa concepção kantiana com a ideia de um simples tratado de paz, pois, enquanto este propõe o fim de *uma* guerra, aquele tem por objetivo eliminar *todas* as guerras.

3. O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da *hospitalidade* universal.

O direito, até Kant, possuía apenas duas dimensões: o direito interno e o direito externo, porém o pensador alemão acrescenta um terceiro direito, qual seja, o *direito cosmopolita*. Segundo essa concepção, os habitantes de todos os Estados passam a ser considerados cidadãos do mundo. Assim, surgem duas máximas relativas aos cidadãos: 1) nenhum estrangeiro que adentra ao território de outro Estado não deve ser tratado com hostilidade; e 2) os homens não podem se dispersar ou se isolar, por outro lado, devem procurar coexistir numa sociedade universal. A partir desses dois deveres dos cidadãos do mundo derivam outros dois deveres, porém esses pertencem aos

²⁰ O pacifismo democrático é um pacifismo político, posto que prevê a instauração da paz somente através de uma transformação política.

²¹ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 261.

²² *Idem*, p. 261.

Estados: 1) é previsto que os Estados devem permitir ao cidadão estrangeiro a entrada em seu território; e 2) o hóspede possui o dever de não se utilizar do seu direito de visita com o intuito de realizar uma conquista territorial. Com essas relações entre o direito de visita e o direito de hospitalidade, Kant conclui a configuração do direito de homem a ser cidadão do mundo, ou dessa *cidade mundial* que se transformaria a terra com a instituição do direito cosmopolita.

Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da terra é sentido em todos, não é assim, a ideia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral, e assim, para a paz perpétua, da qual se pode aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob esta condição.²³

Conclusão: “Que não triunfem os inertes!”

Ao final desse trabalho, parece ficar claro que Kant realmente acreditava (nutrido por ideais pacifistas) que a natureza é, de fato, capaz de “forçar” o homem a elaborar um modelo estatal política e juridicamente organizado internamente (relações entre indivíduos e Estado) e externamente (relações entre Estados), possibilitando, assim, ao homem sair do estado de guerra constante. Contudo, Kant ainda introduz um terceiro direito original para a garantia da paz perpétua: o direito cosmopolita. Com a instituição desse terceiro direito, Kant acreditava que seria possível a eliminação de todas as formas de guerras entre os homens, posto que todos seriam cidadãos da mesma *Cosmópolis*. Dessa forma, possivelmente o desejo impetuoso de conquista dos grandes governantes estaria fadado ao fim.

Contudo, Kant sabia que somente o conflito pode conduzir ao progresso. Acreditamos, porém, que não somente o conflito, em seu caráter negativo de guerras e destruição, seja um meio de fazer com que a humanidade perceba que a necessidade de mudança de atitude diante das calamidades e das guerras, estas fruto da vontade dos próprios homens, sejam eles muitos, ou um conselho de soberanos ou mesmo somente um grande ditador. Entretanto, é necessário também o conflito subjetivo, onde cada homem deve lutar contra a inércia imposta pelo medo ou mesmo pela maldade premente em todos os homens. Nesse sentido, é preciso uma

²³ Cf. KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 41.

mudança de *costumes*. Talvez realmente a humanidade nunca alcance a paz perpétua pressagiada por Kant, porém muito mais próximos dela estaríamos ao combater essa ideia de niilismo que nos persegue.

Bobbio acreditava que algum sinal de mudanças poderia ser sentido devido ao interesse de eruditos, e mesmo de instâncias internacionais, por um reconhecimento crescente dos direitos do homem.

Enquanto pensarmos que não há saída, de fato, não haverá.

Um sinal premonitório não é ainda uma prova. É apenas um motivo para que não permaneçamos espectadores passivos e para que não encorajemos, com nossa passividade, o que dizem que “o mundo vai ser sempre como foi até hoje”; estes últimos – e torno a repetir Kant – “contribuem para fazer com que sua previsão se realize”, ou seja, para que o mundo permaneça assim como sempre foi. Que não triunfem os inertes!²⁴

Referências Bibliográficas

- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- _____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000.
- HECK, José Nicolau. Princípio da publicidade Estado/República e Civitas Civitatum em Kant. In: *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: UCG, 2009.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- MEDEIROS, Carlos Henrique Pereira de. A Paz Perpétua (Zum Ewigen Frieden) de Kant. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 61, 01/02/2000. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/indez.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=5941> Acesso em: 10/06/2010.
- NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ROSENFELD, Anatol. O Problema da paz universal: Kant e as nações unidas. In: *A paz perpetua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *História e política no pensamento de Kant*. Mira-Sintra: Europa-América, 1994.

²⁴ Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p.140.

O REPUBLICANISMO ENQUANTO MEDIAÇÃO NORMATIVA DA LIBERDADE, DO PODER E DA GUERRA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

Introdução

Como tese inicial, poder-se-ia dizer que o republicanismo ocupa um lugar imprescindível na filosofia política de Kant porque ele é a única *forma de governo* capaz de preservar as liberdades externas, evitar o despotismo, garantir a participação dos cidadãos nas decisões políticas e possibilitar a *aproximação* do ideal de uma paz mundial.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o autor propõe quatro combinações entre liberdade, poder e lei: A liberdade e lei sem poder é uma *anarquia*; a lei e o poder sem a liberdade é um *despotismo*; o poder sem liberdade e lei é a *barbárie*; e o poder com liberdade e lei é o que ele designa *republicanismo*.² Aqui fica bem claro que o republicanismo é a única instância normativa capaz de equilibrar liberdade, lei e poder.

O republicanismo nestas reflexões é concebido como uma instância normativa sob dois aspectos centrais: (i) porque ele está fundamentado nas ideias de liberdade e contrato originário, dois conceitos transcendentais (*a priori*) que medeiam fortemente a filosofia política kantiana; (ii) porque ele constitui um parâmetro, ou seja, um ideal regulativo a partir do qual as repúblicas fenomênicas, históricas, são constituídas e consolidadas.

A constituição republicana é a única compatível com o *espírito do contrato originário (anima pacti originarii)*³, porque está fundamentada em três princípios basilares: o da *liberdade* dos membros de uma sociedade enquanto *homens*; o da *dependência* de todos a uma legislação comum enquanto *súditos*; e o da lei da *igualdade* dos membros do Estado enquanto *cidadãos*.⁴ Por resultar da ideia de contrato originário, somente ela possibilita os súditos ascenderem ao *status* de cidadãos, isto é, ao *status* de colegisladores da coisa pública.

¹ Bolsista CAPES 2010.02 e 2011.02. E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com Doutorando em Ética e Filosofia Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

² KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, n. 330, p. 224.

³ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, p. 184.

⁴ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 24.

De modo estrito, para Kant o republicanismo significa “[...] o princípio de Estado da separação do poder executivo (o governo) do legislativo”⁵. Esse princípio garante que o governo não seja despótico e não submeta o bem público à vontade privada do regente, isto é, que o chefe de Estado seja seu membro ao invés de seu proprietário. De um modo lato, o conceitua como sendo o *governo das leis* e não o governo de um autocrata em específico (daí se falar em mediação normativa do poder).

Em *À paz perpétua*, Kant apresenta três *formas de soberania (forma imperii)*: a autocracia, a aristocracia e a democracia. Na sua visão, dentre essas, a democracia deve ser refutada porque incorre num despotismo, no sentido que “[...] funda um poder executivo onde todos decidem sobre e, no caso extremo, também contra um (aquele que, portanto, não consente) [...]”⁶. A melhor forma de soberania é aquela que possibilita um menor número de dirigentes e uma *maior representatividade*. Nesse sentido, o autor opta pela *monarquia representativa* como a forma mais próxima dos ideais republicanos.⁷ Todavia, ele desconfia que a monarquia parlamentar, por exemplo, na Inglaterra de seu tempo, é uma farsa porque os representantes do povo são subordinados e a decisão da guerra fica *secretamente* nas mãos do monarca absoluto.⁸

Na visão de Friedrich Gentz, contemporâneo de Kant que escreveu uma recensão *À paz perpétua*, o republicanismo kantiano seria uma mera perda de tempo, bastando-se para comprovar isso, olhar o fracasso da Revolução Francesa.⁹ Entretanto, Gentz não estava cômico da distinção entre república fenomênica (*republica phaenomenon*) e república noumênica (*republica noumenon*), algo explicitado pelo próprio Kant quando afirma que nenhum objeto da experiência pode esvaziar a *ideia* de constituição perfeitamente jurídica que é *uma coisa em si*.¹⁰ Além disso, Gentz incorreu num *reducionismo* ao pretender que a teoria republicana se limitasse a um determinado contexto empírico, como se a legitimidade do republicanismo fosse dependente da comparação com a Revolução Francesa.

Postos alguns esclarecimentos preliminares, conceituações e fundamentações sobre o republicanismo kantiano, estas reflexões adentram agora ao cerne de suas investigações que é a tese inicialmente evocada que

⁵ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 28.

⁶ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 28.

⁷ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 29.

⁸ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 108.

⁹ Cf. GENTZ apud COVES, F. O. “De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: la recepción de la paz perpetua entre sus coetáneos”. In: ARAMAYO (Org.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996, p. 176.

¹⁰ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, p. 214.

põe tal republicanismo como uma mediação normativa da liberdade, do poder e da guerra dentro do Estado de direito, seja no nível civil, internacional ou cosmopolita.

1. O republicanismo enquanto mediação normativa da liberdade

A liberdade é o cerne da filosofia prática kantiana, seja no âmbito da Filosofia Moral, do Direito, da Ética ou mesmo da Filosofia da História. O próprio Kant é categórico ao afirmar, na *Rechtslehre*, que ela “[...] é (a independência de ser constrangido pela escolha alheia) [...] é o único direito originário pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes”¹¹. Ou seja, a marca distintiva e ontológica por excelência do ser humano é ser livre.

O homem tem *ontologicamente* a primazia de ser livre, mas *antropologicamente* tem o fardo da *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*), que consiste na antagônica inclinação dos indivíduos em se associar e isolar-se. De um lado, os homens querem constituir um feixe de relações com os seus semelhantes, de outro, são levados a se isolar pelo egoísmo, pela cobiça, pela vontade de dominar, etc.; pelo caráter inteligível o homem é naturalmente bom, mas pelo sensível ele é naturalmente mal. Entretanto, essa duplicidade não é uma contradição porque a destinação natural da espécie humana “consiste num progresso contínuo para o melhor”¹².

Nessa tensão, o problema central surge em torno da necessidade de se coadunar a liberdade com a insociável sociabilidade. Em outras palavras, é indispensável que se institua uma condição onde as liberdades externas sejam mediadas de forma que os arbítrios convivam harmonicamente. Não é à toa a tese kantiana que “o maior problema da espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”¹³. Somente o direito (leis coercitivas) fundamentado numa constituição republicana é capaz de garantir a coexistência dos arbítrios. Marcuse, apontando para essa interconexão fundamental entre liberdade e coação jurídica, defende que, na filosofia política de Kant, “da mesma forma que a coação ‘legítima’ só é possível com base na liberdade, a liberdade ‘legítima’ exige, por si mesma, a coação, para que possa existir”¹⁴.

¹¹ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, p. 83.

¹² KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, n. 324, p. 219.

¹³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p.15.

¹⁴ MARCUSE, H. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 96.

Em *Über den Gemeinspruch*, Kant deixa bem explícita a interconexão entre republicanismo e liberdade quando afirma que “[...] a constituição civil é uma relação de homens *livres* que (sem dano da sua liberdade no todo da sua relação com os outros) se encontram, no entanto, sujeitos a leis coercitivas [...]”¹⁵. Essa “religação” no âmbito do Estado civil, agora não mais sujeita exclusivamente à arbitrariedade que ocorre no estado de natureza, mas ao rigor da lei, é o ponto fulcral do republicanismo kantiano. Ou seja, sem essa coercibilidade, o homem fica a mercê da sua própria arbitrariedade, utilizando-se do seu direito inato, isto é, da liberdade, de acordo com suas conveniências.

Noutro trecho do referido escrito, ao interpretar a proposição latina “*salus publica suprema civitatis lex est*” (o bem público é a suprema lei do Estado), Kant afirma que “[...] a salvação pública, que antes de mais importa ter em conta, é justamente a constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante leis [...]”¹⁶. Na interpretação do professor Joaquim Salgado, “a liberdade é o ‘α’ e o ‘ω’ da filosofia do direito de Kant; [...]. O direito não existe por si e para si, mas para a liberdade”¹⁷.

Por um lado, Kant está convicto que a constituição republicana é a única capaz de assegurar a liberdade dos cidadãos mediante o cumprimento do direito público, mas, por outro, é prudente em afirmar que ela é a mais difícil de ser estabelecida e, sobretudo, conservada “[...] de tal modo que muitos afirmam que tinha de ser um Estado de *anjos*, porque os homens, com suas inclinações egoístas, não seriam capazes de uma constituição tão sublime”¹⁸.

Esta ideia também está presente em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, quando se afirma que a instauração de um republicanismo pleno é a tarefa mais difícil e a última a ser resolvida no progresso da espécie humana (*vom Schlerchtern zum Bessern*).¹⁹ Isso não quer dizer que historicamente não sejam estabelecidas constituições políticas assentadas no ideal republicano. Nesse sentido, é interessante ratificar mais uma vez a distinção kantiana, salientada por Pinzani, entre “república noumênica” que é a ideal, a normativa, e “república fenomênica” que são as

¹⁵ KANT, I. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 74.

¹⁶ KANT, I. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 84.

¹⁷ SALGADO, J. C. *Ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 1986, p. 295.

¹⁸ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 50.

¹⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 16.

históricas e empíricas, ou seja, aquelas que estão em busca do aperfeiçoamento.²⁰

2. O republicanismo enquanto mediação normativa do poder

Em *O conflito das Faculdades*, Kant deixa claro que quando se é estabelecida uma constituição republicana, o monarca não pode ser despótico e tem o dever de cuidar da coisa pública “[...] em analogia com as leis que um povo a si mesmo daria de acordo com os universais princípios do direito”²¹. Como bem salienta Santillán, fazendo a diferença entre Hobbes e Kant, “Hobbes exige a obediência absoluta ao mandado do príncipe; Kant reclama o apego irrestrito à lei”²².

No Estado de direito kantiano, onde o *poder soberano* reside na *lei* e no *legislativo* e não numa pessoa em específico, qualquer ação governamental que viole as normas fundamentais, celebradas hipoteticamente no contrato originário e expressas na constituição republicana, é uma ação ilegítima e, *ipso facto*, passível de *reforma política*. A reforma é um ato realizado pelo próprio soberano (poder legislativo). Ele tem o poder de retirar do governante sua autoridade, depô-lo ou reformar sua administração. Só não pode puni-lo, já que a punição, conforme a divisão das funções é uma incumbência que cabe ao poder executivo.²³

A ideia central é que se deve *reformular* ao invés de *revolucionar*. O direito de resistência ativo é refutado por Kant, porque a resistência implicaria na destituição da condição jurídica e, *ipso facto*, num retorno ao estado de natureza, de modo que a violência eliminaria o direito público, algo que seria infinitamente pior do que qualquer injustiça na condição civil. Nesse sentido, tal resistência constitui um *parricídio* (crime contra a ordem pública) e, ao lado do *homicídio*, é punível com a pena de morte.²⁴

Entretanto, dizer que a reforma é interna não implica na passividade do povo. Este deve estar sempre vigilante para que os poderes de um modo geral não violem os princípios celebrados no contrato e expressos na constituição civil. Daí a importância do parlamento, que faz a mediação entre o governo e o povo. Por isso, Kant propõe o que ele designa “resistência negativa”, algo que não seria protagonizado internamente pelo soberano através de mecanismos reformistas, mas externamente através da recusa do povo no

²⁰ PINZANI, A. “Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica”. In: MONETTI, M. & PINZANI, A. *Diritto, politica e moralità in Kant*. Milano: B. Mondadori, 2004, p. 26.

²¹ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 105.

²² “Hobbes exige la obediencia absoluta al mandado del príncipe; Kant reclama el apego irrestricto a la ley.” SANTILLÁN, J. F. F. *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1992, p. 77.

²³ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, § 49, p. 165.

²⁴ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, § 49, p. 164.

parlamento em assentir às exigências incabíveis do governo para administrar o Estado. A indiferença popular perante a corrupção governamental implicaria na própria corrupção de um povo que estaria permitindo a violação da lei fundamental. Diz Kant:

[...] se todas as exigências fossem sempre acatadas, seria indício certo que o povo é corrupto, de que seus representantes são subordináveis, de que o chefe do governo está governando despoticamente através de seus ministros e de que o próprio ministro está traíndo o povo.²⁵

Essa relevância da *opinião pública* contra a corrupção do poder é corroborada em *Über den Gemeinspruch* nos seguintes termos:

[...] é preciso conceder ao cidadão [...] com a autorização do poder soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parecer ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...] Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive [...] é um paládio dos direitos dos povos.²⁶

Se lido com atenção, esse trecho traz quatro implicações fundamentais para a opinião pública:

- (i) ela deve ser um direito previsto na própria constituição;
- (ii) deve fazer frente às injustiças públicas que afrontam à comunidade política;
- (iii) deve ser regrada, ou seja, não pode contradizer os princípios constitucionais;
- (iv) deve ser uma garantia (paládio) dos povos a nível mundial.

Ao diferenciar as duas *formas de governo (forma regiminis)* – o republicanismo e o despotismo (veja que o republicanismo não é contrário à democracia e sim ao despotismo), Kant acentua que, no Estado republicano, as altas distinções conferidas a um soberano, longe de enaltecê-lo, deve torná-lo humilde e consciente que terá uma grande função para um ser mortal, que é a de administrar o que Deus tem de mais sagrado na terra: o direito dos homens. Assim, o soberano jamais poderá violar tais direitos, mas do contrário, “[...] tem de estar sempre com temor de ter ofendido em algum lugar a pupila de Deus”²⁷.

²⁵ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, § 49, p. 165.

²⁶ KANT, I. *Sobre a expressão corrente*: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 91.

²⁷ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 108.

3. O republicanismo enquanto mediação normativa da guerra

O conceito de guerra em Kant é, *prima facie*, dúbio porque, em algumas obras, a guerra é apresentada como um meio necessário para que os indivíduos saiam do estágio de letargia e desenvolvam suas habilidades, e em outros escritos é concebido como um estado de potencial violência que deve ser superado pela instauração de uma *conditio iuris*.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant sustenta que “[...] a guerra externa ou interna em nossa espécie, por maior mal que possa ser, é também o móbil que impele a sair do rude estado de natureza para o estado civil, como um mecanismo da *providência* [...]”²⁸. Esse prisma já se encontra em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, nas especulações sobre o antagonismo da insociável sociabilidade:

agradeçamos, pois, a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno.²⁹

Contrariamente, em *O conflito das faculdades*, Kant conceitua a guerra como “o maior obstáculo moral” e, utilizando-se das palavras figurativas de David Hume, compara duas nações beligerantes com dois bêbados agredindo-se numa loja de porcelanas que, ao final do conflito, além de feridos, saem com o prejuízo resultante da destruição das louças.³⁰ Algo semelhante é posto em *À paz perpétua*, quando se afirma que a guerra é apenas “um triste meio necessário” para a instauração do direito.³¹

Entretanto, segundo Kant, há um dispositivo jurídico que é capaz de oferecer mediação normativa para a guerra: o republicanismo. Para o filósofo de Königsberg, o republicanismo é a única *forma de governo* que pode conduzir a humanidade a aproximar-se do ideal da paz perpétua, porque num Estado republicano, onde “[...] a lei governa e não depende de nenhuma pessoa privada”³², o poder de decidibilidade e, *ipso facto*, a tarefa deliberativa sobre a ocorrência da guerra não compete à arbitrariedade do monarca, mas exclusivamente aos cidadãos por meio de seus representantes.

Quando o consentimento dos cidadãos (como não pode se de outro modo nesta constituição) é requerido

²⁸ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 224.

²⁹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 14.

³⁰ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 111-112.

³¹ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 19.

³² KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 19.

para decidir ‘se deve ou não ocorrer a guerra’, nada é mais natural do que refutá-la, já que têm de decidir para si próprios sobre todas as aflições da guerra (como estas: combater em pessoa, tirar de seu próprio patrimônio os custos da guerra, reparar penosamente a devastação que ela deixa atrás de si; enfim, ainda contrair para si, como cúmulo do mal, uma dívida que nunca será paga, por causa da proximidade sempre de novas guerras, e que tornará a própria paz amarga), eles refletirão muito para iniciar um jogo tão grave.³³

Do contrário, numa constituição que não é republicana, a guerra é coisa mais fácil do mundo porque o chefe, não sendo membro do Estado, mas seu proprietário, decide a guerra como uma espécie de jogo, pois ele “[...] não tem o mínimo prejuízo por causa da guerra à sua mesa, à sua caçada, a seus castelos de campo, festas da corte etc., [...]”³⁴. Na *Rechtslehre*, questiona:

Que direito tem um Estado, relativamente aos seus próprios súditos, de usá-los na guerra contra outros Estados, de despender seus bens e mesmo suas vidas nela, ou os expor ao risco, de tal modo que o fato de irem à guerra não depende de sua própria opinião, mas podendo eles ser a ela enviados pelo supremo comando do soberano?³⁵

É interessante frisar que essa hegemonia cidadã na deliberação acerca da guerra já foi enaltecida, no século XVI, por Francisco de Vitoria, quando refletindo sobre qual seria uma causa justa para se fazer a guerra (*ius ad bellum*), afirma que a finalidade da guerra deve ser a defesa e a conservação da república, de modo que numa guerra justa é lícito tudo aquilo que é necessário para o bem público. Esse bem público é o critério para que os súditos, equivocando-se ou não em suas apreciações, não entrem numa guerra que concebam como injusta.³⁶

Enfim, convém frisar que a imprescindibilidade do republicanismo, como fundamento de um Estado de direito que intenta a promoção da paz mundial, foi salientada por Habermas ao apontar a necessidade de uma reatualização da proposta kantiana da paz perpétua, que conduza o republicanismo para além do direito das gentes e o insira num *estado jurídico global*.³⁷

³³ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 26.

³⁴ KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 27.

³⁵ KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Bauru, SP: Edipro, 2008, § 54, p. 187.

³⁶ VITORIA, F. *Las elecciones De Indis y de Iure Belli*. Washington: Unión Panamericana, 1963, p. 237-238.

³⁷ «L’ordre républicain d’un État de droit démocratique fondé sur les droits de l’homme ne requiert pas seulement que les rapports internationaux dominés par la guerre bénéficient d’un

Conclusão

As reflexões se propuseram a defender a tese central que pensou o republicanismo enquanto mediação normativa da liberdade, do poder e da guerra dentro da filosofia política de Kant. Como dito anteriormente, tal normatividade republicana foi pensada como oriunda de um duplo aspecto transcendental (*als ob / a priori*): o da ideia da liberdade (único direito inato pertencente a todos os seres humanos) e o da ideia de contrato originário (norma hipotética primária que contém os elementos que sedimentam a constituição republicana).

Embasado nesses dois princípios, o republicanismo kantiano constitui *conditio sine qua non* para o cumprimento dos princípios jurídicos dentro do Estado de direito, Estado este que tem o dever de ser o guardião da liberdade e a instância coercitiva que medeia os arbítrios dos indivíduos e, *ipso facto*, as liberdades externas. A medida legítima dessa mediação, para Kant, só é possível a partir da constituição republicana que se embasa no tripé da liberdade, da igualdade e da dependência de todos a uma legislação comum.

O republicanismo constitui a instância normativa fundamental que, além de regular as liberdades externas, tem a incumbência constitucional de garantir a impossibilidade de um regime despótico que viole os direitos fundamentais dos cidadãos ou se aproprie da coisa pública como propriedade particular. Ele impossibilita o patrimonialismo e garante a publicidade. O faz na medida em que prima pela separação dos poderes e priva o governante de ser ao mesmo tempo o legislador, o executor e o juiz das leis públicas, pois, do contrário, se assim o fosse, se estaria incorrendo em abuso de poder e totalitarismo. É nesse sentido que Kant o pensa como o governo das leis e não como o governo de um autocrata em específico.

Ficou também demonstrado que o republicanismo se constitui enquanto uma mediação normativa da guerra, no sentido que priva o governante de agir arbitrariamente, forçando os seus cidadãos a adentrar nessa espécie de conflito sem consentimento prévio. Por se tratar de uma constituição cidadã, o republicanismo oferece respaldo aos cidadãos para que estes deliberem sobre a legitimidade da guerra e sua consequente adesão.

Enfim, postas estas reflexões, possivelmente ficará claro ao leitor a importância do republicanismo para a filosofia política kantiana no tocante à mediação normativa da liberdade, do poder e da guerra, seja no âmbito do direito civil, internacional ou cosmopolita. Nesse sentido, sem a instância

encadrement minimal au nom du droit des gens. Bien au contraire, l'état juridique intra-étatique doit déboucher sur un état juridique global qui tout à la fois unit les peuples et supprime la guerre [...]. HABERMAS, J. *La paix perpétuelle: le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris: Cerf, 1996, p. 7.

republicana, o Estado de direito kantiano ficaria vulnerável ao despotismo e, conseqüentemente, às variadas formas de abusos e violações da liberdade.

Referências Bibliográficas

COVES. Faustino Oncina. “De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: la recepción de la paz perpetua entre sus coetáneos”. In: ARAMAYO, Roberto (Org.). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración: a propósito del bicentenario de hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996, p. 155-189.

HABERMAS, Jürgen. *La paix perpétuelle: le bicentenaire d’une idée kantienne*. Paris: Cerf, 1984.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2ª ed. Trad. de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. de Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.

_____. *À paz perpétua*. Trad. de Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *O conflito das faculdades*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

MARCUSE, Herbert. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

PINZANI, Alessandro & MONETI, Maria. *Diritto, politica e moralità in Kant*. Milano: Mondadori, 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SANTILLÁN, José F. Fernández. *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. Presentación de Michelangelo Bovero. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1992.

VITORIA, Francisco de. *Las elecciones De indis y De iure belli*. Washington: Unión Panamericana, 1963.

O CONCEITO DE MATÉRIA NA FILOSOFIA KANTIANA DA NATUREZA

*Gilberto do Nascimento Lima Brito*¹

1. Introdução

Nossa pesquisa consistirá em analisar o conceito de matéria na filosofia da natureza de Immanuel Kant, considerando a relação que tal conceito possui com os fundamentos da teoria kantiana do conhecimento, descritos principalmente na obra *Crítica da Razão Pura*. Primeiramente, devemos ressaltar que a filosofia kantiana da natureza é uma parte da teoria kantiana do conhecimento, dedicada à elaboração de uma ciência *pura* que almeja conciliar uma abordagem física dos fenômenos com os princípios de uma teoria do conhecimento. Esta ciência se diferencia da Física propriamente dita porque não se baseia meramente na observação do mundo empírico para uma interpretação matemática dos fenômenos, mas leva também em consideração os princípios que originam a formação dos conceitos no sujeito cognoscente.

Entretanto, para que uma ciência pura da natureza seja realmente colocada em prática, a filosofia da natureza necessita definir o que é natureza, pois só assim será possível a criação de uma ciência *pura* que se adéque aos fundamentos da teoria kantiana do conhecimento. Kant elabora duas definições de natureza. A primeira afirma que a “natureza é *existência* das coisas enquanto determinadas por leis universais”². Ora, atribuir à natureza somente esta definição é admiti-la apenas como uma regularidade das determinações das coisas em geral, ou seja, é admitir que as leis universais que porventura venhamos a construir descrevem as representações que formamos acerca do mundo, tornando evidente o que é natureza. Mas, faz-se ainda necessária uma definição que nos forneça a base para a construção de leis universais que descrevem o mundo físico, uma definição que nos leve a considerar a natureza como possuidora de um conteúdo que pode ser observável. É para suprir esta necessidade que Kant define a natureza do seguinte modo: “a natureza considerada, portanto, *materialiter* é o conjunto de todos os objetos da experiência”³. Em outras palavras, a natureza considerada como *materialiter* é o pressuposto para a apreensão dos objetos do mundo, ou seja, para que haja a matéria do fenômeno.

¹ Bolsista CAPES 2011.01 e 2011.02. E-mail: gilbertbrito1@yahoo.com.br Mestrando em filosofia pela UFC.

² KANT, 1980, p. 35.

³ KANT, 1980, p. 36.

É por meio desta conceitualização que a natureza associa-se ao processo subjetivo de construção dos juízos, possibilitando-nos desenvolver uma ciência *pura* da natureza que nos habilite a utilizar a matemática para interpretação dos fenômenos. Kant, não por acaso, habilita a matemática para a descrição dos fenômenos porque a considera como estreitamente ligada às intuições puras do espaço e do tempo, indispensáveis para a organização e captação dos dados empíricos e um dos melhores exemplos de conhecimento sintético *a priori*. No entanto, a matemática, bem como as definições acima mencionadas acerca da natureza, não são suficientes para estabelecer a ligação entre o processo subjetivo de construção dos juízos e as proposições derivadas da física. É somente esta ligação que torna real a construção de uma ciência pura da natureza que una a física newtoniana aos princípios gerais do entendimento. E o eixo de tal medição é o conceito de matéria.

2. O Conceito de Matéria

O conceito de matéria, além de fornecer o conteúdo empírico do qual as representações dos objetos serão formadas, torna também possível a aplicação da matemática⁴ na doutrina dos corpos, ou seja, a utilização da matemática na quantificação do movimento, da força e da própria matéria. Sem esta aplicação matemática na interpretação dos fenômenos, torna-se totalmente inviável a construção de uma ciência da natureza, de onde podemos concluir a importância do conceito de matéria. Por tal conceito possuir tamanho valor, a filosofia da natureza deve fazer uma análise completa acerca dele, apresentando os princípios da construção dos conceitos relacionados à matéria e associá-la às intuições puras do espaço e do tempo.

Sabemos que a formação dos conceitos não está apenas subordinada à faculdade da sensibilidade, da qual as intuições puras fazem parte, mas também às categorias do entendimento que organizam *a priori* o conteúdo empírico. Ora, levando-se em consideração que este conteúdo é abarcado pelo conceito de matéria, tal conceito deve ser associado a cada tábua das categorias. É exatamente isto que Kant faz na obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, onde ele relaciona cada conjunto de categorias com as “determinações do conceito universal de uma matéria em geral...”⁵. De acordo com Kant, tudo o que se pode pensar *a priori* acerca da matéria e da construção matemática que objetiva interpretá-la, pode ser dado como um objeto determinado.

O conceito de matéria deve, portanto, submeter-se às quatro funções das categorias do entendimento, cada uma lhe acrescentando uma nova determinação. Admitido que a determinação essencial de um objeto dos

⁴ KANT, 1990, p. 17.

⁵ KANT, 1990, p. 20.

sentidos externos deveria ser o movimento (já que só mediante ele podem ser afetados os sentidos) é a ele que o entendimento deve remeter todos os predicados da matéria, transformando, assim, a ciência pura da natureza, fundamentada por uma filosofia da natureza, em uma teoria ou pura ou aplicada do *movimento*. Ora, se apenas mediante o movimento podemos analisar o conceito de matéria, então este conceito deve ser analisado conjuntamente com o exame do movimento.

Portanto, os quatro grupos de categorias que se relacionarão com o conceito de matéria também definirão certas características do movimento. Podemos, então, concluir que os princípios filosóficos que nortearão a formação de uma ciência pura da natureza serão estabelecidos em quatro etapas que correspondem a quatro tábuas de categorias e que, na obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, são refletidas em quatro capítulos. A primeira etapa concebe o movimento como um puro *quantum*, examinando sua composição, mas omitindo toda a qualidade do móvel⁶; a segunda estuda o movimento como pertencente à qualidade da matéria, quando a relaciona com uma força originariamente motriz⁷; a terceira atenta que a matéria, quando relacionada a uma força motriz, tem uma “relação recíproca devido ao seu próprio movimento”⁸; já a quarta etapa determina se a matéria está em movimento ou repouso segundo a relação que ela possui com o modo de representação, ou seja, aqui a consideramos como fenômeno do sentido externo.

A definição de matéria que se relaciona com as categorias da quantidade conceitualiza a matéria como o que é móvel no espaço⁹. Esta concepção influencia não apenas a compreensão do movimento, como também a própria *ideia* que formamos acerca do espaço que nos abrange, pois, quando Kant define a matéria da maneira anteriormente mencionada, considera o espaço como móvel, em outras palavras, como subordinado a um referencial material que utilizamos para descrever um dado movimento. Kant, portanto, através desta definição de matéria admite uma concepção de espaço que não se enquadra na definição de intuição pura, tão fundamental para a origem da construção subjetiva dos conceitos. Na sua filosofia da natureza, Kant aborda o espaço com o meio no qual é percebido a matéria e o movimento e são estes que determinam a extensão do espaço observado.

⁶ Esta etapa é chamada por Kant de *foronomia* e corresponde à cinemática da física newtoniana.

⁷ Kant denomina esta etapa de *dinâmica*, porém ela não abarca completamente o conceito de *dinâmica* estabelecido na física newtoniana, visto que, nesta, tal conceito abrange as três últimas etapas relacionadas à determinação do conceito de matéria estabelecido na filosofia kantiana da natureza.

⁸ KANT, 1990, p. 22.

⁹ KANT, 1990, p. 25.

Podemos, então, dizer que, por causa da matéria, o espaço é considerado *relativo* e só podemos pensá-lo como absoluto quando o imaginamos como a limitação dos diferentes espaços relativos¹⁰.

As características, até aqui citadas, atribuídas à matéria ganharão novos nuances com a segunda definição de matéria relacionada com a categoria da qualidade. Kant a define do seguinte modo: “a *matéria* é o *móvel* enquanto *enche um espaço*”¹¹. Esta definição dinâmica do conceito de matéria pressupõe a definição anterior, mas acrescenta uma nova propriedade, pois quando ela atribui à matéria a característica de *encher* um espaço significa que a matéria resiste “a todo o móvel que se esforça, graças ao seu movimento, por penetrar num certo espaço”¹². Em resumo, a matéria pode resistir a um movimento no interior de um espaço relativo, relacionando-se, portanto, como a causa a um efeito, quando resiste a um movimento no interior de um espaço.

A terceira definição de matéria, que a relaciona às categorias da relação, acrescenta a propriedade de uma força motriz à matéria. Tal propriedade é essencial para imaginarmos a matéria como capaz de comunicar movimento à outra matéria, mas a matéria não possuiria força motriz alguma para ocasionar um movimento se ela já não possuísse uma força primordialmente motriz, capaz de levar as matérias a se oporem. No entanto, esta definição de matéria só a qualifica quando a consideramos como uma massa formadora de um corpo, pois quando a temos como um simples objeto dos sentidos externos, observamos que ela não possui outras determinações que não sejam provocadas pelas relações exteriores no espaço, não sofrendo nenhuma modificação que não seja por meio do movimento.

Expostos os conceitos de matéria relacionados mais com uma interpretação física, necessita-se de uma definição que considere tais conceitos como derivados de uma observação fenomênica e é este o objetivo da quarta definição de matéria. Kant a põe do seguinte modo: “a matéria é o móvel na medida em que, enquanto tal, pode ser objeto da experiência”¹³. Para compreendermos, por exemplo, o movimento, precisamos de um substrato empírico que será pensado pelo entendimento, ou seja, precisamos de um conteúdo que nos leve a considerar o movimento como a representação

¹⁰ De acordo com Kant, passamos a imaginar um espaço absoluto quando pensamos que sempre exista um espaço relativo que possa ser englobado por um espaço relativo ainda maior, ou seja, a ideia de um espaço absoluto surge para por fim aos supostos infinitos espaços relativos. Mas, ressalta Kant, nem por isso o espaço absoluto deve ser admitido como real, sendo capaz de ser observado. Este espaço é apenas uma ideia regulativa.

¹¹ KANT, 1990, p. 43.

¹² KANT, 1990, p. 43.

¹³ KANT, 1990, p. 105.

de um objeto da experiência e este conteúdo é a matéria considerada como móvel.

3. O Conceito de Matéria como Elo entre a Filosofia da Natureza e os Princípios da Teoria do Conhecimento

Já sabemos, em decorrência do que até aqui foi exposto, que o conceito de matéria é a peça chave para que seja formada a ligação entre a filosofia da natureza e os princípios da teoria do conhecimento. No entanto, precisamos analisar porque são feitas determinadas definições de matéria para cada grupo específico da tábua das categorias. Por que não é formada apenas uma definição de matéria para ser assimilada pelos diferentes momentos da tábua? Estes questionamentos serão respondidos se examinarmos não apenas cada grupo de categorias, mas também o processo no qual o conteúdo empírico é assimilado por cada grupo.

Ora, sabemos que existe uma faculdade responsável pela junção entre a faculdade do entendimento, onde estão as categorias, e a faculdade da sensibilidade, capaz de formar esquemas que adéquem o conteúdo empírico advindo da faculdade da sensibilidade às categorias do entendimento. Estamos falando da faculdade da imaginação. É através dela, ou seja, mediante a análise dos esquemas, que poderemos observar a peculiaridade de cada grupo de categorias, bem como o porquê de cada definição atribuída a determinado grupo.

Para ilustrar o que aqui está sendo dito, examinemos o esquema responsável pela adequação do conteúdo empírico às categorias da quantidade. Ao observarmos a obra *Crítica da Razão Pura*¹⁴, notaremos que tal esquema é o número, analogicamente criado para representar os dados empíricos advindos das sensações. É o número que coloca o próprio tempo na apreensão que temos do mundo, configurando-se como a unidade da síntese do múltiplo de uma intuição. Quando representamos um objeto formamos a sua imagem de acordo com a soma das características que percebemos nele, ou seja, cada característica, enquanto indicadora de uma sensação, torna-se uma unidade que, quando somada a diversas outras unidades (ou características), formam a imagem mais adequada do objeto. Pode-se dizer que o número é uma unidade, dentro da linha reta infinita que representa o tempo.

Considerar o número como um meio de adequação da sensibilidade às categorias é o começo para entendermos a matemática não meramente como algo abstrato desligado do mundo, mas como uma ciência pura¹⁵ capaz de ser

¹⁴ Cf. KANT, 1999, p. 144-149.

¹⁵ Entendemos que a matemática pode ser tida uma *ciência pura* porque a consideramos como estreitamente ligada às intuições puras do espaço e do tempo, já que ela é a ciência que menos

utilizada para a interpretação do fenômeno. Esta consideração acerca do número ganhará novos contornos com a primeira definição de matéria, pois quando a entendemos como o que é móvel no espaço, a entendemos como a condição para concebermos o movimento como um puro *quantum*. Porém, para considerarmos o movimento desta maneira, temos que pensar em um meio de quantificá-lo, sendo exatamente aqui a abertura para concebermos o número como uma unidade quantificadora.

Portanto, o número implicitamente considerado na filosofia da natureza não é somente uma analogia criada para representar os dados empíricos advindos das sensações, comportando-se como uma unidade dentro da linha reta que representa o tempo. Aqui o número é também responsável por descrever quantitativamente o movimento, relacionando-o tanto com tempo quanto com o espaço relativo. Observemos que a concepção de espaço relativo descrita na filosofia da natureza o tem como tridimensional, sendo esta especificidade do espaço que nos leva a considerarmos um número como essencial para descrevermos a matéria no espaço, já que somente mediante ele podemos dizer onde a matéria, que é móvel, se encontra em um determinado tempo.

Diante das considerações aqui feitas, algumas questões podem ser levantadas, como por exemplo: como é que através de um conceito de matéria podemos extrair novas características atribuídas ao número, já que Kant não aborda, na obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, tais atribuições? Respondemos da seguinte maneira: de fato, Kant não aborda tal questão, mas sabemos que o espaço relativo tratado é tridimensional; a matéria é considerada como móvel e que, com tal definição de matéria, Kant quer explicar, de acordo com a sua filosofia, a cinemática da física newtoniana. Ora, Kant não conseguirá unir estas concepções se continuar considerando o número meramente como um esquema, portanto, faz-se necessário uma nova abordagem do número que o torne mais adequado à quantificação ou matematização do movimento.

4. Conclusão

Devemos nos atentar para o fato de que os conceitos de matéria aqui estabelecidos servem como princípios para criação de uma ciência pura da natureza. Kant, de fato, não quer estabelecer tais conceitos como princípios para evolução de uma ciência física semelhante à construída por Newton. Antes de tudo, Kant almeja ligar, através do conceito matéria, algumas conclusões¹⁶ da física newtoniana ao processo de formação subjetivo dos

depende das intuições empíricas para originarem juízos sintéticos *a priori*, utilizando-se quase que exclusivamente apenas das intuições puras.

¹⁶ Falamos aqui *algumas conclusões* porque Kant não concorda integralmente com a física

juízos. É por se ligar diretamente a este processo de formação dos juízos que esta ciência divulgada por Kant é chamada de ciência pura.

Referências Bibliográficas

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (In: *Col. Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

_____. *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência* (In: *Col. Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

newtoniana. Por exemplo, Kant discorda de Newton no que se refere ao espaço absoluto, pois enquanto este o admite como real, aquele o tem apenas como uma ideia regulativa.

A SÍNTESE DO CONHECIMENTO E SUA RELAÇÃO COM AS INTUIÇÕES PURAS NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Hálvaro Carvalho Freire¹

Resumo: O seguinte trabalho tem como finalidade tratar do modo como o sujeito transcendental estabelece representações por meio de sínteses. Kant apresenta três tipos de síntese na *Crítica da razão pura*, a saber, a de *apreensão*, a de *reprodução* e a de *reconhecimento*. O primeiro tipo diz respeito às representações na intuição, a segunda síntese reproduz tais representações na imaginação e a última síntese reconduz tais representações a conceitos. A consideração das intuições puras de espaço e tempo será fundamental para este trabalho, uma vez que cada tipo de síntese concebe tais intuições em sua atividade. A análise dos tipos de síntese juntamente com a apreensão destas intuições puras nos possibilitará compreendermos uma parte essencial do fundamento *a priori* da experiência.

Palavras-chave: Síntese, Imaginação, Intuição.

Introdução

Kant caracteriza a imaginação, de uma maneira geral, como uma função cega, embora indispensável da alma humana. Essa declaração de Kant, presente na *analítica transcendental*, nos coloca em uma via de mão dupla. Em um primeiro momento, o filósofo assinala esta faculdade como “cega” e, neste sentido, poderíamos pensar que a imaginação operaria no conhecimento sem se dar conta das suas próprias funções. Porém, isto seria pôr em risco a filosofia transcendental, uma vez que esta é fundada em uma autoconsciência. Analisando logo adiante, temos que perceber que quando Kant nos fala que esta faculdade é indispensável para a alma humana, está presente aqui uma definição que deve ser indubitavelmente levada a sério, uma vez que um dos objetivos fundamentais da filosofia transcendental é julgar sobre a origem do conhecimento.

A investigação acerca do papel da imaginação na *Crítica da razão pura* nos remete a um problema mais abrangente, a saber, a reedição da referida obra elaborada pelo filósofo em 1787. Kant reúne suas principais reflexões teóricas na primeira edição da CRP, em 1781. Porém, essa obra não é compreendida pela maior parte dos leitores de sua época. Uma vez que os pensamentos de Kant não alcançaram o entendimento desejado por ele, o

¹ Bolsista CAPES 2012.01. E-mail: halwarocf@yahoo.com.br Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

filósofo reescreve uma edição da CRP seis anos mais tarde. Nesta edição, há alguns aspectos distintos da primeira em sua filosofia, cuja ênfase será dada aqui ao capítulo da *Dedução transcendental das categorias*. Ao reescrever este capítulo em 1787, Kant retira algumas passagens importantes presentes na primeira edição.

O filósofo faz uma distinção entre dois tipos de dedução na edição de 1781. A primeira, chamada de subjetiva, trataria do entendimento puro, por ele mesmo, considerando sua possibilidade e as faculdades cognitivas em que se relaciona. Já a segunda, denominada de objetiva, deveria expor e tornar compreensível a objetividade dos conceitos puros *a priori* do entendimento. É na dedução subjetiva que Kant expõe detalhadamente três modos de sínteses, a saber, a síntese de apreensão na intuição, a síntese de reprodução na imagem e a síntese de reconhecimento no conceito. A questão é que a maior parte da explicação dada por Kant destes modos sintéticos na primeira edição é suprimida no texto da segunda. Pretendemos aqui expor primeiramente estes tipos de sínteses, para, com isso, percebermos o papel da imaginação na primeira edição da CRP e sua relação com as intuições puras de espaço e tempo. Para tal intento, usaremos passagens de ambas as edições da CRP.

A compreensão sobre a faculdade de imaginação apresenta-se num primeiro instante como um problema, uma vez que na primeira edição esta é ressaltada como a possibilidade de toda experiência, até mesmo da própria apercepção², algo que nunca foi novamente declarado no texto de 1787. De uma maneira geral, Kant trata a imaginação na segunda edição como um mero efeito da ação do entendimento³. De fato, um dos motivos que levaram Kant a mudar algumas considerações sobre a imaginação, sem dúvida, foi a dificuldade da compreensão do capítulo da *dedução transcendental das categorias*. O próprio filósofo, no prefácio da primeira edição, admite que este capítulo foi o que lhe custou mais esforços, o qual considerava a investigação mais importante para estabelecer os fundamentos da faculdade do entendimento⁴. Como declara Kant: “No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a este respeito devia proceder”⁵.

Deste modo, de certa maneira, torna-se trabalhoso traçar um fio condutor, uma unidade no capítulo da dedução transcendental das categorias na primeira edição. Isto porque uma vez que o objetivo central de tal dedução é mostrar que a experiência é impossível sem o conhecimento das categorias, poder-se-ia pensar que a divisão dos modos sintéticos seria desnecessária.

² KANT, 2010, A 118.

³ KANT, 2010, B 15.

⁴ KANT, 2010, A XVII.

⁵ KANT, 2010, A XVIII.

Pretendemos aqui demonstrar que os três tipos de sínteses são fundamentais para a compreensão das próprias categorias do entendimento e fundamentais na constituição das representações de espaço e tempo. Isto nos auxiliará a sistematizar tanto o capítulo da dedução, bem como o papel da imaginação no interior da CRP. Importante ressaltar que o fato de Kant suprimir a parte da dedução subjetiva na segunda edição, não elimina o papel da importância dos modos sintéticos na formação do conhecimento transcendental, como será demonstrado.

Síntese de apreensão

Kant inicia a abordagem da síntese de apreensão afirmando que, independentemente da origem de nossas representações, se nos chegam empiricamente ou possam formar-se *a priori*, estas, enquanto fenômenos, estão subordinadas ao tempo, correspondente ao nosso sentido interno. Ou seja, o tempo possui um papel fundamental na *apreensão* dos objetos, pois o sujeito transcendental só pode apreender algo mediante a formação da representação do seu sentido interno. Como declara Kant:

Toda a intuição contém em si um múltiplo que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, como encerrada num momento, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta. Ora, para que deste múltiplo surja à unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiramente percorrer esses elementos e depois compreendê-los num todo. Operação a que chamo *síntese da apreensão*, porque está diretamente orientada para a intuição, que, sem dúvida, fornece um múltiplo (KANT, 2010, A 99).

A síntese de apreensão está diretamente ligada a impressões sensíveis⁶. Será por meio da apreensão de tais impressões que esta síntese irá conceber um múltiplo. Esta síntese irá conceber os múltiplos *no* tempo e os perceber diante de um todo. Desta forma, tal síntese, mediante a formação da representação do tempo, conduz o diverso da intuição e o transforma em um múltiplo. Somente através desta intuição interna, que tem sua representação possibilitada pela *apreensão* do múltiplo, que podemos distinguir um momento diferente de outro momento, e assim perceber a sucessão das coisas. Ao estabelecer essa diferença, Kant pode agora afirmar que somente quando o sujeito distingue o tempo nas representações é que este pode transformar a multiplicidade recebida pela sensibilidade. Longuenesse denomina o

⁶ Kant menciona esta relação entre *apreensão e impressões* em A 192 – B 237.

desenvolvimento da síntese de apreensão como um processo de *internalização* do objeto (LONGUENESSE, 2000, p. 91). Isto porque a diversidade captada pela nossa capacidade receptiva (sensibilidade) não é composta apenas de dados sensoriais disformes, mas já constitui uma matéria que, por sua vez, para que possa ser percebida enquanto um múltiplo, deve pressupor uma distinção de vários momentos *no* tempo. Em suma, a síntese de apreensão por meio da representação do tempo sintetiza o múltiplo recebido pela sensibilidade. Para Paton (1973, p. 360), esta síntese não pode ser atribuída à faculdade da sensibilidade, mas sim à imaginação⁷, pois todos os modos de síntese são caracterizados por uma atividade. Ao contrário da sensibilidade que é sempre passiva, a imaginação produtora é caracterizada pela sua atividade. Ainda para Paton, é na síntese de apreensão que há, pela primeira vez, um “assumir” do dado recebido pela sensibilidade⁸. É neste sentido que Kant sustenta que “é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos [...] é, pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem do conhecimento” (KANT, 2010, A 97 B 135).

Pode-se afirmar, portanto, que este processo sintético de perceber múltiplos se dá de maneira *a priori*, pois, caso contrário, “não poderíamos ter *a priori* nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso” (KANT, 2010, A 100). Em outra passagem, Kant afirma que “o simples imaginar um sentido externo seria anular mesmo a faculdade de intuição a qual deve ser determinada pela faculdade de imaginação” (KANT, 2010, B 277). O que Kant quer dizer é que se o espaço fosse produzido por um “simples imaginar” exterior, essa tese cairia em um dogmatismo, visto que isto seria admitir um espaço tomado como relação entre as coisas em si mesmas. Ao contrário, para Kant, o espaço é condição de possibilidade para que nos sejam dadas experiências exteriores. Ou seja, esta intuição é *pura e a priori*.

Desta forma, podemos afirmar que primeiramente os fenômenos são dados ao espírito, mas as percepções destes ainda estão isoladas umas das outras, estas necessitam, portanto, de uma ligação entre elas. “Há, pois, em nós uma faculdade ativa da síntese deste diverso, que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por *apreensão*” (KANT, 2010, A 120).

⁷ Kant nos fala de uma imaginação produtiva para distingui-la da reprodutiva. A primeira será ligada a uma representação original do objeto, no sentido de que não são originadas na experiência. Já a segunda, reprodutiva, consistirá apenas em reproduzir percepções empíricas, ou seja, neste aspecto a imaginação é apenas uma faculdade de representações derivadas da experiência, submetidas a esta.

⁸ Para Paton, apesar de a sensibilidade “oferecer” e “apresentar” o múltiplo, esta não pode produzi-lo sem a ajuda de uma síntese ativa. Cf. PATON, 1973, p. 359.

Síntese de reprodução

Será na síntese de reprodução que os múltiplos apreendidos na síntese anterior estabelecerão uma associação entre eles, ou seja, os objetos apreendidos estarão sempre submetidos a leis da reprodução. Estas leis são, pois, meramente empíricas, e garantem a representação de um objeto, mesmo sem que este esteja presente na experiência. Há aqui uma conservação dos objetos apreendidos em forma de *imagem*. Ou seja, é imprescindível que logo depois de estabelecer os múltiplos, estes possam ser ligados, visto que “o conhecimento é um todo de representações ligadas entre si” (KANT, 2010, A 97 B 135). Segundo Kant, para reproduzirmos algo devemos pressupor uma certa regularidade nos próprios fenômenos, visto que:

se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num muito longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento [...] se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da percepção (KANT, 2010, A 100 - 101).

Os exemplos do cinábrio, do homem e da terra acima citados, reforçam a ideia da necessidade de uma reprodução em uma imagem mesmo sem a presença do objeto. Este modo de síntese faz com que relembremos o passado diante do presente, neste sentido, faz com que exista uma permanência de nossas representações *apreendidas* ao passar do tempo. Declarar que os fenômenos só podem ser compreendidos devido a uma regularidade dos mesmos nos levaria a considerar um empirismo. Contudo, tal regularidade dos fenômenos está fundada em um princípio *a priori*, em uma unidade sintética e necessária dos fenômenos, pois é “preciso admitir uma síntese transcendental pura da imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência” (KANT, 2010, A 101 - 102). Ou seja, a síntese pura da imaginação torna possível a reprodução dos fenômenos. No entanto, as representações resultam, em última análise, das determinações transcendentais do tempo. Todavia, o tempo ainda não origina por ele mesmo o conhecimento, necessita, pois, de uma ligação do diverso, uma síntese que torne possível toda a experiência, pois:

Se quero traçar uma linha em pensamento, ou pensar o tempo de um meio dia a outro, ou apenas representar-me um certo número, devo em primeiro lugar

conceber necessariamente, uma a uma, no meu pensamento, estas diversas representações (KANT, 2010, A 102).

Se há na síntese de *apreensão* uma receptividade da sensibilidade em relação ao objeto dado e uma unificação deste em uma representação na intuição, a síntese de *reprodução* requer que o objeto dado na *apreensão* já possua uma certa regularidade para que possa haver uma reprodução. Ou seja, no ato de *apreensão* há uma distinção entre os momentos do tempo, enquanto na reprodução, faz-se necessário a ligação de tais momentos, tornando possível, por exemplo, traçar uma linha no pensamento ou pensar o decorrer do tempo. Enquanto a síntese da *apreensão* apresenta o princípio transcendental da possibilidade do conhecimento de forma geral, a síntese da *reprodução* tornará possível a própria experiência. Desta forma, não é o suficiente para o conhecimento apenas que o múltiplo seja dado e apreendido, faz-se necessário uma síntese de reprodução para que cada múltiplo apreendido seja compreendido em conexão uns com os outros em uma série completa⁹.

Síntese de reconhecimento

Mesmo que o fenômeno seja primeiro, sensivelmente intuído e depois reproduzido, segundo Kant, devemos pressupor ainda uma consciência que permita que aquilo que tínhamos pensado no passado não seja outra coisa no presente. O filósofo afirma que tem de haver uma unidade da consciência que garanta que o apreendido e o reproduzido das sínteses anteriores pertençam a um e mesmo sujeito, pois:

Se esquecesse, ao contar, que as unidades, que tenho presentemente diante dos sentidos, foram pouco a pouco acrescentadas por mim umas às outras, não reconhecera a produção do número por esta adição sucessiva de unidade a unidade nem, por conseguinte o número, pois este conceito consiste unicamente na consciência desta unidade sintética (KANT, 2010, A 103).

A citação acima nos demonstra um exemplo da síntese de reconhecimento aplicada à matemática. O sujeito necessita ter consciência de uma unidade da síntese, pois se ele esquecesse não poderia formar nem uma representação da unidade do número, por exemplo. Nesse sentido, o diverso apreendido e reproduzido deve ser reunido numa consciência uma, sem a qual seriam impossíveis os conceitos e, por conseguinte, o conhecimento dos objetos. A partir desta síntese que o múltiplo será pensado. Deste modo, a síntese de

⁹ Para Paton, não há uma separação entre a síntese de *apreensão* e a síntese de *reprodução*, pois segundo ele, a primeira inclui a segunda como um elemento necessário dentro de si. Cf. PATON, p. 364.

reconhecimento precisa levar em consideração as duas sínteses anteriores para, a partir disto, reunir o múltiplo num conceito. Para tanto, essa síntese necessita de uma unidade pura, originária e imutável, a qual Kant denomina de apercepção transcendental. O reconhecimento do objeto num conceito exige uma identidade do próprio Eu como sujeito que fundamenta suas representações. Ou seja, esta síntese trata da unidade pura que as duas sínteses anteriores carecem para que pertençam a um mesmo sujeito, caso contrário, existiria algo “que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KANT, 2010, B 132).

As unidades formadas na síntese de apreensão ainda não eram concebidas enquanto ligadas a uma consciência una. O múltiplo era ali concebido apenas como uma passagem sucessiva de diverso momento, “a consciência uma é que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido” (KANT, 2010, A 103). Ou seja, a unidade que constitui o múltiplo é uma unidade formal da consciência na síntese do diverso da representação¹⁰. Esta unidade pura é pressuposta em todos dados da sensibilidade e na formação de representações. Tal unidade, neste sentido, serve como princípio *a priori* para os conceitos, assim como para o diverso do espaço e do tempo das intuições da sensibilidade.

Considerações Finais

A síntese estabelece, portanto, uma base fundamental para a constituição *a priori* do conhecimento. O estudo desta nos possibilita perceber as formações das representações de espaço e tempo e as suas relações com o múltiplo puro. A síntese é, neste sentido, condição de possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência. Como vimos, há três tipos de síntese: a síntese de apreensão na intuição, a síntese de reprodução na imagem e a síntese de reconhecimento no conceito. Estas atividades sintéticas perpassam toda a explicação *a priori* do conhecimento, desde sua origem nas intuições puras de espaço e tempo até a dedução dos conceitos puros do entendimento. Como analisamos, esta síntese em geral, é sempre um efeito da imaginação, a qual organiza os múltiplos, liga e os ordena para a efetivação de um conhecimento puro e *a priori*.

Referências Bibliográficas

ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Tradução de Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁰ Cf. KANT, 2010, A 105.

GRAYEFF, Felix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1985.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (1ª e 2ª ed.). Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa-Portugal: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Luciano Codato. São Paulo: Unespe, 2005.

KEMP, Smith. *A commentary to Kant's critique of pure reason*. New York: Humanities Press, 1962.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Tradução de C. T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 2000.

LINHARES, Orlando Bruno. As deduções objetiva e subjetiva na primeira edição da *Crítica da razão pura*. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 2, 2006, p. 41-55.

MIRAGLIA, Carlos Alberto. Imaginação e Hipótese em Kant, *Dissertatio*, Pelotas, n. 6, 1997, p. 145-157.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: Georg Allen & Unwin, 1973.

LEVINAS CONTRA A MONOLOGIA KANTIANA

Hegildo Holanda Gonçalves¹

A patologia do tempo, o Inumano, em suas mais diversas formas, constitui-se primariamente como medo, mas não um medo qualquer, um medo sem nome e sobrenome, ou hipocondria, ou cuidado, ou terror, ou Sorge: é o medo mais profundo de todos (...) é o medo do outro realmente concreto, e a impossibilidade de aceitá-lo, o medo do que significa ser realmente atritado ou traumatizado pelo que não sou eu².

1. A subjetividade kantiana

A subjetividade teórica

Para o entendimento da estrutura da subjetividade kantiana convém distinguir dois tipos de sujeito: o empírico e o transcendental. O primeiro, é aquele que se dá na experiência, é o eu como realidade fenomênica cuja constituição dá-se através do corpo e da vida psíquica e submetido ao tempo e ao espaço. O sujeito empírico vive no mundo natural numa dimensão espaço-temporal³. O pertencimento do sujeito à natureza e a submissão de seus atos ao determinismo universal acontece, segundo Kant, na *Crítica da Razão Pura*, justamente pelo caráter empírico do sujeito, o que o diferencia do caráter inteligível, que contrariamente faz com que o sujeito escape do mundo dos fenômenos e viva livremente. Na dimensão empírica, “situa-se o sujeito da sensibilidade, o eu psicológico, o objeto do sentido interno, o qual recebe passivamente as afecções externas e as conforma espaço-temporalmente” (KUIAVA, 2003, p. 25). O segundo, é o sujeito que se constitui como condição de possibilidade última de todas as sínteses de conhecimento. Dá-se na experiência moral. Para Kant, não podemos ter do sujeito transcendental um conhecimento científico, pois sua existência é consequência da reflexão relativa à possibilidade do conhecimento⁴. Enquanto sujeito, o eu ocupa lugar central na realidade, no sentido de ordenar a experiência. Assim, há um

¹ Bolsista CAPES 2009.02. E-mail: holandahg@hotmail.com

² SOUZA, Ricardo Timm. *Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUSC, 2000.

³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Versão Eletrônica do livro *Crítica da Razão Pura*. Tradução de J. Rodrigues de Meringe.

⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005.

deslocamento de ordem: das coisas a serem descobertas para o pensamento que ordena toda a realidade. Na dimensão transcendental, o sujeito “é fundamento e condição subjetiva do conhecimento intelectual. Ele é a base de toda possível objetivação teórica e, enquanto inteligível, encontra-se fora do entrelaçamento dos fenômenos” (KUIAVA, 2003, p. 25-26).

Assim, a subjetividade em Kant, na sua estrutura teórica, mostra que o que se dá de real no dado fenomênico é, precisamente, o conteúdo da síntese a priori e intuições como o tempo, o espaço e as categorias do entendimento, que constituem as formas transcendentais que servem de base de validade para toda experiência. “Trata-se aqui de uma experiência racional, referida à intuição empírica na qual as funções estruturantes a priori vão ao encontro do dado empírico e o constituem em objeto. Tudo que é dado ao sujeito é relativo a ele” (KUIAVA, 2003, p. 60).

Poderíamos nos perguntar: Como acontece, então, a relação entre a subjetividade teórica pura e a alteridade em Kant? Primeiro: Kant não trata especificamente a problemática referente à natureza da intersubjetividade, mas isso é inferido como consequência lógica de sua forma de pensamento. Segundo: a relação intersubjetiva, ou alteridade, é constituída no próprio sujeito que traz em si a capacidade de universalização do conhecimento, ou seja, para Kant, o eu transcendental comporta duas esferas: a individual (subjetiva) e a universal, na qual as estruturas formais a priori são universais e, desse modo, valem para todos os sujeitos; isso significa que todos os indivíduos formam uma comunidade a priori universal, isto é, todo ser humano deve, para Kant, possuir os mesmos processos de objetivação. Em Kant

A forma como o espírito humano organiza a experiência não provém do transcendente, ela é um atributo da subjetividade humana transcendental. Assim, a natureza do eu e de um outro eu é a mesma. A intersubjetividade ocorre, não porque o eu mantém uma relação com outrem, mas porque todos operam do mesmo modo em relação à realidade fenomênica. Infere-se, então que, em Kant, a intersubjetividade evidencia apenas uma natureza comum em que o eu e o outro fazem parte do mesmo sistema (KUIAVA, 2003, p. 61).

Para Kant, portanto, a experiência de realidade do sujeito independe de outrem, visto que todos compartilham da mesma estrutura transcendental. Nesse sentido, a intersubjetividade só se torna possível porque todos os indivíduos possuem uma estrutura a priori no que tange a cada sujeito, ou seja, “há uma natureza presente em todos, intersubjetiva, que se retrata no eu singular. Aqui, a alteridade apenas corrobora o fato da universalidade da estrutura transcendental da subjetividade objetivante, visto que ela faz parte dessa natureza comum” (KUIAVA, 2003, p. 63).

A subjetividade prática e o sujeito inteligível

O sujeito inteligível é aquele que se encontra fora dos laços fenomênicos, ele é a própria causa tanto de sua realidade, quanto de seu objeto, pois a realidade não representa mais nada na sensibilidade; isso significa que o sujeito se mostra como livre e possuidor de uma autonomia absoluta, visto que sua capacidade de objetivação não se restringe somente ao dado empírico, mas abrange, também, as realidades transcendentais.

A subjetividade do eu, na esfera inteligível, não tem nenhuma conexão com os fenômenos. O sujeito, enquanto númeno, foge a toda e qualquer determinação do tempo, ‘pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas’ (KUIAVA, 2003, p. 73-74).

Dentro dessa subjetividade prática pura como se dá alteridade? Se na esfera teórica a subjetividade é a fonte de todo sentido, se a realidade dos fenômenos reduz-se ao eu penso, como uma unidade transcendental e se o outro é apenas um mero objeto do conhecimento que se conforma a uma estrutura formal do eu que pensa; na esfera prática não segue a mesma ordem dos fenômenos, isto é, a dimensão prática subordina a teórica. Assim, em Kant, o outro não deve ser tratado como meio, mas como fins, pois tratar o outro com fins particulares macula a lei moral. Daí a importância de se levar em conta as pessoas como fim em si mesmas pelo agente determinante das máximas enquanto lei universal. “O outro, assim como o eu, é um fim absoluto, um fim em si mesmo, conseqüentemente não pode ser objetivado” (KUIAVA, 2003, p. 126).

Levinas contra a monologia kantiana

Pelo supracitado sobre a filosofia kantiana percebemos que tal filosofia ainda é insuficiente para se alicerçar uma verdadeira relação com outrem num sentido mais profundo e autêntico do humano. Primeiro porque, em Kant, a subjetividade é simplesmente uma atividade espontânea; segundo porque, na dimensão prática, a realidade liga-se ao eu penso, expressando aí uma dimensão transcendental de apercepção, isto é, não há distinção em termos de apresentação, entre o Outro e as coisas, pois toda manifestação é submetida às estruturas formais do sujeito que conhece;

é a consciência monológica quem ilumina toda a realidade exterior com sua própria luminosidade, adequando toda a transcendência à esfera imanente. Conseqüentemente, não percebe [...] o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem (TI, prefácio).

O que prevalece aí é a busca de apropriação, que reduz a uma simples forma lógico-conceitual toda e qualquer relação intersubjetiva.

No que tange à dimensão prática, mesmo Kant fugindo da relação de objetivação, fica explícito que a lei moral não tem sua origem numa relação intersubjetiva, pois o eu não sofre nenhum tipo de interferência em sua estrutura formal.

A consideração do outro como fim em si mesmo é uma consequência do imperativo categórico, fruto da razão pura prática autônoma (...) a consideração de outrem tem como fundamento a própria consciência monológica. O discurso prático fica limitado ao sujeito autônomo (KUIAVA, 2003, p. 144).

Em Levinas, a relação intersubjetiva não se constitui como conhecimento, porque toda conceitualização implica, necessariamente, numa violenta redução do outro, ao mesmo tempo em que o Mesmo nega-se a reconhecer qualquer obrigação em relação ao Outro. Assim, Levinas mostra que a subordinação do ente ao ser, bem como da metafísica a ontologia representa uma situação em que a liberdade é posta antes da justiça e aqui reside a crítica feita por Levinas à ontologia, pois ela subordina o ente ao ser levando, por conseguinte, a uma primazia da liberdade em relação à ética⁵. A liberdade, nesta perspectiva, traz em seu bojo uma oposição ao outro independente de qualquer relação estabelecida com ele. A contumaz crítica levinasiana a esta ontologia dirige-se à filosofia do poder e da injustiça que ela comporta; por isso, Levinas propõe inverter os termos. Em *Totalidade e Infinito*, ele nos diz:

o empenho deste livro se dirige a perceber no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, a perceber ali o Desejo, onde o poder, por essência, assassino do Outro, chega a ser, frente ao outro e contra todo bom sentido, impossibilidade do assassinato, consideração do outro ou justiça (LEVINAS, 2008, p. 71).

Para Levinas, *Totalidade e Infinito* devem ser interpretadas como uma defesa da subjetividade, o que não quer dizer defesa do Eu, mas crítica à ideia segundo a qual a essência do homem radica na posição de um eu autônomo sem o outro. O outro é, dessa forma, a origem da moralidade visto que todo egoísmo da anarquia da subjetividade se desmorona ante quem sente fome e frio. A insistência levinasiana é para que se inverta eticamente a relação com o próximo.

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: Ensaio sobre a Exterioridade. 3ª edição. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2008. p. 69.

O outro, para Levinas, não é um outro eu no sentido husserliano, nem ser aí, nos moldes heideggeriano e nem tampouco presença presente cuja sincronização expressa a duração do tempo no sentido bergsoniano, mas, sim, o outro em Levinas é essa presença advinda do exterior, de fora, para além do mundo e do ser manifesta não num tempo sincrônico, mas diacrônico e infinito. Assim sendo,

O Outro será desigual, improvável, incompreensível, inatural [...] não será um dado aos meus poderes, nem mesmo um fenômeno manifestando à minha percepção ou contemplação. O outro será intocável, inconveniente, inadequado, insondável, inefável, e não se dará à satisfação (SUSIN, 1984, p. 200).

O Outro representa a presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que o transborda, fixa sua “hierarquia” de infinito⁶. O Outro corresponde àquele que não sou eu, aquele que é anterior a mim e, graças a ele, sou quem sou. Porém, a relação que se estabelece entre o Eu e o Outro, não se dá em termos de reciprocidade, onde ambos estão em posição de igualdade. Tampouco, na relação Eu - Outro pode entender-se o Outro como sendo um outro eu, nem sequer como uma relação cognoscitiva. Na relação Eu - Outro de que nos fala Levinas, o eu chega sempre com atraso, este se nos apresenta como algo infinito. A autonomia do eu, seu princípio de individualidade é de algum modo consequente e, também, posterior à configuração do outro. Assim, a relação com o outro se faz mais evidente através de elementos como a proximidade e a responsabilidade. Levinas identificará o Outro com as figuras do Órfão, do estrangeiro e da viúva, com as quais estou obrigado. “Outrem como outrem, não é somente um alter ego. Ele é o que não sou: ele é o fraco enquanto sou forte; ele o pobre; ele é ‘a viúva e o órfão’” (LEVINAS, 2008, p. 113).

Em suma, Levinas rompe com o esquema sujeito-objeto que havia sustentado a metafísica da filosofia ocidental e constitui um novo esquema: eu - outro, no qual há uma descentralização do eu e da consciência enquanto eu me dou ao outro e o outro constitui meu eu. Abre-se, assim, a possibilidade de acesso a uma verdadeira transcendência. Transcendência que significa não o domínio do outro, mas o respeito ao outro e, onde o ponto de partida para pensar não é já o ser mais o outro. O outro, em sua vulnerabilidade, deixa-me igualmente vulnerável e não sou capaz de me esquivar ao seu olhar. Ao percebê-lo, não por meio de minha inteligência, mas de minha sensibilidade, sinto-o como sobre minha pele. Coloque-me no seu lugar e sofro seu sofrimento em mim. Processo empático e simpático. O contato é ternura e

⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: Ensaio sobre a Exterioridade. 3ª edição. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2008.

responsabilidade, livre de intenções, desinteressado. Numa palavra: gratuidade. Nesse contexto, aparece a ética como a única via para a saída do ser, ou seja, Levinas considera que a ética é a filosofia primeira já que nos permite pensar no Outro; pensamento que resultava impossível mediante a ontologia. A ética levinasiana mostra-se, então, como um grande desafio para todos nós. Esperar por retribuição significa macular a Ética que pressupõe gratuidade. A Ética não possui o mesmo estatuto da economia. A relação com o outro, ao contrário, não envolve necessariamente reciprocidade e ganhos. O outro não me oferece nenhuma certeza, mas mesmo assim arrisco-me por ele. Levinas derruba o pressuposto estipulado na Modernidade que se atém ao eu como fonte de todo sentido e verdade. Não é porque penso que logo sou. Se sou, não sou só. Sou porque o outro se aproxima de mim e me retira de minha solidão.

Referências Bibliográficas

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. 3ª edição. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Versão Eletrônica do livro *Crítica da Razão Pura*. Tradução de J. Rodrigues de Meringe.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm. *Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUSC, 2000.

SUSIN, Luís Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

OS ARTIGOS PRELIMINARES PARA A PAZ PERPÉTUA SEGUNDO KANT

*Jéssica de Farias Mesquita*¹

Resumo: A comunicação objetiva investigar os seis artigos preliminares esboçados por Kant para a possível efetivação da paz perpétua entre os Estados e as gentes. Para isto, será necessário o exame do projeto filosófico *Para a paz perpétua* (1795). Esta obra se estrutura em seis artigos preliminares (1ª seção), três artigos definitivos (2ª seção), dois suplementos e dois apêndices. A intenção de trabalhar apenas os artigos preliminares constitui uma propedêutica para futuros estudos sobre a obra na sua totalidade. Apesar de serem preliminares, os artigos da *primeira seção* são indispensáveis porque oferecem uma normatividade deontológica que irá passar por todo projeto kantiano, haja vista serem embasados num *não-dever*.

Palavras-chave: Dever, Estado, Guerra.

Introdução

Antes de Kant, outros pensadores na Modernidade já tinham esboçado projetos para a paz perpétua entre os povos. Dentre eles, vale ressaltar, abade de Saint-Pierre com sua extensa obra, de 719 páginas, sobre o *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa* (1712). Historicamente, também eram comuns os tratados de paz objetivando pôr fim às diversas guerras e conflitos que assolavam a Europa. Segundo Gerhardt, o que motivou Kant a produzir o projeto *Para a paz perpétua* foi o Tratado de Basileia, assinado em 5 de abril de 1795, entre a Prússia e a França².

É curioso que Kant tenha continuado a utilizar a categoria *direito das gentes* mesmo já vigorando, 15 anos antes de seu projeto, o termo *direito internacional* inaugurado por Jeremias Bentham, em sua obra *Uma introdução dos princípios da moral e da legislação* (1780). Possivelmente, Kant ainda não havia se apropriado da terminologia benthamiana, ou usou *direito das gentes* para significar a amplitude do mesmo, já que a categoria *direito internacional* é restrita às relações interestatais. Ou seja, a hipótese é que enquanto o *direito internacional* pensa os direitos e deveres dos Estados entre si, o *direito das gentes* vai mais além, estendendo o direito aos povos

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: jmesquita76@yahoo.com.br Mestranda em Filosofia pela PUCRS, bolsista CNPq.

² Acerca desta afirmação, vide: GERHARDT, Volker. Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano à paz perpétua. In: ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. p. 40.

enquanto entes políticos, algo que será mencionado de modo mais aprofundado no quinto artigo preliminar.

Primeiro artigo preliminar

Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.

Esse *não-dever* esboçado por Kant significou uma resposta à vulnerabilidade dos próprios tratados de sua época. De fato, o próprio Tratado de Basileia, de abril de 1795, foi celebrado contendo elementos para uma futura guerra, pois nele a Prússia foi obrigada a ceder parte do seu território aos franceses. Na visão do autor, os tratados de paz em si mesmos são contraditórios não só por conter elementos para futuros conflitos, mas por serem permeados pela provisoriedade. Ou seja, não passam de simples armistícios, de modo que a guerra é protelada, mas nunca eliminada. “[...] pelo tratado de paz se põe fim, sem dúvida, a uma guerra determinada, mas não ao Estado de guerra”³. Daí a necessidade da federação de Estados livres que estabeleçam uma *federação de paz* que “[...] procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre”⁴.

Segundo artigo preliminar

Nenhum Estado independente poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação.

Aqui o autor quer ressaltar o caráter público do Estado, de modo que quaisquer formas de privatização do público são tidas como contraproducente e amoral, no sentido que, como as pessoas, os Estados enquanto entes morais, também não têm preço, mas dignidade. Desse modo, o Estado político não é fruto de negociações como as mercadorias o são, mas são instituídos racional e juridicamente, portanto a partir de condições objetivas. Ou seja, mesmo num reino hereditário que é fundamentado em direitos naturais, não é o monarca que adquire o Estado, mas é o Estado que adquire um governante.

Terceiro artigo preliminar

Os exércitos permanentes (miles perpetuus) devem, com um tempo, desaparecer totalmente.

Para Kant, manter os exércitos permanentemente possui implicações moral e econômica pertinentes: moralmente, os homens são atingidos na sua dignidade, haja vista serem tratados como meios (instrumentos de guerra) e nunca como fim em si mesmo; e economicamente, implica elevados custos ao Estado, custos estes que irão recair sobre os cidadãos. Acerca disso, diz Kant:

³ KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. p. 131.

⁴ Idem. p. 145.

Acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado) uso que não pode se harmonizar com o direito da humanidade na sua própria pessoa.⁵

Quarto artigo preliminar

Não devem ser contraídas dívidas públicas em vista de uma ação a ser empreendida no exterior.

Para Kant, a dívida só poderá ser contraída para fomentar a economia do Estado, salvar o povo das fomes, melhorar infraestrutura, etc. Todavia, quando se trata de investimentos e empréstimos tendo como fim a guerra, não é admissível contrair dívidas, pois no estado de natureza não há direito que regule as relações financeiras. Ou seja, só com a confederação de Estados livres é possível regular juridicamente as relações comerciais. Além disso, as dívidas de guerra sempre recaem sobre o cidadão.

Quinto artigo preliminar

Nenhum Estado deve intrometer-se, através da força, na Constituição e no governo de outro Estado.

Para o filósofo de Königsberg, só diplomaticamente é legítimável a intromissão noutro Estado. A constituição, algo conseguido através do contrato originário na transição do estado de natureza para o estado civil, deve ser o primeiro critério a ser respeitado. Mas, juntamente com a constituição, o direito do povo enquanto tal é torna-se supremo na teoria kantiana, no sentido que mesmo num Estado em crise, não é justificada a ingerência de outros Estados, pois isso feriria a independência e soberania das gentes enquanto detentores de dignidade e de direitos políticos constituídos. “Mas enquanto essa luta interna não está ainda decidida, a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna”⁶.

Sexto artigo preliminar

Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o uso pelo outro Estado de assassinos, envenenadores, a quebra de acordos, a indução à traição, etc.

Neste artigo, Kant trabalha de modo explícito o teor moral dentro da paz perpétua, de modo que é visível no seu projeto a interconexão entre

⁵ Ibidem. p. 132.

⁶ Ibidem. p. 133.

moral, política e direito. Não só entre os homens, mas também entre os Estados está em jogo o princípio da confiabilidade mútua como condição para a paz. Para a garantia desse princípio, tudo aquilo que se contrapõe à moral deve ser suprimido das relações interestatais, tais como assassinos, traição e envenenadores. Ou seja, mesmo na guerra, o elemento *moral* não pode desaparecer. Sob esse pressuposto, crítica-se a guerra de extermínio que suprime majoritariamente uma das partes, além da guerra punitiva, que em si é contraditória pelo fato de não haver uma relação de superioridade e inferioridade entre os Estados.

Considerações Finais

Como dito anteriormente, os artigos preliminares constituem dimensão imprescindível do projeto kantiano para a paz perpétua. Têm a função de “limpar o terreno” para os artigos definitivos. Concluindo os artigos preliminares, Kant enfatiza que os artigos [1, 5, 6] são leis proibitivas (*leges prohibitivae*) ou estritas (*leges strictae*) que devem ser aplicados de forma rígida (*streng*), pois obrigam imediatamente a um não-fazer sem levar em conta as circunstâncias, e os artigos [2, 3, 4] são leis permissivas ou latas (*leges latae*), por isso, dependem das circunstâncias podendo até mesmo ser prorrogadas⁷. Enfim, vale ressaltar que a proposta do autor não é verificar se a paz perpétua é efetivada ou não, mas, sobretudo, trabalhar as condições necessárias para sua efetivação.

Referências Bibliográficas

KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

ROHDEN, Valério (org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Goethe-Institut, 1997.

⁷ Ibidem. p. 135.

KANT E O ESCLARECIMENTO

João Paulo Miranda¹

Resumo: É sabido que o século XVIII é caracterizado por um efervescente movimento (artístico, literário, filosófico, científico etc.) que se propagou por toda a Europa e que tinha como principal objetivo solapar todo e qualquer obstáculo que oferecesse uma resistência nociva à ilustração do gênero humano. Tal movimento tinha como alvo de suas críticas as esferas detentoras de poder que imputavam ao homem uma condição de vassalagem-intelectual, em que a indagação, o questionamento e a averiguação científica ainda não eram bem vistos e aceitos por alguns líderes e governantes de postura reacionária e dogmática. Sendo assim, o uso da razão tornou-se uma questão decisiva para que as ideias desse movimento em questão fossem efetivadas e, assim, fizessem com que o progresso e a emancipação do gênero humano se tornassem algo possível, mesmo diante de uma situação conflitante de repressão e obscurantismo. É sob o prisma desses ângulos que Kant nos oferece suas posições que, por sua vez, estão contidas num pequeno artigo, mas de suma importância, porquanto abrangia a maior aflição do homem letrado oitocentista: a necessidade de aniquilar a barbárie e o obscurantismo através da razão, da liberdade e do esclarecimento, constituindo, desta maneira, os ideias do Iluminismo.

Introdução

Em 1784, é publicado, pela *Berlinische Monatsschrift*, um opúsculo kantiano intitulado *O que é o Esclarecimento?* Kant, assim como outros ilustres pensadores do século XVIII, preocupava-se com a emancipação racional, moral e política do homem e sua libertação dos grilhões do dogmatismo e da superstição que o mantinham refém do obscurantismo que, por sua vez, apenas contribuía com a não-ilustração do gênero humano. Esse período histórico de efervescência intelectual, de intensa produção filosófica, literária e científica, caracterizado por inúmeras críticas às diretrizes da igreja e ao despotismo totalitário e absoluto vigente na época, ficou conhecido como Iluminismo, Ilustração ou Esclarecimento (*Aufklärung*).

Grandes nomes como Rousseau, Voltaire e o próprio Kant, e “déspotas esclarecidos” como Frederico II, da Prússia, e Catarina, A Grande, e obras magnânimas como a *Encyclopédie*, são alicerces emblemáticos deste período

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: jpdoors@hotmail.com Pós-Graduando Filosofia UFC - Bolsista CAPES/REUNI.

histórico, cuja estrutura é constituída por pensamentos diversos e muitas vezes conflitantes, porém, que sustentam um espírito comum, um ideal necessário para a evolução coletiva e individual do homem. Com efeito, se este momento da história pudesse ser representado por um edifício, sua estrutura seria composta por letras e no seu cume estaria escrito, de forma clara, distinta e bem iluminada, para que todos pudessem avistar a máxima: “*Sapere aude!*”, porque nenhuma autoridade deveria encontrar-se acima da razão. É neste contexto que Kant escreve seu artigo, que, aqui, pretendemos abordar.

Kant e a *Aufklärung*

Para o filósofo alemão, existem duas condições nas quais os homens se encontram, que são, respectivamente, a menoridade e a maioridade. A primeira é nociva e prejudicial ao esclarecimento e a segunda é a qualidade na qual deve se encontrar um homem ilustrado e livre. Sendo, pois, a covardia e a preguiça, fatores que contribuem enormemente para que o homem permaneça na sua menoridade, que: “é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de coragem e de decisão em servir-se de si mesmo sem a orientação de outrem”².

É por considerarem a passagem à maioridade assaz perigosa e difícil que os homens acomodam-se e consentem para si próprios a superintendência do que Kant batiza “tutores de boa vontade”, que tomam para si, com maiúscula facilidade a batuta intelectual, religiosa e política da orquestra social, regendo-lhe de forma gregária, com autoridade totalitária e absoluta. O filósofo alemão, embora critique de forma contundente esse estado inferior da condição humana, intitulado menoridade, reconhece a complexidade da questão: “é, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza”³.

Opiniões e preceitos mal formulados, através do uso deficiente da razão, também contribuem para manter o homem preso às amarras obscuras de sua condição inferior. Porém, para o autor, um povo pode esclarecer a si mesmo, mas para que isso venha a ocorrer, faz-se premente o uso da liberdade que, tão somente, é o direito de usufruir livre e publicamente da razão em todos os segmentos sociais, sendo, assim, o livre usufruto público da razão, o principal responsável pela ilustração do homem. Kant elabora, portanto, uma diferenciação entre o que chama de uso público e privado da razão:

² KANT, I. “O Que é o Esclarecimento?”. In: KANT, I. *À Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 09.

³ Id. p. 10.

Por uso público da razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado.⁴

A razão pode e deve ser expressa livremente, no entanto, o autor assinala uma maneira de como se deve utilizá-la, pois, um mau uso da liberdade racional pode gerar desordem e caos, colocando em risco os fins públicos a ponto de destruí-los, isto é, para que a ordem dos assuntos referentes à comunidade seja mantida, deve haver uma espécie de passividade dos seus membros. Entretanto, caso se faz na condição de erudito ou perito uma manifestação pública, por escrito, redigida de maneira clara e bem analisada, pode-se dispor de total liberdade para a exposição de opiniões, que, neste segmento, não deturpam a passividade dos membros e não afetam, conseqüentemente, os fins públicos de caráter comunitário. Um soldado, por exemplo, deve obedecer a ordem de seu superior que lhe ordena a execução de uma determinada tarefa, no entanto, nada o impede que faça uma declaração pública, que satisfaça aos pressupostos supracitados, para expor sua opinião acerca da funcionalidade, relevância ou irrelevância de determinada tarefa. Da mesma forma com o cidadão, que deve obedecer às leis do Estado, mas pode manifestar publicamente, na qualidade de erudito, suas opiniões referentes a quaisquer assuntos, inclusive aos que remetem ao próprio Estado.

Logo em seguida, embora a relação da *Aufklärung* com o protestantismo não seja tão conflitante como a relação do Iluminismo francês com a Igreja Católica⁵, Kant direciona sua atenção e crítica aos “tutores do povo em coisas religiosas”⁶. Não obstante à liberdade de que goza o clérigo no usufruto público da sua razão, pois, para o filósofo, até mesmo o clérigo pode manifestar-se publicamente, inclusive acerca das coisas religiosas (contanto, evidentemente, que sua manifestação pública não contradiga sua fé interior, pois isso o proibiria de exercer o ministério). É inaceitável e impossível, segundo o próprio Kant, que a tutela religiosa seja mantida sobre gerações e épocas ulteriores, como pretendem os eclesiastas, pois, assim, estariam gerando barreiras intransponíveis à ilustração humana.

Nada pode restringir o progresso da geração vindoura, podendo esta, com todo o seu direito, recusar as determinações estabelecidas anteriormente a seu respeito, se estas implicarem numa estagnação ou regressão do

⁴ Ibid. p. 12.

⁵ FORTES, L. R. S.. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991. p. 16.

⁶ KANT, I. “O Que é o Esclarecimento?”. In: KANT, I. *À Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 16.

esclarecimento do homem. Esta crítica kantiana concentra-se no símbolo imutável da religião, que pode ser entendida desta maneira: como algo imutável e inexorável que não está sujeito a nenhum tipo de ponderação ou flexão, e que tem o intuito de infundir valores éticos, intelectuais e até mesmo políticos no homem, pode estabelecer os mesmos paradigmas à posteridade, quando esta, por sua vez, deve estar sempre em profunda transformação, buscando a todo custo o esclarecimento e o progresso, ou seja, a sua maioridade?

Parece que aqui nos encontramos diante de duas posturas inconciliáveis e até mesmo paradoxais e, para reforçar essa impressão, vale ressaltar que o autor deixa transparente que a maioridade não é outra coisa senão a capacidade do homem de servir-se do seu próprio entendimento sem a orientação de tutores e qualquer obstrução a esta condição seria “um crime contra a natureza humana”.⁷ Porém, para que as respectivas mudanças ocorram progressivamente e que se mantenha a ordem pública, Kant determina um procedimento a ser seguido: as observações críticas aos dogmas vigentes devem ser manifestadas publicamente, apresentadas aos cidadãos e aceitas consensualmente, posteriormente devem ser apresentadas ao rei, para que só então sejam efetivadas de maneira positiva e legal.

O artigo kantiano tem como objetivo mostrar a necessidade de despertar os espíritos acomodados para que estes se libertem do domínio dos seus tutores, a fim de que possam fazer o pleno usufruto da sua razão, não dependendo, senão de si, para o próprio esclarecimento, dando, somente desta forma, cabo à Ilustração da humanidade. No referido opúsculo, o filósofo alemão reverencia o governo de Frederico II da Prússia, com elogios à sua conduta política e como este governo se relaciona com a religião. É válido lembrar que, segundo o próprio autor, para que se execute plenamente a liberdade e a razão o homem deve se valer da qualidade de erudito e de clareza e discernimento, que, logicamente, não são atributos ainda conquistados de forma geral e sua carência implica na característica principal dos povos aprisionados na menoridade.

Se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos agora numa época esclarecida? A resposta é: não. Mas vivemos numa época do Iluminismo. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, de maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela possam apenas vir a estar para, principalmente em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a

⁷ Id. p. 14.

pouco os obstáculos à ilustração geral, ou a saída do homem da sua menoridade de que são culpados.⁸

Conclusão

Após analisarmos as ideias de Kant presentes no referido opúsculo, chegamos à seguinte conclusão: o Iluminismo possui uma proposta necessariamente prática, em que toda e qualquer ação do homem, seja ela de caráter público ou privado, deve ser orientada pela luz do esclarecimento e da razão, devendo culminar, portanto, nos mais diversos tipos de progresso: intelectual, social, científico, econômico etc.

É somente através da boa utilização da *ratio* que podemos sobrepujar a menoridade que nos aflige e nos nega efetivamente. A razão é, portanto, condição imprescindível para que possamos obter a tão almejada maioridade que, por seu turno, pode nos conceber a volição necessária para direcionar a nossa práxis a um melhoramento de toda condição humana.

Referências Bibliográficas

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FALCON, F. J. C. *Iluminismo*. São Paulo. Ed. Ática, 1986.

FORTES, Luiz R. Salinas. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

KANT, I. *À Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

⁸ Ibid. p. 16.

ENTRE KANT E NIETZSCHE: DOIS MODOS DE SE FAZER CRÍTICA

*João Pereira da Silva Neto*¹

Resumo: A busca pelas características do conhecimento verdadeiro, que recebe um tratamento objetivista durante toda a Antiguidade, é conduzida ao colapso através da constatação do absurdo intrínseco deste projeto, em sua tentativa de conhecer o que se encontra para além da experiência humana. Fiel ao programa metodológico da Modernidade, Kant conduz o sujeito do conhecimento ao centro de suas reflexões, e torna a explicitação do aparato categorial humano objeto privilegiado da especulação filosófica. De modo que o conceito de subjetividade, tal como foi elaborado na filosofia da Modernidade, recebe uma drástica reformulação em seu pensamento. Posteriormente esta reconstrução da categoria de sujeito se tornará ponto de partida para as considerações de Nietzsche que, através da revisão do conceito de consciência, denuncia a hegemonia da interpretação entre nossas formulações teóricas.

Palavras Chave: Kant, Nietzsche, Epistemologia, Subjetividade.

A necessidade de explicar o mundo, dando-lhe um sentido e descobrindo-lhe as leis ocultas, é tão antiga quanto o próprio homem. Mas é, sobretudo, nos últimos séculos de nossa História, que se tem dado a importância crescente aos domínios do conhecimento e da ciência. Mas, se é certo que a preocupação com este tipo de questões remonta já à Grécia antiga, é porém a partir do século XVIII que a palavra ciência adquire um sentido mais preciso e mais próximo daquele que hoje lhe damos.

É também a partir desta época que as implicações da atividade científica na nossa vida quotidiana se têm tornado tão evidentes, que não lhe podemos ficar indiferentes. É nesse sentido que questionamentos como: o que é o conhecimento científico? como se adquire tal conhecimento? o que fica implícito na afirmação de que conhecemos determinado assunto? em que consiste a prática científica? que relação existe entre o conhecimento científico e o mundo real? quais as consequências práticas e éticas das descobertas científicas? tornam-se algo com que nos deparamos frequentemente. Movido por questionamentos dessa natureza, Kant irá debruçar-se sobre os conceitos de subjetividade e epistemologia na filosofia,

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: jpsfilosofia@yahoo.com.br Mestre em filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

causando uma profunda alteração na forma como o conhecimento humano houvera sido compreendido pela tradição.

O pensamento racionalista da Modernidade, cujo ápice se dá com a filosofia cartesiana, submete o mundo ao crivo da razão, entendendo que há uma unidade estrutural entre o próprio ser que perpassa a realidade e a razão. O sujeito cartesiano, tanto fundamenta o mundo, o qual só pode ser concebido como real mediante a constatação do *cógito*, como é instância do conhecimento. Esta relação íntima entre ser e pensar, que se encontra por trás de toda pesquisa filosófica anterior a Kant havia aparentemente sido tomada como óbvia, sem que se tenha problematizado a natureza e alcance dessa relação. O filósofo da crítica, no entanto, entende tal identificação como sendo um obstáculo que impediria a Metafísica de progredir.

Kant percebe que, apesar de a Metafísica ser a mais necessária e uma das mais antigas ciências, ela não obteve o progresso que se esperava dela desde a Antiguidade. Tal atraso em relação às outras ciências se deveria, segundo o autor da crítica, à plena confiança depositada na razão especulativa, instrumento da consciência, voltado para assuntos relativos ao conhecimento metafísico. A razão especulativa teria sido superestimada de forma dogmática², em detrimento da análise adequada da experiência, que só se torna possível pelo estabelecimento de limites para o intelecto³. Tal constatação leva Kant a postular a necessidade de uma revisão dos limites do intelecto, de uma restrição da capacidade de conhecimento do sujeito, que para a Modernidade era virtualmente inesgotável.

Para sua argumentação em prol da revolução a ser executada na Metafísica, Kant parte da análise dos juízos que proferimos sobre a realidade, os quais, segundo o autor da primeira crítica, podem ser divididos de duas maneiras: primeiro, quanto à forma, em *analíticos* ou *sintéticos*; e segundo, quanto ao conteúdo, em *a priori* ou *a posteriori*. Os *juízos analíticos* são, no entender de Kant, afirmações que, apesar de se mostrarem extremamente importantes para qualquer postulação científica, são metodologicamente redundantes, pois, nesse tipo de juízo, o que se predica de um objeto já está inserido em sua definição. Por outro lado, juízos sintéticos acrescem algo de

² Resumido por Kant através da sentença: O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade (KANT, 2001, p. 55).

³ Segundo Morujão, que prefacia edição em estudo da *Crítica da Razão Pura*: “A revolução operada no campo do saber, graças à qual foi possível a constituição da nova ciência da natureza, consiste, para Kant, em que a natureza não se encontra dada como um livro aberto onde apenas bastará ler. A ciência constitui-se e desenvolve-se por um projeto adequado, que nos torne possível interrogar a natureza e forçá-la a uma resposta. Algo de semelhante tem que se operar em filosofia para esta se colocar no caminho seguro da ciência, para obter no seu domínio resultados tão certos como os obtidos nas diferentes disciplinas científicas” (KANT, 2001, p. 23).

informação ao objeto enunciado⁴. De modo que, no que tange às questões de conteúdo, juízos *a priori* seriam aqueles que se enunciam independente da experiência sensível, com base apenas nos conceitos da razão especulativa, enquanto que os juízos *a posteriori* seriam aqueles enunciados a partir dos dados da experiência⁵.

Com base nesta distinção fundamental, o filósofo da crítica identifica o trabalho de seus predecessores como sendo o de análise, dado que estes trabalham com juízos em que a informação já consta na definição do objeto. Kant nos dá um bom exemplo deste tipo de juízo na proposição: todo corpo tem extensão. Este juízo, ainda que inegavelmente verdadeiro, não importa para o conhecimento do que seja um corpo, dado que possuir extensão faz parte da definição do que seja um corpo. A especulação filosófica, enquanto ciência que pretende progredir em seu conhecimento, deve se guiar, portanto, pela busca dos juízos sintéticos.

No entender de Kant, todos os juízos da experiência são juízos sintéticos. Isto porque os acréscimos de informação que se somam aos conceitos neste tipo de juízo são produto das relações que os objetos da experiência desenvolvem entre si⁶. Portanto, é compreensível que, em sua maioria, juízos sintéticos sejam juízos *a posteriori*, ou seja, juízos em que se deduz algo de um objeto após a constatação pela experiência. Pois “seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência” (KANT, 2001, p. 68).

Kant prossegue em sua análise com a afirmação de que, embora a Metafísica necessite de juízos sintéticos para progredir, em sua maioria eles não são úteis à razão especulativa, dado esta se distinguir da razão prática justamente por sua natureza, não material, independente da experiência. No

⁴ Nas palavras de Kant: “No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos” (KANT, 2001, p. 68).

⁵ Segundo Kant: “Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é a posteriori, ou seja, na experiência” (KANT, 2001, p. 61, 62).

⁶ Por exemplo: “É pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições” (KANT, 2001, p. 69). Neste ponto, Kant está em perfeita sintonia com a filosofia empirista, como, por exemplo, a pensa Russell: “O empirismo pode ser definido como a asserção de que todo conhecimento sintético é baseado na experiência” (Bertrand Russell).

mais, a Metafísica é a busca por verdades dotadas de duas características fundamentais: Necessidade e Universalidade, que são características constitutivas de juízos *a priori*⁷, o que, para o filósofo de Königsberg, nos leva a reconhecer a existência de um tipo de juízo sintético que não se predica com base na experiência, os *juízos sintéticos a priori*.

O filósofo deduz a existência deste tipo de juízos através do testemunho das ciências matemáticas e da ciência da natureza. A este tipo de juízo sintético a priori, o filósofo, em seu prefácio para a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, credita o progresso alcançado por estas ciências. Desta forma, para que a Metafísica atinja o progresso que lhe parece ser cobrado pela razão, deve-se ter em vista uma simples pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori?

Kant inverte, assim, o quadro teórico da pesquisa metafísica trazendo o sujeito para o centro da especulação filosófica, fazendo em filosofia aquilo que, segundo o próprio autor da *Crítica da Razão Pura*, Copérnico houvera feito na astronomia. Tal reviravolta no modelo ontológico clássico se justifica plenamente na constatação, tornada óbvia pelo preâmbulo da crítica, de que o pressuposto básico que relaciona ser e pensar de forma absoluta, o que ficou conhecido na tradição como realismo conceitual, não passa de uma crença nunca demonstrada, redundando em consequências absurdas. Consequências estas que teriam tornado inútil todo esforço por fazer progredir a Metafísica.

A crítica se torna necessária porque a consciência do sujeito, em sua atividade intelectual distorce os objetos a priori, adaptando-os às nossas capacidades, não podendo ser pressuposta uma identidade estrutural entre o ser em-si-mesmo e nossa razão, dado que se tal ocorresse, não haveria distorção dos objetos a priori na atividade intelectual. Em uma análise que inverte a ordem do conhecimento, pode-se dizer que as coisas são em-si-mesmas aquilo que sobra quando extraída a influência da consciência. Assim, a inversão metodológica da especulação filosófica do objeto para o sujeito teria como finalidade última a compreensão do objeto independente da atuação do sujeito:

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de, mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento

⁷ Nota-se a diferença de método utilizada pelos dois grandes investigadores da razão na Modernidade ao opor as categorias cartesianas de Clareza e Distinção, características inescusáveis do conhecimento verdadeiro, às categorias de Necessidade e Universalidade. Se Descartes chega às suas categorias a partir da dedução geométrica, racional, Kant parte da análise dos juízos sobre a realidade e da natureza da ciência da Metafísica. Para o autor da crítica: “Necessidade e rigorosa universalidade são, pois, os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra” (KANT, 2001, p. 63).

seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados (KANT, 2000, p. 39).

A filosofia que surgiria a partir da crítica viria a ser a busca pelos pressupostos universalmente válidos, necessários, do conhecimento humano, conquanto devam ser válidos *a priori*. A busca pelo conhecimento da coisa-em-si, da realidade última, se submete ao crivo da análise do aparato categorial inerente ao sujeito cognoscente. Esta postura, onde a busca pelos mecanismos elementares do conhecimento humano se torna o objeto por excelência, será denominada, por Kant, filosofia transcendental:

Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental* (KANT, 2001, p. 78).

A filosofia transcendental kantiana se divide, a princípio, em duas partes: a “estética transcendental” e a “analítica transcendental”. A estética transcendental lida com as “formas da sensibilidade”, elementos constituidores de toda apreensão sensível dos objetos da experiência, estas formas são o tempo e o espaço. A “analítica transcendental” trabalha com as “categorias do entendimento”, elementos através dos quais a consciência estrutura os dados da percepção sensível. Estas categorias são a forma como a razão estrutura suas representações, e não fazem parte da estrutura do mundo *em-si*, como pressupunha a filosofia até então.

Dentro de sua estética transcendental, Kant define a sensibilidade como uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. É necessário distinguir na sensibilidade dois elementos constitutivos: o primeiro material e receptivo; e o segundo, formal e ativo. A matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, enquanto a forma exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas.

Dentro da analítica transcendental kantiana, surge a elucidação de um aparato categorial presente em todo sujeito. Esta estrutura, que se encontra em toda a humanidade, é, nesse sentido, universal, presente como estrutura em todos. A teoria kantiana é justamente a busca da elucidação desse aparato, que

possibilitaria, através do conhecimento de sua atuação, o alcance da *coisa-em-si*, do conhecimento verdadeiro.

Daí a filosofia em Kant propor a epistemologia como verdadeira filosofia primeira. A missão da filosofia não é prioritariamente elucidar o ser em si, inacessível à nossa consciência, mas descrever nossas condições de compreensão do ser, explicitar as estruturas do aparato cognitivo de nossa subjetividade. A metafísica continuaria saber metafísico “apriorístico”, mas sua transcendência não incidiria mais em uma realidade inacessível, mas se referiria à subjetividade humana, enquanto conjunto das condições de possibilidade da objetivação, da representação dos dados de nossa sensibilidade.

A postura kantiana estabelece, dessa forma, os limites do conhecimento acessível ao *sujeito transcendental*, ao passo que pretende atingir a objetividade da realidade pela subtração dos traços da atividade do aparato do conhecimento que constroem o mundo conhecível. Assim, a elucidação do aparato categorial reduz todo pretenso conhecimento da realidade à mera representação. Na medida em que conhecer nesta perspectiva significa categorizar, nunca temos acesso ao mundo por trás dos fenômenos. O conhecimento a *priori* se limitaria, assim, ao modo como o sujeito conhece, nos sendo vedado o acesso a uma realidade ulterior.

O pensamento kantiano influenciou profundamente vários autores posteriores, trazendo mudanças radicais para a noção de conhecimento que, fundamentalmente, de uma *representação do objeto* passou a ser visto como uma *construção do sujeito*. O mundo que nos é acessível é unicamente o dos *fenômenos*, que se constituem, por sua vez, através daquela primeira síntese realizada entre a *matéria informe* e as *formas puras da sensibilidade: espaço e tempo*, permanecendo a coisa-em-si sempre inatingível ao conhecimento humano.

Estas conclusões, que conduzem a uma redução da pretensão de verdade a que o sujeito, enquanto instância do conhecimento, pode alcançar, será fundamental para Nietzsche que, em sua postura epistemológica, reduzirá todo conhecimento a uma interpretação possível do mundo dos fenômenos segundo nosso aparato biológico/cognitivo. A crítica de Nietzsche ao racionalismo moderno parte do pressuposto básico de que a consciência, estrutura fundamental para os modernos, longe de ser uma estrutura “fundante” da realidade, é um mero instrumento através do qual nós nos tornamos mais aptos à sobrevivência.

Nesse sentido, Kant e Nietzsche estão em conformidade com relação à crítica ao cogito cartesiano, assim como no que tange ao caráter fenomenológico do conhecimento possível à razão especulativa. No entanto, Nietzsche critica fortemente a postura transcendental kantiana, e sustenta seu perspectivismo na fenomenologia da vontade de potência. Para Nietzsche, a

categorização do real operado pela consciência pertence à ordem fisiológica do indivíduo, e não à sua contraparte imortal, racional. A consciência, nesta fase da filosofia, deixa de pertencer a um âmbito privilegiado da vida orgânica humana, para se enquadrar junto a outros mecanismos biológicos, na luta pela manutenção da sobrevivência do indivíduo.

É assim que Nietzsche substitui a pergunta kantiana pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, pela pergunta pela necessidade dos juízos sintéticos *a priori*. A crença em tais juízos é, no entender de Nietzsche, necessária à nossa espécie, como tantas outras falsidades o são, sem que com isso se lhe possa dar qualquer realidade *a priori*:

Creio que é chegado o momento de substituir a pergunta de Kant: “Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” por esta outra pergunta: “Por que é necessário acreditar nesta classe de juízos?” Devemos lembrar que a conservação de seres de nossa espécie necessita desses juízos que devem ser tidos como verdadeiros, o que não impede por suposição, que possam ser *falsos*, ou, para sermos mais claros, mais chãos e radicais: os juízos sintéticos *a priori* não deveriam ser “prováveis”. Nós não temos nenhum direito sobre eles. São como tantos outros juízos falsos que pronunciamos. Entretanto, necessitamos considerá-los verdadeiros: isto nada mais é que uma suposição imprescindível para viver (JGB/ABM, Livro I, § 11).

Se a Modernidade é marcada pela soberania do sujeito nas especulações filosóficas, a época de Nietzsche se distingue como sendo a época da ruptura com as estruturas do pensamento moderno. Este período é profundamente marcado pela crítica à noção de sujeito instituída pela ciência moderna, assim como pelas suspeitas levantadas contra o otimismo da razão que, com o fim do Iluminismo, encontrará cada vez menos entusiastas.

A crítica de Nietzsche à concepção moderna de consciência tem como ponto de partida a análise desta como algo no mundo, como estrutura biológica, como fenômeno, aparição histórica e espacialmente localizável. Esta visão não metafísica da consciência o distingue dos autores da Modernidade, dentre eles talvez Kant, que entendem a consciência como sendo dotada de características não materiais. Tanto é assim que, para estes autores, a consciência assume um caráter não histórico, como se não tivesse vindo a ser, como se não se desenvolvesse ou deteriora-se. No entender do autor de *A Gaia Ciência*, Kant, como tantos antes dele, teria sido vítima de sua época, pois ainda não haviam tido contato com os avanços das ciências naturais, a partir dos quais se coloca a questão do surgimento da consciência, de sua estrutura e de sua utilidade:

Do “gênio da espécie”. – O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (...). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho (FW/GC, Livro V, § 354).

Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993. Cia de Bolso, 2000.

_____. *Obras incompletas*. Trad. de Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Col. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Crítica da Razão Pura e Outros Escritos Filosóficos*. Col. Pensadores. Trad. de Rubens Torres Rodrigues Filho. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. *Realidade e Existência: Lições de Metafísica*. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

LANGE, F. A. *A History of Materialism*. Authorised Translation from the German by Ernest C. Thomas. Printed by Bailliantyne. Edinburg and London: Hanson and CO, 1875.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Ed. Calmann Lévy, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Ed. Cia das letras, 2007.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2007.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Cia de Bolso, 2000.

_____. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

ONATE, Marcos Alberto. *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche ou como Abrir-se ao Filosofar Sem Metafísica*. Coleção Sendas e Veredas. São Paulo: Ed. Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000.

CRÍTICA DA RAZÃO RELAXANTE: ENSAIO SOBRE O SUBLIME TERROR NA *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR DE KANT*

José Henrique Alexandre de Azevedo¹

Resumo: Este ensaio, em suma, tem como objetivo analisar o sentimento de Sublimidade contido na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, tendo como principal posicionamento que o sujeito se aterroriza diante de manifestações da natureza de caráter absolutamente potente e, posteriormente, como por uma virada estratégica inspirada no barão de Münchhausen, a razão o acalma por conta de achar em si mesma um *factum* que proporciona serenidade à alma, ou seja, ela postula ideias em forma de boas finalidades, oriundas de si própria, mas sem garantia alguma de conhecimento destas. O sublime, seguindo este raciocínio, é um sentimento precedido pelo terror e, após uma reflexão sobre as afecções causadas, permite à razão acalmar o sujeito e por meio de um juízo transformar aquele sentimento em sereno. Para aceitar esta posição tem-se de, primeiramente, aceitar o fato de que na filosofia teórica não há espaço para um mundo psicológico transcendental, mas somente para um mundo lógico transcendental; uma vez que, quando falamos da faculdade de desejar e da faculdade de julgar superiores, as faculdades (capacidades) transcendentais do sujeito ganham autonomia somente após certo terror por conta de não terem a capacidade de conhecer o suprassensível, tão caro à humanidade ocidental, ou seja, há um movimento que vai do desespero à serenidade, este último é fruto do *factum* descoberto na própria razão. Com isso, se a *Crítica da faculdade de julgar* é concebida como a transição entre o uso prático e o uso teórico da razão e se o sentimento de sublimidade apresenta ideias morais: a filosofia kantiana vem à tona após um terror inicial.

Palavras-Chave: Razão, Sublime, Terror.

Introdução

Depois que Richard Dawkins esboçou a teoria dos memes – a hipótese de que as ideias são seres autônomos auto-replicadores cujo habitat é o cérebro humano – tem gente falando por aí que um erudito não passa de um

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: josehenriqueazevedo@hotmail.com Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, sob orientação do Prof. Dr. Konrad Utz.

artifício que uma biblioteca usa para produzir novas bibliotecas (Manuel Bulcão, *As esquisitices do óbvio*).

Alguém, em certo dia, afirmou ser a beleza a redentora da humanidade, aquilo que de maneira mais pomposa ajudará o homem a escapar de suas melancolias, depressões, tristezas, dores de amor e todas as mazelas inerentes a esta arte soberana chamada viver. Mas por que a beleza? Habitamos em um tempo em que a estética é pautada pelo mercado, sendo, com isso, mormente a televisão o ditador estético de nossos lares, roupas, automóveis e atos cotidianos. Por que isto tudo se caminhou para tal modelo? Responder a esta pergunta não é objetivo deste escrito, contudo ele indicará um pedacinho do caminho traçado pela história da beleza, mais precisamente o sentimento de sublimidade pensado por Kant diante de imagens da natureza, a fim de entender um pouco mais sobre o sujeito moderno.

Com efeito, é cabível a pergunta: que ocorre comigo quando vejo uma igreja barroca? Por que tenho em mim este sentimento de jovialidade, de ânimo, de imensidão terna, que me invade e me deixa absolutamente comovido, estupefato? Por que me sinto de tal modo afetado diante daquele monumento à fé, embora seja eu um ateu convicto e atuante? Sou invadido por um sentimento que me comove de modo a sentir um prazer transbordante ao ver tal igreja, disto não resta dúvida. Kant, aquele que será o paradigma deste escrito, teoriza acerca destes sentimentos promovendo respostas dignas de seu tempo (como todos os grandes filósofos não fugiu das garras deste deus implacável), das aspirações de uma humanidade especificamente ocidental, ilustrada, forjada em uma cultura marcadamente germanizada, coisa que de modo algum pode ser esquecida por mais que ele pretenda a universalidade e a atemporalidade em suas manifestações teórico-subjetivas.

Infelizmente, não tenho a verve estilística de, por exemplo, Umberto Eco ou mesmo Schopenhauer. Sinto-me menor ao expressar minha grande admiração por Kant, quanto a sua especificidade própria, a saber, fazer com que os pensadores de várias áreas do conhecimento posteriores a ele, tanto na Alemanha quanto fora dela, pusessem como tema suas questões, enquanto manifestações válidas ao intelecto humano, e as discutissem como se fossem realmente importantes.

Falei sobre Schopenhauer como mote para invocar seu belo discurso em referência a Kant, sem dúvida umas das mais belas homenagens na história da literatura filosófica mundial de um homem que escrevia tão bem que se suas obras fossem romances em vez de filosofia ainda seria um grande na história do pensamento. Vejamos um trecho de sua bela *Crítica à filosofia kantiana*:

A obra prima consumada de um verdadeiro grande gênio sempre exercerá efeito profundo e vigoroso sobre

todo gênero humano, e em tal extensão, que não dá para calcular quantos longínquos séculos e países sua influência luminosa pode alcançar. Será sempre assim, pois, por mais rico e cultivado que for o tempo no qual ela mesma nasce, ainda assim o gênio, semelhante a uma palmeira, ergue-se sobre o solo no qual se enraíza [...]. As obras de Kant não precisam de meu fraco discurso em seu louvor, mas elas mesmas louvarão eternamente seu mestre e, mesmo que talvez não vivam em letra, com certeza viverão para sempre em espírito sobre a face da terra. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 524-525).

Faço minhas as belas palavras de Schopenhauer em louvor a uma magnífica obra como a de Kant. Contudo, não seria honesto de minha parte para com a memória de Kant ou para com qualquer outra pessoa que admira este grande gênio esconder minhas inquietações acerca da filosofia kantiana. Uso, assim, do mesmo expediente do alemão de Danzig (claro somente no que concerne à crítica), este grande intérprete de Kant, que usa as 3 páginas primeiras de sua *Crítica à Filosofia Kantiana* como elogio à magnanimidade daquele autor, mas que no decorrer das outras 137 páginas veementemente critica a referida filosofia daquele homem, trucidando (o que não será o caso aqui) as partes mais densas. Porém, não serei tão duro quanto Schopenhauer, por conta da minha própria ignorância quanto à totalidade da obra de Kant, embora tenha de criticar aquilo que achar devido. Tampouco, este trabalho baseia-se apenas em crítica, visto que a maior parte deste escrito se refira à interpretação da noção de sublime contida na *Crítica da faculdade de julgar*.

Este trabalho, em suma, tem como objetivo analisar o sentimento do Sublime contida na obra acima referida, tendo como principal posicionamento que a natureza ao se apresentar de modo magnanimamente maior aterroriza o sujeito; no entanto, a razão (que pese não possuir nenhuma capacidade que naturalmente a faça conhecer os objetos suprassensíveis ou as manifestações suprassensíveis nos objetos sensíveis), como por uma virada estratégica inspirada no barão de Münchhausen, acalma a psique deste sujeito por conta de achar em si mesma um *factum* que proporciona serenidade à alma, ou seja, postula ideias, oriundas de si própria, sem nenhuma garantia de conhecimento destas.

O belo e, principalmente, o sublime, seguindo este raciocínio, são sentimentos precedidos pelo terror, que, após reflexão sobre tais afecções, permitem à razão julgá-los como sentimentos serenos.² Ora, a afirmação anterior soa estranho, uma vez que tais sentimentos estão ligados à

² Que pese apenas o sentimento dito sublime seja objeto deste escrito a tese aqui aventada respinga em toda filosofia de Kant, inclusive no sentimento acerca das coisas belas também contido na *Crítica da faculdade de julgar*.

sensibilidade; entretanto, falamos, de fato, que a faculdade de desejar superior e a faculdade de julgar superior do sujeito ganham autonomia somente após certo terror causado pela incapacidade da imaginação de postular bons fins para imagens aterradoras da natureza, por não abarcar o incognoscível, tão caro à humanidade ocidental. Isto é, há um movimento que vai do desespero à serenidade. Com isso, nota-se o disparate que é o título deste artigo, contudo este concerne apenas a uma intertextualidade com as três grandes Críticas de Kant, e não propriamente a um sentimento que a razão é incapaz de sentir por si mesma. Então, é o sentimento de sublimidade que abre espaço para a beleza e à moralidade, sendo, pois, esse *sentimento de sublime terror a gênese da filosofia kantiana*. Tem de ficar claro que trato aqui de um viés genealógico da filosofia crítica de Kant.

O Sublime Terror

Segundo Umberto Eco, “foi um autor da época alexandrina, o Pseudo-Longino, o primeiro a falar do sublime [...] que tem como fim a obtenção do prazer”³. O texto deste homem do século I a.C. , diferentemente dos modernos, expressa o sublime como um efeito da arte, mais precisamente do discurso poético. Este texto correu pelas mãos dos intelectuais dos séculos XVII e XVIII, mudando o significado deste sentimento, a saber, este se abriu a novos horizontes não necessariamente ligados à arte e se associou às experiências perante imagens da natureza. As cenas da natureza nem sempre expressam uma beleza serena. Na maioria das vezes, as imagens da natureza se apresentam de modo aterrador, informe, absolutamente maior e mais poderoso, pontuando o ser humano como algo ínfimo diante de um espetáculo que foge a seu controle. Refiro-me a terremotos, maremotos, explosões vulcânicas e etc.

Edmund Burke é o primeiro autor do século XVIII a tentar sistematizar a diferença entre o belo e o sublime. O belo se caracteriza, para ele, sobretudo, por sua pequenez enquanto o sublime é o sempre maior, o terrificante. Burke se pergunta de que modo é possível algo terrível deleitar? Sua resposta é simples e lógica, a saber, é possível quando não ameaça. Ora, há de se ressaltar que no sentimento do sublime o homem é antes de tudo um elemento desimportante no espetáculo da natureza.

E se uma certa forma de dor é de tal natureza que influi sobre a visão ou sobre o ouvido, que são os órgãos mais delicados, a impressão aproxima-se ainda mais daquela que tem uma causa intelectual. Em todos esses casos, se a dor e o terror são modificados de forma a não

³ ECO, U. *História da beleza*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro - São Paulo: Ed. Record, 2004. p. 278.

ser realmente nocivos, se a dor não atinge a violência e o terror nada tem a ver com o perigo real de destruição da pessoa por liberarem as partes, sejam as delicadas, sejam as robustas, de uma obstrução perigosa e danosa, estas emoções são capazes de produzir deleite; não prazer, mas uma espécie de deleitoso horror, uma espécie de tranquilidade tinta de terror; a qual como depende do instinto de conservação, é uma das paixões mais fortes. O seu objeto é o sublime (Apud: ECO, 2004, p. 293).⁴

Algumas imagens da natureza são, inicialmente, transgressoras, uma vez que não se adaptam a uma ideia de boa finalidade; pelo contrário, põem-nos aflitos e desesperados diante do absolutamente escapável ao intelecto. Com este mote medonho, expõe-se aqui o que Kant pensa ser o sentimento do sublime, que é antes de tudo uma das maiores manifestações de definição de um sentimento humano. Kant realmente foi ao âmago da problemática, definindo com precisão as inquietações de sua época referentes a este sentimento. Este problema, mais do que qualquer outro, realmente confirma de modo cabal a ideia aqui aventada, a saber, o sujeito, inicialmente se vê em meio a um terror, por conta de a razão, no limite entre a passagem do uso teórico ao uso prático, não conter qualquer resquício de material adequado ao conhecimento dos objetos suprassensíveis; entretanto ela causa serenidade ao encontrar no seu âmago um *factum*, que legitima suas pretensões moralizadoras.

No ajuizamento que causa o sentimento do sublime, tal qual ocorre com o sentimento do belo, há um livre jogo entre faculdades⁵, contudo não mais o entendimento dá seu ar da graça, e sim tal jogo acontece entre a imaginação, faculdade das intuições ou representações, e a razão, faculdade da totalidade. Com isso, podemos notar no caso do sublime já de saída uma diferença essencial em relação à ideia kantiana de beleza, a saber, se não mais o entendimento, mas a razão entra em cena, a forma de ajuizamento percorre um caminho diferente, pois o sublime, na medida em que para ser ajuizado requer uma faculdade da totalidade, nos mostra que a problemática não gira mais em torno de uma mera reflexão que ajuíze um prazer, mas de um susto inicial como sentimento causado por uma intuição de algo absolutamente estranho: o sublime se inicia de modo não prazeroso⁶.

⁴ Aqui Eco cita Burke, mais precisamente *Pesquisa filosófica sobre a origem de nossas ideias do belo e do sublime*, IV, 8, 1756.

⁵ No caso do sentimento da beleza há um livre jogo entre a faculdade da imaginação e o entendimento, que vê suas categorias usadas em tal, jogatina, contudo, assim como acontece com o sublime, sem pretensões cognitivas.

⁶ Com efeito, o sublime, que pese ser grandemente aventado como referente a produtos da natureza, também pode concernir a produtos construídos belamente pelo homem: "O mesmo também pode bastar para explicar a estupefação ou espécie de perplexidade que, como se

Desse modo, podemos elencar três tópicos de fundamental importância para expor de modo cabal a questão do sublime: 1) a atuação das faculdades, 2) o modo de apresentação do sublime (matemático ou dinâmico) e 3) o sublime como espelho da moralidade. Tais tópicos refletem o modo como o homem do século XVIII, aqui sistematizado pela teoria kantiana, encarava seus sentimentos diante das imagens da natureza em estado bruto que o afetavam.

1) As faculdades que atuam no ajuizamento do sublime têm de ser consideradas aqui no sentido de ferramentas (Deleuze), que permitem à faculdade de desejar superior (faculdade no sentido de capacidade) serenar e sentir prazer. Como havia antecipado um pouco mais acima, as faculdades que desempenham a função de ajuizar o sublime são a imaginação e a razão, ambas participantes de um livre jogo. Contudo, tal jogo é um tanto quanto conflitante e se dá de modo bem mais violento e intranquilo, inicialmente. Isto ocorre devido ao modo pelo qual os objetos da natureza se apresentam a nós: magnanimamente.

A imaginação é a faculdade das intuições e, por conseguinte, tem como tarefa última trazer à tona representações. No entanto, há objetos cuja intuição se torna inexprimível, pois a imaginação se depara com coisas absolutamente grandes e de força estonteante de tal modo que esta faculdade não tem condições intrínsecas para propor uma intuição que realmente seja fiel ao que deve ser a imagem do objeto em sua totalidade. Isto nos causa um desprazer tremendo.

Ora, a intuição posta pela imaginação não tem condições de abarcar o total, tampouco, evidentemente, o infinito. Quando digo que estive defronte a um mar que me causava intranquilidade por conta de minha incapacidade para controlá-lo, estou ao mesmo tempo expondo que a minha imaginação, em seu viés reprodutivo, não conseguiu propor uma imagem tranquila, com boas finalidades, para aquela representação do mar. A imaginação, enfim, é incapaz de nos trazer um sentimento de calma diante de objetos que escapam a qualquer representação fiel e serena.

A razão, por sua vez, sob o ponto de vista do ajuizamento do sublime, atua como apaziguadora. Ela é a faculdade não apenas da totalidade, mas também da serenidade. Tudo que a imaginação não tem condições de fazer, pois segue sempre as condições espaços-temporais, a razão faz, ou seja, propõe algo que visa à relação total (última) de cada representação posta pela imaginação. A razão é a faculdade que formula ideias e estas não

conta, acomete o observador por ocasião da primeira entrada na igreja de São Pedro em Roma. Pois se trata aqui de um sentimento da inadequação de sua faculdade da imaginação à exposição da ideia de um todo” KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 98.

necessariamente tem de concernir realmente ao que a representação posta pela imaginação propõe; em outras palavras, a função da razão consiste em serenar a alma.

A razão trabalha, com isso, postulando ideias que se adéquam às representações da imaginação, contudo, muitas vezes, tais ideias causam um inicial desprazer, por conta da ainda grande influência da imaginação em tal processo. No entanto, o prazer logo advém devido à contemplação daquela afecção. Este prazer aparece, pois, após condições determinadas, na medida em que quando nos deparamos com figuras absolutamente grandes sentimos nossas forças vitais ameaçadas e a imaginação não dá conta de propor uma solução que nos acalme perante tal fato e, com isso, a razão entra em cena mostrando estarmos seguros e que nossa vida não está ameaçada pelo espetáculo magnânimo que se apresenta, serenando, assim, nossa alma e nos causando prazer. Por conta de tudo isso, pode-se afirmar que:

A disposição de ânimo para o sentimento do sublime exige uma receptividade do mesmo para ideias; pois precisamente na inadequação da natureza às últimas, por conseguinte, só sob a pressuposição das mesmas e do esforço da faculdade da imaginação em tratar a natureza como um esquema para as ideias, consiste o terrificante para a sensibilidade, o qual, contudo, é ao mesmo tempo atraente; porque ele é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la convenientemente para o seu domínio próprio (o prático) e proporcionar uma perspectiva para o infinito, que para ela é um abismo (KANT, *CFJ*, p. 111).

Com isso, o sublime se apresenta por meio de objetos da natureza ou do engenho humano, que aparecem singularmente a partir da imaginação para, daí então, a razão buscar a totalidade e a finalidade da afecção por meio de um juízo estético. Tal procedimento causa serenidade posterior ao ajuizamento.

2) O sublime pode se apresentar sob duas formas, por assim dizer, entrelaçadas em sua constituição própria, mas que tem conotações diferentes, isto é, por meio do modo sublime-dinâmico ou do modo sublime-matemático. Este último põe em jogo a razão em vista da faculdade de conhecer, enquanto aquele permite a atuação da razão sob a égide da faculdade de desejar, concernindo à finalidade de nos preparar para o advento da lei moral. As faculdades de conhecer e de desejar não designam uma determinação estrita, mas apenas uma reflexão que propõe uma finalidade como se realmente houvesse um reino dos fins⁷.

⁷ A passagem seguinte mostra as palavras de Kant sobre a atuação das faculdades em vista do modo matemático de apresentação do sentimento do sublime: “O sublime-matemático é

Ora, mais propriamente que na consideração sobre a Beleza (para o qual o objeto analisado é fundamentalmente harmônico), para o ajuizamento do sublime, sob o ponto de vista matemático, há uma desproporção inicial, um desprazer por conta da inadequação da nossa faculdade de conhecer em reconhecer aquele objeto pobremente representado como não trazendo perigo para nossas forças vitais. Tal afecção do objeto traz perigo e causa medo por conta de ser absolutamente grande. Entretanto, esta desconformidade inicial causada pela imaginação que busca o infinito por meio da contagem ordinária se transforma num prazer por conta da entrada em cena da razão que, por ter condições intrínsecas de pular esta contagem e buscar a totalidade, julga subjetivamente este sentimento como conforme a fins. A serenidade toma conta do sujeito, então. Desse modo:

O desprazer é representado como conforme a fins com respeito a ampliação necessária da faculdade da imaginação para a adequação ao que em nossa faculdade da razão é ilimitado, ou seja, à ideia do todo absoluto; por conseguinte, a desconformidade a fins da faculdade da imaginação a ideias da razão e a seu suscitamento é efetivamente representada como conforme a fins. [...] e o objeto é admitido como sublime com um prazer que só é possível mediante um desprazer (KANT, *CFJ*, p. 106).

Por sua vez, o sublime-dinâmico mostra existir uma violência na natureza que se faz absolutamente maior, em relação à fragilidade humana. O homem se vê nesta modalidade do sublime refém de tal perspectiva de modo a causar nele o sentimento de medo. Ora, o sentimento do sublime na sua forma dinâmica mostra que a natureza tem poder sobre o sujeito, por meio de uma força demasiada, que pese não o dominar, sendo exatamente aqui a entrada em cena, por meio da razão, do prazer após ajuizamento estético do sublime.

Com efeito, há um movimento próprio no juízo estético sobre o sentimento causado pela modalidade dinâmica do sublime. Ou seja, a natureza é dinamicamente sublime na medida em que é considerada como objeto temível devido nos revelar um poder tremendo sobre nós, todavia quando nos damos conta de que estamos a salvo de tal poder, restando apenas o contemplar de tal força natural, somos arrebatados por um contentamento

aquilo absolutamente grande. A imaginação, como afirmei no tópico anterior, não tem condições intrínsecas de representar o objeto que estamos defronte por si própria e tal desajuste entre a imaginação e o entendimento, que entra em cena aqui inicialmente e revela também sua incapacidade de participar deste jogo, senão emprestando, por analogia, sua categoria de quantidade. Por conta justamente de tais características, “o sublime não deve ser procurado nas coisas da natureza, mas unicamente em nossas ideias”. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 96.

tal, que o prazer emerge do terror. Devido aquele medo inicial, tal complacência torna-se “um contentamento com o propósito de jamais expor-se de novo a ele; antes, não se gosta de recordar uma vez sequer aquela sensação”⁸.

Com isso, o sentimento do sublime na sua forma dinâmica revela que a razão se põe como algo mais alto que a natureza, visto que esta faculdade tem de ter o poder de totalizar e de designar fins, exprimindo sua força própria:

Portanto, a natureza aqui se chama sublime simplesmente porque ela eleva a faculdade da imaginação à apresentação daqueles casos nos quais o ânimo pode tornar capaz de ser sentida a sublimidade própria de sua destinação, mesmo acima da natureza (KANT, *CFJ*, p. 108).

3) O sublime é um sentimento que nos causa desprazer inicialmente, mas após sua adequação violenta às ideias da razão causa um posterior prazer, devido justamente haver a emissão de juízos estéticos após o jogo livre entre razão e imaginação. O sentimento causado pela imagem disforme é julgado como conforme a fins morais.

O sublime se nos apresenta de forma simbólica, em vista da moralidade. Esta simbologia da representação se dá posteriormente ao ajuizamento da afecção provocada em nós por uma força da natureza como sublime (podendo ser ao mesmo tempo belo, sob a ótica da forma). O símbolo funciona como uma analogia a uma ideia moralmente boa da razão, que nos vivifica e nos aponta haver algo de suprassensível intrínseco, simbolizado naquela forma natural.

Ora, na medida em que o sublime representa uma violenta adequação de representações às ideias da razão, nota-se haver, neste mesmo movimento, a ação desta faculdade que busca o suprassensível por meio de postulados ou ideias reguladoras. A principal ideia reguladora é Deus, um ser que tem de simbolizar a bondade, a verdade e a beleza unidas em sua natureza. Daí a coerência de Kant ao afirmar ser a beleza da natureza superior ao belo artístico, pois conteria em si o símbolo do suprassensível, enquanto forma perfeita moldada por um Deus bom criador de belezas que parecem se adequar ao meu intelecto.

Contudo, essa adequação se dá após um terror inicial, decorrente da inadequação diante de algo absolutamente maior, mais forte e terrificante. As

⁸ Será mesmo tal assertiva verdadeira? Kant por certo não teve acesso a pessoas como paraquedistas que adoram o medo e a adrenalina de pular em direção ao nada, pondo em risco a própria vida. Estes conhecem o perigo o qual estão expostos e também confiam na segurança do paraquedas. Mas os profissionais sempre voltam a expor-se a tal perigo. Isto é algo paradoxal que não desenvolverei. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária: 2008. p. 107.

ideias morais são, com isso, símbolos que nos vem por meio do sentimento do sublime. É a experiência diante de algo que ajuizamos como sublime que nos remete a simbolizar ideias morais, podendo-se afirmar ser justamente este sentimento sublime a abertura da consciência de que somos seres portadores de moralidade. “Ora, eu digo: o belo é símbolo do moralmente-bom”⁹ e, desse modo, “as livres matérias da natureza sensível simbolizam as ideias da razão”¹⁰.

Assim, o sublime (bem mais em sua modalidade dinâmica que matemática) nos revela que o remeter-se ao suprassensível, algo próprio da nossa faculdade da razão, “aparece como o pré-destino de um ser moral”¹¹. O sublime prepara-nos para assumirmos a lei moral como algo inerente a nós, impreterivelmente. Isto tudo acontece por conta de nossa razão ser a instância que salvaguarda a lei moral em sua pureza e totalidade próprias, remetendo sempre a fins morais inexistentes enquanto conhecimento, mas belos e úteis enquanto aquilo que de mais alto um ser humano teria a capacidade de pensar. Entretanto, inegavelmente fica como que impregnado na memória da filosofia crítica kantiana aquele terror inicial.

Considerações Finais

De fato, este projeto é deveras incompleto devido delinear somente uma intuição não completamente desenvolvida, posto que para isso fosse necessária uma imersão profunda em toda obra kantiana, o que humildemente digo que não é caso. Por certo há problemas com a posição aqui aventada, uma vez que o terror não aparece propriamente quando da consideração kantiana acerca do sentimento do sublime, e sim somente um medo. De modo algum, ele fala em terror em outra parte de sua obra, salvo na *Crítica da faculdade de julgar*, principalmente na passagem do uso teórico da razão para o uso prático, sob o ponto de vista do sentimento do sublime. No mais, gostaria que este ensaio fosse visto como uma tentativa de mostrar que também há problemas nas ideias estéticas de Kant, principalmente nesta associação entre o terror e a moralidade.

Referências Bibliográficas

Obras de Kant

KANT, I. *Crítica da Razão Pura: Parte I e Parte II*. Tradução de Valério Rohden e Ubo Moosberg. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

⁹ Idem, p. 197.

¹⁰ DELEUZE, *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 61.

¹¹ Idem, p. 59.

_____. *Progressos da Metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70: 1995.

_____. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70: 2008.

_____. *Lógica*. Tradução do texto estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro, Edições 70.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

_____. *Escritos Pré-Críticos*. Tradução de Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: *Textos selecionados*. Seleção de textos de Marilena Chauí. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

Obras sobre Kant

TERRA, R. Pode se falar de uma estética kantiana?. In: *Kant e a música*. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.). São Paulo: Ed. Bacarolla, 2010.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

SANTOS, L. *A razão sensível: Estudos kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CAYGGIL, H. *Dicionário de Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

TORRES FILHO, R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

GIL, A. (Coord.). *Recepção da crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1992.

Outras Obras

ECO, U. *História da beleza*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro - São Paulo: Ed. Record, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação / Crítica à filosofia kantiana*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

PORTA, M. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

A DIMENSÃO POLÍTICO-MORAL DA PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES E KANT

*Pedro Bernardino Nascimento Filho*¹

Resumo: O presente artigo trata da relação entre o momento ético da prudência (*areté ethiké*) e o momento propriamente político dessa atividade (*areté politiké*) em duas obras de Aristóteles – *Ética a Nicômaco* e *Política*. Pretendemos investigar, também, as conexões da prudência aristotélica com concepções posteriores que a consideram um conhecimento prático, entre as quais a de Immanuel Kant – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Verificaremos, ainda, se essas concepções – kantiana e aristotélica – podem se relacionar com uma atividade política.

Palavras-chave: Aristóteles, Kant, prudência, ética, política.

Introdução

De maneira bem geral, podemos dizer que, ao apresentar o conceito de prudência (*phronesis*) no livro VI da *Ética a Nicômaco* (EN), Aristóteles mostra que ela – a prudência – é aquela virtude capaz de direcionar a ação humana em função do bem, em função da ação moral, é a escolha moral propriamente dita, escolha sobre o mutável que está aberto ao homem². O filósofo faz isso analisando o que, no homem, pode ser caracterizado como prudência, ou seja, é analisando a ação do prudente que podemos chegar ao conceito de prudência. Uma “virtude intelectual” (*areté dianóia*), aquele cálculo no qual o prudente (*phronimos*) delibera (*bouleutikós*), entre uma diversidade fundamental de caminhos a serem seguidos, o caminho – fim secundário – que é melhor à atualização do fim (*telos*) desejado. Mas, a prudência não poderia ser apenas um cálculo mental, uma mera inteligência, pois isso reduziria seu papel decisivo à felicidade humana, uma vez que Aristóteles considera a realização da natureza humana como inseparável do lugar próprio do homem: o mundo do “no mais das vezes”; o mundo contingente exige uma atividade própria, uma atividade que não pode corresponder ao estudo das formas como a atividade do pensamento por si só, o pensamento dos primeiros princípios. Ou seja, o intelecto nada move por si só; se o intelecto fosse o único responsável pela ação, o caráter prático do mundo humano seria eliminado.

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: pedrobernardino66@gmail.com Estudante de bacharelado em Filosofia na UFC.

² AUBENQUE, Pierre. “Cosmologia da Prudência”. In: _____. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 107-173.

Assim, pelo menos indiretamente, já que está certo para Aristóteles que virtude intelectual é diferente de virtude moral – esta é a excelência das disposições (*héxis*) que tem por finalidade a ação boa –, como responsável pela ação ética propriamente – são campos distintos, são partes diferentes da alma que controlam esses campos –, devemos pensar numa relação extremamente íntima entre virtude moral e virtude intelectual, para que a prudência ganhe importância decisiva, como sugere Pierre Aubenque³: a ação é determinada por uma das “virtudes intelectuais” e pela “virtude moral”. Aristóteles mostra que a prudência não poderia ser pensada sem essa relação direta com a virtude moral, sem o correto desejo sobre um fim, o qual a escolha corretamente deliberada poderá atingir. Ela também é uma virtude prática, quando “determina”, por meio do conhecimento do “desejo” (*héxis*) humano, quais fins devem ser perseguidos, assim, ela é virtude moral. Além de definir propriamente o que é a *phrónesis*, outro objetivo desse artigo é apresentar a relação entre virtude moral e virtude intelectual tendo o conceito de prudência como chave de leitura fundamental no pensamento político de Aristóteles. Num momento posterior, quando começarmos a dialogar com o conceito de prudência proposto por Kant, que concebe os juízos da prudência como *imperativos hipotéticos*, é fundamental apresentarmos, também, o ponto de encontro e de afastamento entre as concepções do Estagirita e do filósofo de Königsberg. Finalmente, depois desses pontos, poderemos perceber se a prudência pode ser pensada como uma atividade política levando em conta o que esses dois autores apresentaram sobre o assunto.

Sendo assim, este texto possui quatro momentos fundamentais: 1) determinação do conceito de prudência em Aristóteles, 2) relação que tal conceito possui com a divisão aristotélica entre virtudes morais e intelectuais, 3) apresentação do conceito de prudência em Kant e 4) o tipo de relação que as ideias desses autores sobre a prudência podem ser úteis a uma atividade política.

A Prudência em Aristóteles

O conceito de prudência – *phrónesis* – em Aristóteles é remetido diretamente ao livro VI da EN⁴, e é a principal virtude intelectual prática.

Ora, tem-se como característica do homem prudente ser ele capaz de bem deliberar sobre o que é bom e proveitoso para si mesmo, não num ramo em particular – por exemplo, o que é bom para sua saúde ou vigor – mas o que é vantajoso ou útil como recurso para o bem-

³ AUBENQUE, Pierre. Op. Cit.

⁴ Existem indícios também de que o conceito de *phrónesis* esteja posto na Ética Eudêmia, mais precisamente: EE 1222b7-8, 1249a21-23. Mas, nosso intuito aqui não é tratar dessas discrepâncias.

estar em geral. Isso fica patente pelo fato de também nos referirmos às pessoas como sábias quando são capazes de deliberar bem com vista a obter algum fim particular valioso (distinto daqueles fins que são objetos de uma arte), de sorte que o homem prudente em geral será o homem que é eficiente na deliberação em geral (EN; VI – 5, 1140^a, 1-25).

Aristóteles partirá dos exemplos particulares para definir a prudência, e é do homem prudente que surge o conceito de prudência; melhor ainda, é das ações do prudente e da sua disposição subjetiva que podemos definir o que seria a prudência. Aristóteles define as virtudes não apenas a partir de um contexto interior – os desejos/hábitos (*héxis*) –, mas também de como as ações se atualizam e ganham matéria; “Uma disposição se define por seus atos ou por seus objetos (...)” (EN; IV – 1, 1122b, 1). No que diz respeito ao prudente, podemos dizer que ele é aquele capaz, racionalmente, de escolher sobre os bens para si e para a comunidade. Mais precisamente, a prudência é: “Disposição prática acompanhada da regra verdadeira concernente ao que é bom ou mal para o homem” (EN; VI – 5, 1140b, 20).

A prudência é uma virtude intelectual, mas não a que se refere ao conhecimento do necessário. Para Aristóteles, a alma possui dois movimentos próprios originários, um racional e outro “não-racional”. E, por sua vez, a parte racional possui outras duas partes ou faculdades: “uma pela qual especulamos as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis e a outra, mediante a qual especulamos aquelas coisas que admitem variação” (EN; VI – 1, 1139a, 6-9). A prudência está exatamente neste ponto: naquilo que não podemos ter o conhecimento necessário, ela é a faculdade excelente. Uma faculdade científica e uma faculdade calculadora constituem o todo do que há de racional na alma, mas cada uma com seu *telos* específico; o conhecimento intuitivo com o necessário e a prudência, sabedoria prática, a deliberação, com o contingente. Mas, não podemos pensar que a deliberação é apenas resultado da parte racional do homem, pois, já que ela se utiliza da ação para se atualizar, também precisaria dos elementos não-rationais da alma: o desejo. “Ora, há três elementos na alma que controlam a ação e o atingimento da verdade, ou seja: a sensação, o desejo e o intelecto” (EN; VI – 2, 1139a, 18-19).

Assim, ao relacionar razão e desejo (*héxis*), Aristóteles nos mostra que a razão especulativa não é capaz de efetivar o bem-estar individual ou coletivo, mas sim que a razão deliberativa, precisamente com o correto uso da razão e do desejo, pode produzir tal bem-estar, a vida boa. “O atingir da verdade é, efetivamente, a função de toda parte do intelecto, mas a da inteligência prática é o atingimento da verdade correspondente ao correto desejo” (EN; VI – 2, 1139a, 29-31). Este correto desejo se dá pelo

conhecimento da própria condição humana de ser de pulsões, que tem como fim de toda ação a realização de um desejo, pois é o próprio fim desejado que opera no início da ação em função da sua atualização. A ação também utiliza do intelecto na medida em que este favorece a escolha no direcionamento e conhecimento do desejo.

Por conseguinte, a escolha pode ser qualificada ou como o pensamento relacionado ao desejo ou o desejo relacionado ao pensamento, e o ser humano, como gerador de ação, é uma união de desejo e intelecto (EN; VI – 2, 1139b, 4-7)

A origem fundamental de qualquer ação reside na dimensão desiderativa – desejante – da alma do indivíduo, mas, ela só é capaz de ganhar valor moral na medida em que é capaz de seguir o direcionamento próprio da prudência. Assim, Aristóteles consegue conciliar razão e desejo, na medida em que compreende a prudência como esse saber experiencial que é capaz de julgar a particularidade sem deixar que a avaliação sobre os contextos particulares sejam reduzidos a uma mera relatividade; pois a decisão do prudente sabe ser universalmente eficaz em cada contexto. Portanto, parece ser possível concluirmos que, como também sugere Pierre Aubenque (2003), a prudência será o conhecimento do maior número de causalidades, da natureza do desejo humano; será também o resultado da educação racional e “emocional” do indivíduo e da união entre desejo e intelecto. Tudo isso com a excelência humana como objetivo.

A Prudência: Virtude Moral ou Virtude Intelectual?

Quando começamos a falar da prudência no ponto anterior, tivemos oportunidade de falar especificamente sobre a virtude intelectual prática: raciocínio sobre o particular/contingente, aquela atividade responsável por bem deliberar sobre como poderemos atingir o que nossa faculdade desiderativa aponta como fim de nossa ação. Logo, é importante definir, também, propriamente o que significa virtude moral para Aristóteles. De maneira bem geral, podemos dizer que virtude moral é a capacidade de escolher a ação que esteja em consonância com o que o é dito pela reta razão: é escolher o que está prescrito pela reta razão. Aristóteles diz: “escolher o meio termo, o qual está em conformidade com o que enuncia a reta razão” [EN VI – 1, 1138b, 19-20] ou mesmo:

A virtude é uma disposição para agir de forma deliberada, consistindo em uma mediania relativa à nós, a qual é racionalmente determinada e como determinaria o *phronimos* [EN II – 6, 1106b, 36-1107a, 1].

A prudência representa a excelência de uma das partes da alma racional, sendo ela mesma uma virtude intelectual. Podemos dizer isso pela

própria natureza desta atividade, por ser fundamentalmente um “cálculo”, ela ganha o status de atividade intelectual, além do seu próprio campo de ação que, mesmo não pertencendo ao reino das “coisas necessárias”, ainda pode receber sua pitada de inteligência e conhecimento, pois é possível sim conhecimento sobre as coisas que pertencem ao reino do “no mais das vezes”. O prudente só existe em função de um mundo que não está resolvido necessariamente, ou seja, não podemos deliberar sobre o necessário, mas só sobre o contingente. Escolher qual ação melhor atinge o bem moral corretamente desejado é a função fundamental da prudência, é sua própria natureza.

Caracterizando a *phrónesis* como cálculo sobre quais ações devemos ou não realizar para atingir o bem, só percorremos metade do caminho, pois, como poderíamos agir simplesmente pelo conhecimento das ações corretas? Se não tivéssemos o correto desejo correspondente aos fins que as escolhas devem atingir, nosso conhecimento seria inútil. Esse cálculo não pode ser o todo da prudência e sua própria razão de ser reside naquilo que não é racional propriamente. Pois a “virtude moral”, enquanto excelência da parte desiderativa da alma, ou seja, “o desejo segundo a reta razão”, mostra que o desejo – hábito ou mesmo a “habilitação” (*héxis*), está diretamente ligada à atualização de uma ação ética, como pretende o prudente.

Assim, não é difícil notar a sugestão de que a prudência está diretamente ligada ao correto desejo. Ela só faz sentido diante do correto desejo. Pois, para Aristóteles, a simples escolha racional não caracteriza o prudente, mas, tal escolha em função do bem moral, ou seja, a escolha que tem como substrato o correto desejo. A deliberação – ou simples escolha, sem o caráter prudencial, virtuoso – pode direcionar o homem ao vício; também podemos escolher o vício, basta não termos a correta disposição moral, o correto desejo. Na esteira do que apresenta Aubenque, podemos pensar em uma “determinação recíproca” entre virtude intelectual prática e virtude moral. O desejo correto que corresponde à mediania entre o excesso e a carência das disposições da parte desiderativa da alma tem sua principal razão de ser na eficiente escolha do *phronimos*, que buscará as ações corretas, relativas a nós mesmos, a fim de atingir o bem também relativo a nós.

A Prudência em Kant

Enquanto, para Aristóteles, a fundamentação da ética, a fundamentação universal da ação humana não existe de maneira fixa, pois cada contexto determina qual meio-termo será bom para ser atualizado pela ação do *phronimos*; na filosofia de Kant, a fundamentação da ética é bem mais rigorosa seguindo os ditames do dever/boa vontade em si mesmo. Ou seja, enquanto a ética aristotélica constitui um projeto *teleológico*, uma ética dos fins, a ética kantiana é definida como uma ética *deontológica*, uma ética do

dever. Enquanto Aristóteles determina sua ética com vistas a um determinado fim – o sumo bem –, este enquanto determinante nas escolhas particulares do *phrónimos*, que buscará interpretar cada contexto para aplicar a ação correta naquele tal contexto, Kant, por outro lado, afirma a pureza do *imperativo categórico*, que não depende de nenhum fator contingente para justificar o bem da ação prevista pelo mesmo imperativo, constituindo uma ética fundamentada apenas numa boa vontade pura, que, por definição, não pode querer o mal.

A concepção ética desses dois autores é fundamentalmente oposta, levando em conta o modo como eles fundamentam as leis dadas pela razão; enquanto Aristóteles busca um meio-termo que se adeque a uma situação particular, Kant busca uma resposta ou lei máxima que a razão nos dá sem que, para isso, precise de nenhuma interferência contingencial. Claro que o pensamento desses dois autores se distancia em muitos outros pontos que não nos cabe tocar nesse texto, mas essa distância não invalida a possibilidade de um debate entre tais visões, pois também existem aproximações entre eles: ambos possuem seu tipo de “universalização” e “fundamentação” no que diz respeito ao agir. Enquanto, como já foi dito, Kant utiliza o *imperativo categórico* para fundar o bem moral de uma ação universalmente boa, pois basta que esta seja deduzida daquele para que estejamos agindo moralmente, Aristóteles fundamenta racionalmente a ação na medida em que esta precisa seguir uma regra básica para ser moral, ou seja, a ação precisa seguir a decisão da reta razão que deliberará sobre o melhor naquele contexto específico, encontrando, assim, a única ação moral para aquele contexto específico. A correta ação só existe em função de um lugar específico, de um momento específico. A decisão do *phronimos* tem que seguir essa contingência fundamental para poder ser moral.

O que Kant dirá especificamente sobre a sua doutrina da prudência é encontrado na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), quando ele fala dos imperativos técnicos. A ação humana leva em consideração, na execução das ações morais, a *representação de leis*, o ser humano não é movido do mesmo modo que os fenômenos da natureza que se atualizam *por leis* objetivamente necessárias. Enquanto ser racional, o homem precisa, a partir da razão, determinar a sua vontade. A razão, por sua vez, encontrará os princípios universais da ação a partir de si mesma. Podemos entender por *imperativos*: “aquelas fórmulas que exprimem a relação das leis objetivas da vontade em geral com a imperfeição subjetiva de tal ou tal ser racional, por exemplo, da vontade humana” (AUBENQUE, 2008). Os imperativos são necessários onde as leis gerais da moralidade não podem interferir de maneira direta, por isso precisam de uma “mediação” que viabilize a uma subjetividade limitada de “compreender” os mandamentos da moralidade. De maneira sumária, podemos dizer que existem três tipos de

imperativos: os da habilidade, os da prudência e os da moralidade. Esta distinção é meramente didática para viabilizar a exposição, pois, ao detalhar mais a terminologia kantiana, encontramos dois tipos fundamentais de imperativos: os categóricos e os hipotéticos; estes se separam em três tipos de princípios relativos à ação: os hipotéticos se dividem em dois tipos de fins, isto é, fins *possíveis* e fins *reais*:

O fim em vista do qual ordena um imperativo hipotético, pode ser *possível* ou *real*: no primeiro caso, o imperativo será um “princípio problemáticamente prático”; no segundo, um “princípio assertoricamente prático” (AUBENQUE, 2008).

O imperativo categórico é um “princípio apoditicamente prático” (Idem, 2008), pois ele é aquele “que declara a ação objetivamente necessária nela mesma” (Ibidem). Os dois primeiros tipos são, respectivamente, os imperativos da habilidade e da prudência, já o terceiro é o imperativo da moralidade. Os imperativos da habilidade são fórmulas que podemos utilizar para atualizarmos uma realidade formal específica. Quando um construtor precisa saber das regras básicas para construir uma casa, ele está se servindo dos imperativos da habilidade. Este tipo de imperativo possui clareza analítica, pois viabiliza de maneira objetiva o que o construtor deve fazer para construir a casa. Do ponto de vista da moralidade, esse tipo de imperativo é “neutro”, pois não avaliamos se o fim é bom ou ruim; eles só prescrevem as ações básicas para que possamos atingir o fim desejado. Já os imperativos da prudência, tem como fim último a felicidade humana, sendo assim, são os encarregados de prescrever as ações para atingi-la. Mas, para Kant, a felicidade, por mais que seja perseguida por todos os homens, sendo, por isso, um fim *real*, não é objetivamente determinada.

Pois, se é possível compreender que um ser, ao mesmo tempo racional e sensível, busca necessariamente a felicidade, visto que a felicidade não é diferente da unidade das inclinações da sensibilidade requerida pela razão. Esta imbricação da razão e da sensibilidade no homem, que Kant chama a “finitude” do homem, depende de uma facticidade fundamental que impede atribuir aos imperativos da prudência uma modalidade distinta da assertórica (Idem).

Assim é que Kant coloca a prudência num patamar inferior ao da incondicionalidade da razão prática pura, como a única capaz de direcionar o homem ao que é necessariamente bom. A prudência tem lugar acessório diante da incondicionalidade apodítica dos imperativos categóricos. A prudência em Kant estará sempre submissa a uma vontade heterônoma, pois é incapaz de preencher os quesitos da moralidade; já que a prudência não

consegue excluir a “finitude” humana do seu cálculo. A infinidade de elementos empíricos que precisam ser considerados no cálculo do que seria a felicidade torna a exatidão dos imperativos da prudência quase impossível. Kant, assim, coloca a prudência num nível bem próximo dos imperativos da habilidade.

Phrónesis & Klugheit: O Lugar Político da Prudência

Ao definir o prudente, Aristóteles determinou seu campo de ação fundamental; o prudente é necessário onde o julgamento é mais difícil e importante: não é o julgamento que decide sobre o futuro do *oikós*, da instância meramente privada, mas sim aquele julgamento capaz de direcionar toda uma comunidade. A finalidade do prudente é o mundo político em geral. O mundo onde os cidadãos livres de necessidades imediatas decidirão sobre o futuro da comunidade fundada na soberania da lei.

Na Política, ao definir o cidadão, Aristóteles mostra que o tipo de cidadão necessário à comunidade dependerá de que tipo de governo que rege essa comunidade. “Ora, o que constitui a comunidade é a forma de governo. É preciso, pois, que a virtude do cidadão esteja em relação com a forma política” (Pol; III – 2, 1276b, 29-30). E, como a forma política não é universal, vários serão as virtudes dos cidadãos relativas a cada forma de governo. Não existe um homem de bem para todas as comunidades, mas sim um homem que emerge da própria comunidade com poder suficiente para decidir sobre o futuro desta: o cidadão. Pode ocorrer facilmente que, dependendo da forma de governo dessa comunidade, o cidadão não seja o mesmo que o homem de bem, embora Aristóteles admita que isso seja desejável. As virtudes do homem de bem e do cidadão são diferentes, enquanto o homem de bem tem a excelência da virtude perfeita, o bom cidadão tem a virtuosidade e a prudência para mandar e obedecer. Não se trata de um saber universal que o cidadão terá de executar na prática, mas algo que ele, a partir da sua experiência mandando e obedecendo, conhecendo o maior número de causalidades possível, conhecendo a dinâmica fundamental do desejo humano, poderá aprender e incorporar como sabedoria a sua virtude fundamental: a *phrónesis*. Esta, como entendemos, parece ser realmente a virtude fundamental, que possibilita aos homens a objetividade e acuidade na resolução dos problemas colocados pela *polis*.

Assim, encontraremos um conceito de prudência especificamente voltado para os problemas humanos, ou seja, para a esfera “sublunar”, para o mundo contingente, para o mundo político. Um conceito de prudência que está além de uma mera inteligência calculadora, mas que poderá, a partir da própria comunidade, saber quais os melhores caminhos a serem seguidos, colocando, assim, as decisões políticas no centro da cena do prudente. Aqui a prudência se manifesta como saber eficiente e imprescindível na resolução

dos dilemas fundamentais da política; em direção à atualização da essência humana, como ser racional e político.

No que diz respeito ao conceito de prudência de Kant, não parece que ele seja muito útil a uma atividade política, muito embora compreenda a finitude humana. O que está em jogo aqui é muito mais como Kant construirá sua filosofia política. Ligando a prudência ao meramente contingencial, Kant não reconhece à prudência um papel de destaque na teoria política. O que é muito mais importante à política parece ser os *imperativos categóricos*; eles sim podem ser considerados pontos firmes a partir dos quais uma nação ou comunidade poderá se constituir moralmente. É lógico que a prudência, enquanto determinação dos meios para atingir a felicidade humana, ainda esteja presente aí, mas não é o ponto de partida; não passa de um mero meio secundário, sendo útil somente pelo fato da finitude humana impossibilitar uma consideração realmente pura das ações.

Para concluir, esperamos que não seja difícil notar que as duas concepções de prudência – aristotélica e kantiana – possuem implicações importantes no que diz respeito a uma atividade política. Apesar de perceber que a posição aristotélica rende mais elogios à prudência do que a posição kantiana, não devemos esquecer que cada um desses filósofos possui pretensões teóricas particulares que dizem respeito ao seu contexto intelectual.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2009.
- _____. *A Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____. *Metafísica*. Bauru, SP: Edipro, 2006. (Clássicos Edipro).
- _____. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ANGIONI, Lucas. “Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: comentários à *Ética Nicômaco VI*”. In: *Revista Dissertatio*, nº 34, 2011. p. 303-345.
- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- _____. *O Problema do Ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. “La prudence chez Kant”. *Revue de Métaphysique et la moral*, LXXX, p. 156-82, 1975.
- BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e Lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2ª ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

_____. *Textos seletos*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1985.

LOPES, Marisa. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. “Alguns pontos de aproximação entre a ética aristotélica e a kantiana”. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 3, 2011 Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000500004&lng=en&nrm=iso.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga, v. 1*. São Paulo: Paulus, 2003.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2002.

ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

_____. (1996). “Particularismo e Universalismo na Ética aristotélica”. In: *Analytica. Revista de Filosofia*; Ano: 1996; Vol. 1; nº 3. Disponível em: <http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/2.pdf>.

_____. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009.

O LUGAR DA ESTÉTICA NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

*Roberta Liana Damasceno Costa*¹

Resumo: O presente texto tem como propósito examinar na obra *Crítica da Faculdade do Juízo* de Immanuel Kant, o lugar ocupado em suas análises sobre os conceitos de beleza ou belo, a definição sobre arte e o papel do gênio como o produtor da arte bela. Dentro deste empreendimento analítico kantiano, torna-se evidente a diferença existente feita pelo filósofo entre os juízos estéticos (juízo de gosto) e os juízos do conhecimento, para, então, compreender que a emissão de juízo estético se dá apenas pelo conhecimento racional, cujos juízos emitem conceitos que possuem validade geral e por se basearem em propriedades do objeto, mas por um conhecimento cuja característica se dá pelo conhecimento afirmado por uma reflexão estética sobre o belo da natureza, ou seja, que não está pautado sobre juízos lógicos do conhecimento, mas sobre juízos de gosto que decorrem de uma simples reação pessoal do contemplador diante do objeto, e não de propriedades deste. Será notável verificar que o projeto filosófico kantiano traz a reflexão sobre estética como uma via possível, não só para o conhecimento, pois sua pretensão de deslocar o centro da existência da beleza ou belo do objeto para o sujeito vai além como sendo uma possibilidade de efetivação de uma vida melhor.

Palavras-chave: estética, juízo de gosto, belo, arte bela e gênio.

Introdução²

A definição sobre o conceito de Estética se torna uma tarefa difícil porque sempre existiu uma diversidade de opiniões entre os teóricos sobre o conceito. Não é raro vermos o seu significado ou o termo empregado com diferentes sentidos na Filosofia. Nossa intenção é examinar a definição kantiana de arte, aproximando da elaboração, não de uma ciência do belo como desejaria que a estética fosse para Baumgarten, mas colocar a reflexão

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: robertadamasceno@msn.com Mestranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Bolsista da Fundação Cearense de Pesquisa - FUNCEPE.

² A introdução deste artigo está baseada nas reflexões feitas durante a exposição das primeiras aulas do curso Tópicos Especiais em Estética no mestrado de Filosofia – UFC semestre 2010.01, ministrado pelo prof. Fernando Barros cujo tema: Palavra, som e imagem: a arte e os seus meios, e como proposta, compreender dentro da história da filosofia os movimentos que constituíram as argumentações sobre o que é definido por arte.

sobre arte ou a estética como tema de uma análise sobre a faculdade de efetuar um ajuizamento e formular um juízo sobre as mais diversas coisas ou situações deparadas pelo indivíduo.

Desde a Grécia antiga, o “belo” já era objeto de análise filosófica. Mas, diferentemente de hoje, o estudo do belo não se dirigia, naquela época, à beleza de um objeto artístico. Muito pelo contrário, o “belo” era entendido de maneira mais ampla, abrangendo o todo o que seria então o belo natural.

Para os gregos, a arte seria a verdadeira poética humana. Autônoma, pessoal e imitação da realidade. Coube a Platão modificar essa relação da Arte com o Belo, afastando-os em significações, pois o Belo seria muito superior à poética. Enquanto Aristóteles buscava um fim, pois, para ele, a arte era representada pela função da purificação (catarse). A Idade Média foi marcada pelo empréstimo da filosofia platônica da Arte. Aristóteles foi retomado somente a partir do Renascimento. A apropriação da teoria aristotélica visou, sobretudo, ao estabelecimento de regras para a produção artística.

Um marco na história da filosofia cuja temática sobre o belo esteve pautada, foi o estudo (em 1750) sobre as sensações de Alexander Gottlieb Baumgarten, almejando, justamente, analisar o que nos provoca tais sensações, denominando essa área de investigação de “estética”. Essa foi a primeira vez que a palavra “estética” foi empregada. Baumgarten pretendeu com essa análise fundar uma ciência da sensibilidade.

Hume retoma a investigação introduzindo a questão do gosto. A partir de então, o gosto passou a ser compreendido como um responsável por discernir a beleza, dentro e fora de um objeto artístico. Mas foi com Immanuel Kant que a questão das sensações e do gosto foi amplamente desenvolvida. Apesar de não concordar com o emprego do termo “estética” de Baumgarten, Kant o utiliza para estabelecer o seu famoso juízo estético. Os juízos estéticos se formam do prazer resultante do jogo livre entre a imaginação e a intuição.

A visão kantiana nos mostra que a verdadeira arte está dentro do sujeito, não nos objetos, mas com fim em si mesmo. Assim surgiram filósofos como Baumgarten, Schelling, Hegel, compelindo-a para ser estudada dentro da arte.

Observaremos que o belo em Kant não está no objeto, mas no próprio sujeito. É o sujeito que, por meio da sua sensibilidade, forma juízos, até mesmo sobre o belo. Não há finalidade no belo, como em Aristóteles, uma vez que, em Kant, o belo existe como fim em si mesmo. Com sua obra *Crítica do Juízo*, a estética começou a se configurar como disciplina filosófica e, desde então, passou a ser tratada com maior seriedade. Após Kant, várias escolas passaram a pensar o estudo sobre o belo de maneira atrelada ao estudo da Arte, deixando de lado a investigação acerca do “belo

natural”. Gradativamente, o sentido dado por Baumgarten, referente às sensações, foi se apagando. Mais recentemente no século XIX, alguns filósofos, como Hegel e Schelling, sugeriram uma estética que analisasse o belo somente dentro da obra de arte, excluindo de uma vez o belo natural. A partir de então, emerge a noção de Estética como Filosofia da Arte.

Assim, Estética dentro da Filosofia, apresenta essas variedades de sentido e não é mais simplesmente “escolas filosóficas”, mas é a visão da Filosofia da Arte, que toma qualquer investigação, análise, reflexão ou estudo acerca da Arte e do Belo, sendo hoje, denominado Estética. Além disso, a palavra “Estética” não está mais restrita ao âmbito da Filosofia; observa-se, atualmente, cada vez mais a sua utilização no senso comum.

A Ciência do Belo em Baumgarten versus a Analítica do Belo em Kant

A problemática sobre o conceito de Estética ou sobre a reflexão sobre o belo é assim apresentada por Kant: “Não há uma ciência do belo, mas somente crítica, nem bela-ciência, mas somente bela-arte”³.

Estética só é possível através da faculdade inferior da razão. Estética como ciência visa à perfeição do conhecimento sensitivo. A natureza do esteta deve pertencer a um refinado e elegante talento inato, cujas faculdades inferiores sejam mais facilmente excitadas em função da elegância do conhecimento. O exercício deve permitir a gradual aquisição do hábito de pensar com beleza.

Baumgarten vê o belo como um conceito, deixando um impasse que Kant buscará resolver entre objetividade e subjetividade, ao afirmar que belo é “aquilo que agrada universalmente, ainda que não se possa justificá-lo intelectualmente”. O belo é uma ocasião de prazer, cuja causa reside no sujeito. É esse sujeito que emite um juízo sobre a sensação que o objeto belo lhe provoca, portanto já adiantamos que o belo é definido pelo juízo estético (juízo de reflexão). O princípio do juízo estético, portanto, é o sentimento do sujeito e não o conceito do objeto. Apesar de esse juízo ser subjetivo, ele não se reduz à individualidade de um único sujeito, uma vez que todos os homens possuem as mesmas condições subjetivas da faculdade de julgar. É algo que pertence à condição humana, isto é, porque sou humano, tenho as mesmas condições subjetivas (categorias do conhecimento) de emitir um juízo estético que meu vizinho ou o crítico de arte. O que o crítico de arte tem a mais é o seu conhecimento de história e a sensibilidade educada. Assim, o belo é uma qualidade que atribuímos aos objetos para exprimir um certo estado da nossa subjetividade, não havendo, portanto, uma ideia de belo nem regras para

³ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2008, p. 150.

produzi-los. Existem objetos belos que se tornam modelos exemplares e inimitáveis, o que veremos que Kant chamará de obras do gênio.

É oportuno, neste momento, informar que Kant apresenta o juízo sobre beleza que definirá o que seja arte denominando-o de juízo de gosto, um juízo reflexivo. Por isso, temos que observar que a obra de Kant – *Crítica da Faculdade de Juízo* – é uma análise sobre a faculdade de efetuar um ajuizamento e formular um juízo sobre as mais diversas coisas ou situações deparadas pelo indivíduo. O termo juízo havia sido utilizado por Kant quando da análise sobre o processo de conhecimento da verdade efetuado na *Crítica da Razão Pura*. O procedimento de conhecimento estabelece juízos referentes ao objeto de análise que o homem deseja e pode conhecer. Desse montante de juízos é que se formam todas as ciências conhecidas pelo ser humano.

Então, podemos dizer que toda filosofia kantiana está dedicada à faculdade de julgar, sendo o processo de conhecimento uma constante formulação de juízos? Na *Crítica da Faculdade de Juízo*, Kant não analisa juízos de conhecimento como na *Crítica da Razão Pura*, nem juízos morais como fez na *Crítica da Razão Prática*. Para o filósofo, existem juízos que não são determinados nem pelas leis inexoráveis do método de obtenção do conhecimento e muito menos pelas leis que regem a moralidade e o agir humano. Os juízos próprios à capacidade de julgar são os que ele denomina juízos estéticos puros ou juízos de gosto.

Juízo de Gosto – Entre o conhecimento racional e estético

Para Kant, ao adquirirmos o conhecimento das coisas, não temos acesso às coisas mesmas tais como elas são em si; nos apropriamos dos objetos (coisas) como elas chegam até nós, nosso contato é com a aparição fenomênica das coisas tal como as percebemos, essa percepção de algo, daquilo que, para tornar-se objeto de conhecimento, necessita mover-se para uma posição ou lugar que seja acessível tanto para mim como para os outros, torne-se manifesto de maneira válida para todo e qualquer sujeito.

Mas, o que isso me quer dizer é que preciso pensar que é necessário visualizar para compreender a diferença entre o que seja um juízo de gosto e o juízo lógico (conhecimento). Rohden destaca essa diferenciação como:

Uma notável diferença – antes admitida que elaborada – do juízo de gosto em relação ao juízo lógico decorre de que ele não é um *Urteil* (juízo, em sentido lógico) mas uma *Beurteilung* (ajuizamento, em sentido reflexivo), pela qual se entende em primeiro lugar um juízo apreciativo, que não amplia o conhecimento, mas somente expressa aprovação ou desaprovação, como quando se diz: avaliar o mérito de um poema, apreciar uma paisagem. Neste caso, o apreciador assume o

Standpunkt da crítica, que é o de julgar se o ajuizamento em causa preenche o requisito da comunicabilidade.⁴

Isso significa que o juízo de gosto é um juízo apreciativo, não é um formador de conhecimento, mas somente aprova ou desaprova o objeto analisado. Nesse sentido, quem aprecia toma o partido do ponto de vista crítico, visto que julga se o ajuizamento efetuado pode ser comunicado ou se não é passível de difusão. Rohden discorre que quem realiza em “*Beurteilung*” (juízo inacabado) está a caminho de formular um juízo. Tal percurso ocorre porque o ajuizamento é um “juízo inacabado” em processo de formulação. Assim não há juízo lógico, sem ajuizamento inacabado estético-reflexivo⁵.

Entende-se daí a distinção kantiana de dois tipos de juízo reflexivo: o juízo estético e o juízo teleológico. Os juízos determinantes ou lógicos são tidos como juízos de conhecimento (Esta rosa é branca) e emitem conceitos que possuem validade geral por se basearem em propriedades do objeto. Os juízos estéticos (Esta rosa é bela) não emitem conceitos, decorrem de uma simples reação pessoal do contemplador diante do objeto, e não de propriedades deste. Este juízo exprime somente o fato de que tal rosa me agrada, exprime uma sensação de prazer que o sujeito manifesta diante do objeto, mas, mesmo sendo uma simples sensação de agradável, pretende que todos também sintam a beleza que sente. Para Kant, “a satisfação determinada pelo juízo de gosto (juízo estético)” – que é como ele preferia chamar a Beleza ou belo – é “aquilo que agrada universalmente sem conceito”, ou seja, “um universal sem conceito”⁶.

Segundo Rohden, na *Crítica da Faculdade de Juízo*, Kant admite que existe ajuizamento sem juízo porque o caráter determinante de um conceito, ligado a um juízo lógico, não se encontra no conjunto do ajuizamento estético. É, por isso, que um juízo de gosto tem a imaginação como princípio e se expressa por meio da sensação. Não se trata de um juízo lógico como na *Crítica da Razão Pura*, mas sim um juízo estético.

Para ajuizar uma beleza da natureza enquanto tal não preciso ter antes um conceito de que coisa um objeto deva ser, isto é, não preciso conhecer a conformidade a fins material (o fim), mas a simples forma sem conhecimento do fim apraz por si própria no ajuizamento. Se, porém, o objeto é dado como produto da arte e como tal deve ser declarado belo, então tem que ser posto antes

⁴ ROHDEN, Valério. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 61.

⁵ Idem, p. 62.

⁶ SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. Ed. Universitária, 1979, p. 69.

como fundamento um conceito daquilo que a coisa deva ser, porque a arte sempre pressupõe um fim na causa (e na sua causalidade); e visto que a consonância do múltiplo em uma coisa em vista de uma destinação interna da mesma enquanto fim é a perfeição da coisa, assim no ajuizamento de uma beleza da arte tem que ser tida em conta ao mesmo tempo a perfeição da coisa, que no ajuizamento de uma beleza da natureza (enquanto tal) absolutamente não entra em questão. Na verdade, no ajuizamento principalmente dos objetos animados da natureza, por exemplo, do homem ou de um cavalo, é habitualmente tomada também em consideração a conformidade a fins objetivos para julgar sobre a beleza dos mesmos; então, porém o juízo também não é mais puramente estético, isto é, um simples juízo de gosto. A natureza não é mais ajuizada como aparece enquanto arte, mas na medida em que ela é efetivamente arte (embora sobre-humana); e o juízo teleológico serve ao juízo estético como fundamento e condição que este tem que tomar em consideração.⁷

Pedro Costa Rêgo⁸ afirma que o juízo de gosto em Kant não pode estar fundado em conceitos – mesmo que seja necessário para ser pensado universalmente um objeto no qual será julgado esteticamente, ele deve ter conexão com o entendimento – só que esse juízo tem que ter a liberdade de uma indeterminação conceitual.

A faculdade da imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá. Nós entretemo-nos com ela sempre que a experiência pareça-nos demasiadamente trivial; também a remodelamos de bom grado, na verdade sempre ainda segundo princípios que se situam mais acima na razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos nossa liberdade da lei da associação (a qual é inerente ao uso empírico daquela faculdade), de modo que segundo ela na verdade tomamos emprestado da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza.⁹

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, 2008, p. 157.

⁸ REGO, Pedro Costa. *A improvável unanimidade do Belo- Sobre a Estética de Kant*, 2002, p. 174.

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, 2008, p. 159.

Será, então, essa faculdade – (a imaginação – faculdade produtiva) que servirá de base para a emissão do juízo de gosto e influencia na produção do belo. Através do exercício da liberdade impressa no livre jogo da imaginação, traçando e projetando suas atividades produtivas, o indivíduo realiza o julgamento desinteressado de um objeto que, de um certo modo, lhe causará uma representação de satisfação ou desprazer.

Rohden explica que a relação com conhecimento tem a ver com a existência desse objeto ajuizado da maneira ou do modo como o ajuizamos na simples contemplação, como o acolhemos em nós ou o que fazemos quando nos abstraímos de um interesse por tal objeto para captá-lo.

A independência de interesse favorece o conhecimento do mesmo como a representação desinteressada possibilita o juízo de gosto puro, o desinteresse pela existência desidentifica a relação estética da relação veritativa. O juízo meramente contemplativo volta-se para o sujeito, e como tal é desinteressado dessa relação veritativa. A independência de interesse evita a parcialidade no juízo de gosto, tornando-o formal e universalizável. [...] A comunicabilidade do juízo, que apreende a relação entre as faculdades do conhecimento sob a forma do jogo, torna-se, pelo envolvimento de todo o ânimo (*Gemüt*), uma comunicabilidade máxima, não só pela relação interna das suas faculdades, mas pela relação dos próprios ânimos entre si no juízo de gosto.¹⁰

Entendemos que o juízo de gosto envolve as faculdades da imaginação e do entendimento pela universalidade de seu ponto de vista, pois envolvem na sua produtividade todos os ânimos que julgam.

De acordo com Kant, a faculdade da imaginação é responsável pela produção dos juízos estéticos, porém existe um princípio do qual é chamado de ‘espírito’, que faz com que sejamos tencionados a aspirar algo para além dos limites de nossas experiências, partindo dessa vivificação da alma a formulação do juízo; pode-se constatar isso a partir da seguinte afirmação:

Ora, eu afirmo que este princípio não é nada mais que a faculdade da apresentação de *ideias estéticas*; por uma ideia estética entendo, porém, aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível. Vê-se facilmente que ela é a contrapartida

¹⁰ ROHDEN, Valério. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 67.

<Pendant> de uma *ideia da razão*, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da faculdade da imaginação) pode ser adequada.¹¹

Entendemos por Juízo estético puro – as duas faculdades do conhecimento, a imaginação (faculdade das intuições) e o entendimento (faculdade dos conceitos), – trabalhando de maneira livre e harmônica no sujeito que empreende o ato de contemplação de um objeto ou uma paisagem.

Para finalizar essa demonstração, afirmamos que a tese de Kant sobre o juízo de gosto se define em dizer,

a universalidade do juízo de gosto mostra uma relação com o conhecimento, não propriamente enquanto é um juízo de reflexão sobre a forma do objeto em vista do sujeito, mas enquanto o conhecimento, à medida que existe, é de fato comunicável e portanto pressupõe a comunicabilidade do juízo como uma condição. O fato do conhecimento prova a possibilidade da comunicação do juízo, como condição estética do conhecimento.¹²

A Bela Arte e a natureza do Gênio

A produção de uma bela arte, para Kant, requer a reunião das faculdades da imaginação, do entendimento, do espírito e do gosto. E como podemos definir o que seja a bela arte para o filósofo:

A arte bela mostra a sua preeminência precisamente no fato de que ela descreve belamente as coisas que na natureza seriam feias ou desaprazíveis. As fúrias, doenças, devastações da guerra, enquanto coisas danosas, podem ser descritas muito belamente, até mesmo ser representadas em pinturas.¹³

É compreensível, em Kant, que a bela arte é algo que produzido possa parecer natureza, porém sem que seja percebida sua característica de imitação da natureza, observamos que um produto da bela arte exige de seu artífice o uso perfeito das faculdades; então, será na figura de um *gênio* que a bela arte logrará uma transformação estética da realidade, representando objetos do ponto de vista de uma universalidade subjetiva.

O livre jogo das faculdades converge de maneira mais pura no talento e no gosto da pessoa do “gênio”. Por meio de sua aptidão incomum, ele leva o jogo da imaginação ao máximo, de forma a estabelecer regras e exemplos de

¹¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 2008, p. 159.

¹² ROHDEN, Valério. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 67.

¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 2008, p. 157.

produtividade verdadeira a serem não imitados, mas seguidos. O Gênio é um talento natural e a bela arte é produto de uma liberdade que é dom natural desse gênio.

O que Kant mostra é “o gênio é a nata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá regra à arte”. Apesar de Kant dizer que o gênio é um receptáculo dos ditados da natureza, o ato de criação artística não se resume a uma simples imitação da natureza, pois o “gênio ao imitar a natureza, não o faz apenas como reprodução do que se coloca diante de si, mas como reprodução do seu processo de produção”.

O idealismo da beleza da natureza significa, pois, que nela não dependemos nem do realismo das sensações nem de fins determinados, mas apenas da forma de seu acolhimento. Isso é ainda mais visível na bela arte, que não pode ser considerada um produto do entendimento ou da ciência, mas do gênio.¹⁴

O gênio age como que “possuído” pela natureza, visto que é uma extensão dela e cria como e da mesma forma que ela, ou seja, de maneira original e sempre nova. O trabalho original de um gênio não pode ser imitado, mas apenas seguido. “Este prosseguimento envolve o seu estado, no sentido de aprendizagem metódica das regras introduzidas, pelo detentor de uma capacidade criativa incomum, inédita e genial”.

O gênio é, pois, “a originalidade exemplar do dom natural de um sujeito no uso livre de suas faculdades de conhecimento”¹⁵. Tal originalidade não consegue ser imitada, só prosseguida. Este prosseguimento envolve o seu estudo, no sentido da aprendizagem metódica das regras introduzidas pelo gênio.

Para Kant, o Gênio tem um papel de sempre instaurar uma nova regra, mas que o juízo de gosto, apesar de ter uma intensidade maior na pessoa do gênio não é uma exclusividade deste. Qualquer pessoa pode apurar sua percepção estética e seu juízo de gosto se passar por um processo de formação, que inclui o aprimoramento da capacidade de apreciação da natureza ou das obras artísticas.

A arte não é natureza, mas um produto humano, que isso seja explicitado, porém esse produto é guiado pela intenção de dar a uma certa matéria, uma forma escolhida; sua intenção não é de enganar e sim de comover.

¹⁴ ROHDEN, Valério. *Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant*. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 72.

¹⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 2008, p. 159.

Considerações Finais

A real demonstração deste estudo foi uma tentativa de compreender que, para Kant, o relevante é a apreensão da fruição estética e não a formulação de julgamentos racionalmente elaborados. Está em destaque, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, a maneira pela qual o sujeito percebe as coisas a partir de suas sensações sem a intermediação das apreciações cognitivas efetuadas pela razão.

Podemos concluir que o juízo de gosto ocupa um lugar de suma importância na estética kantiana, pois este é um dos caminhos, juntamente com os conceitos lógicos, que possibilita ao homem a apreensão do mundo em que vive e uma compreensão maior de si como um ser cognoscível.

Referências Bibliográficas

JIMENEZ, Marc. *O que é Estética?* Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

REGO, Pedro Costa. *A improvável unanimidade do Belo – sobre a Estética de Kant*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002.

ROHDEN, Valério. Aparências estéticas não enganam - sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. Recife: Editora Universitária, 1979.

WOOD, Allen W. *Kant: introdução*. Tradução de Delamar José Volpato. Porto Alegre: Artmed, 2008.

J. G. FICHTE E F. J. W. SCHELLING

A QUESTÃO DO COMEÇO EM FICHTE E SCHELLING: UMA ANÁLISE DA INTUIÇÃO INTELECTUAL

Marcos Fábio A. Nicolau¹

Resumo: A tarefa irrecusável à filosofia é a de buscar a união entre ser e pensar em um sistema que seja capaz de se autofundar e justificar, doando bases sólidas não somente a si, mas a toda e qualquer ciência, o que o faz ser considerado como uma verdadeira doutrina da ciência, capaz de estabelecer os pressupostos básicos a todo e qualquer saber que se queira dizer válido. O Idealismo Alemão, a partir das contribuições de Fichte e Schelling, buscara efetivar tal meta tão somente em bases de uma intuição intelectual, fruto da própria natureza de começo que traz imanente a si o elemento da contradição, da negação determinada, capaz de promover o autodesenvolvimento de um saber dito absoluto.

Introdução

Um das principais, senão a principal, pretensão da filosofia é a de ser a ciência do princípio primeiro-último, isto é, do princípio que é comum a tudo. Tal questão é basilar à própria filosofia, e é assim encarada pelos filósofos do Idealismo Alemão, que buscam dar-lhe solução em seus sistemas.

O que caracteriza de modo especial o que se chamou de Idealismo Alemão é seu esforço para articular a Filosofia como metafísica, ou seja, saber sistemático da totalidade do ser, portanto, como um saber que supera toda forma de dualismo e tematiza a pretensão de apresentar uma compreensão racional do universo em sua unidade última, o que torna possível exprimir conceitualmente as estruturas fundamentais da realidade.²

Em tal busca, os idealistas alemães propõem um projeto que somente poderia ser almejado a partir de uma articulação crítica da proposta metafísica de apreender o princípio absoluto e irrenunciável. Seus esforços serão no sentido de elaborar uma argumentação filosófica livre de qualquer vínculo

¹ Autor convidado, por ter sido candidato a bolsista. E-mail: marcosmcj@yahoo.com.br
Professor Assistente do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, Sobral, Ceará, Brasil. Doutorando em Educação FAGED/UFC. Mestre em Filosofia ICA/UFC. Membro do Grupo de Pesquisas em Filosofia da Religião – GEphiR/CNPq.

² OLIVEIRA, M. A. de. “A retomada da metafísica no idealismo alemão”. Prefácio a IBER, C. STOLZENBERG, J.; FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 10.

com instâncias não filosóficas, ou seja, a filosofia deve ser autônoma, autofundante. Por isso, os idealistas alemães arquitetarão o programa de uma nova filosofia, surgida assim da exigência de realizar o sistema filosófico a partir de um princípio fundamental tido como certo e indubitável. Ora, para tal, será exigida da filosofia a realização da tarefa de chegar ao começo, ou seja, ao princípio não-condicionado, que a fundamente partindo não de hipóteses fora dela, mas que seja capaz de fundamentar a si mesma a partir dela mesma. Entenda-se tal pretensão como a exigência de uma *autofundamentação reflexiva*: o princípio buscado pelos idealistas deveria fundamentar a si mesmo, porque seria o princípio do qual não se poderia abstrair sem ao mesmo tempo o pressupor, ou seja, sem cair em contradição performativa, como bem já o havia expresso Aristóteles quanto ao princípio de não-contradição: qualquer tentativa de demonstração do mesmo levaria direto a contradição. Quanto ao erro de quem busca demonstração desse princípio, diz Aristóteles:

Há quem afirme a possibilidade de a mesma coisa ser e não-ser ao mesmo tempo, e que se possa pensar tal coisa. Mas nós estabelecemos que é impossível que uma coisa seja e não seja simultaneamente, mostrando assim que este é o mais indiscutível de todos os princípios [lógicos]. Alguns, na verdade, exigem que este princípio seja demonstrado, mas isso provém de sua ignorância, pois não saber de que coisas se deve requerer uma prova e de quais não se deve, revela falta de instrução.³

A filosofia teria assim a tarefa de explicitar tal fundamento absoluto a partir do próprio tematizar de seu fundamento. Logo, é próprio da filosofia, como bem pretende Fichte, ser uma “doutrina da ciência”.

Esse projeto de Fichte, que desenvolve a filosofia a partir de um princípio absoluto, é compartilhado por Schelling, que assumira em seu sistema a ideia da filosofia como ciência suprema dos princípios. E se encontramos diferenças entre seus sistemas, não dizem respeito à tarefa básica da filosofia, mas quanto à forma como essa tarefa deveria ser realizada.

Para ambos os filósofos, essa busca pelo primeiro-último incide em uma busca por sua fundamentação, por sua demonstração, ou seja, não cabe a filosofia tão-somente a proposição de um começo, mas apresentar sua autofundamentação como começo. Porém, se levantou desde Kant – que em sua revolução copernicana, baseada nas ideias de Hume⁴, fez uma ferrenha

³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 93.

⁴ Pois em seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume questiona: “Primeiro, por que razão declaramos *necessário* que algo cuja existência tenha se iniciado deveria ter uma causa? Segundo, por que concluímos que uma causa particular deve *necessariamente* ter tais efeitos e

crítica à tradição metafísica – a necessidade de justificar tais princípios: pois, afinal, quem determinou estes princípios a tal ponto de serem tidos como começo? Não seriam estes meras obras da subjetividade? Nas palavras do próprio Kant:

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.⁵

Fichte e Schelling tinham a consciência clara de que com essa questão é o próprio direito à existência do seu modo de filosofar que está em jogo, ou seja: com a resposta a esta questão cai ou se mantém a figura da filosofia que afirmavam como necessária, adequada e verdadeira; o princípio deveria, então, determinar já tudo aquilo que dele se segue, sob o risco de, se o princípio de uma filosofia for mal escolhido, esse sistema estar fadado ao descrédito e ser declarado impossível e absurdo. Por isso,

este esclarecimento do sistema traz consigo a exigência de uma reforma do método. Contra o procedimento tipicamente utilizado por Kant, ou seja, contra o método regressivo, surge a exigência de realizar um sistema filosófico progressivamente através da dedução de proposições (ou, simplesmente, construção de conceitos), a partir de um princípio fundamental tido como certo e indubitável. Este projeto será seguido à risca por Fichte e Schelling, e, no que diz respeito à pretensão de cientificidade do filosofar (concebida aqui como realização da Filosofia a partir de um método seguro) também por Hegel. Era preciso concentrar-se em um único elemento, não dispersar na pluralidade de

qual a natureza dessa *inferência* que fazemos de umas para às outras e da *crença* em que se baseia?”, tais questões influenciaram fortemente Kant (HUME, D. *A Treatise of Human Nature – Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Edinburgh: Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1825, p. 109).

⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: FCG, 2001, p. 46-47.

princípios, e, a partir dessa base sólida, construir o edifício da ciência.⁶

A intuição intelectual como começo do filosofar em Fichte e Schelling

A partir de Kant, a filosofia se constituiu como uma verdadeira crítica da razão, ou seja, uma busca pela validade dos procedimentos dessa razão, desenvolvida por meio de uma crítica radical da razão sobre si mesma. Tal filosofia crítica levou Fichte a ver a necessidade de um conhecimento transcendental, que devia fundamentar a si mesmo, de forma que, em hipótese alguma, poderíamos dele abstrair sem sua imediata pressuposição. Por isso, a proposta fichteano é a de formular uma *Doutrina da Ciência*, um tratado sobre as leis imutáveis de todo saber, implícitas na própria razão, que não se restringiria ao mero levantamento de um princípio, mas no pensar mesmo da realidade em suas estruturas a partir desse princípio, pois segundo o filósofo:

Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, se deve ser absolutamente primeiro, não se deixa provar nem determinar.⁷

Tal princípio é o fundamento de todo o saber, sendo ele mesmo o puro pensar, descrito por Fichte como um produzir, pois o puro pensar procede inteiramente imanente, a partir de si. Trata-se de reconduzir o diverso à unidade e, inversamente, compreender todo o diverso a partir dessa unidade. A *Doutrina da Ciência* compreende unidade e diversidade, fundamento e fundado, princípio e principiado, reciprocamente, na sua relação necessária, sendo o princípio da filosofia, isto é, o seu verdadeiro ponto de partida, o absoluto. Ele é unidade e verdade. Na consideração do absoluto, frisa Fichte, não está em questão “como se denomina esse ser, mas como se apreende e mantém interiormente. Denomine-se, ainda assim, [esse ser como] eu”.⁸ Basicamente, na filosofia de Fichte, se tomou como fundamento o Eu Absoluto, pois através de seu procedimento reflexivo, o filósofo intuiu o Eu como àquilo a que não se pode mais abstrair, e que, logo, se autopõe como princípio último de todo saber. Pois, o Eu não se pode pensar a si mesmo fora da identidade que é e que se sabe a si mesma e da realidade que é e se põe a si

⁶ LUFT, E. “Problemas de método na filosofia de Fichte”. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, vol. 47 (2002), p. 226.

⁷ FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 43.

⁸ FICHTE, J. G. *Doutrina da Ciência de 1804*, apud ASMUTH, C. “Começo e Forma da Filosofia – Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 13 (1998), p. 58.

mesma⁹, sendo ele o necessário e inevitável pressuposto que está implícito em todo pensamento.¹⁰ O absoluto é o Eu – unidade absoluta –, e é o Eu que se refere a si próprio – dualidade absoluta, Eu como sujeito e Eu como objeto, em ambos os casos, porém, Eu.

Assim, segundo Fichte, partindo do Eu absoluto como princípio primeiro-último, está a filosofia justificada como ciência suprema dos princípios, ou como ciência primeira, pois ao se autofundamentar acaba por dar o suporte necessário à fundamentação dos axiomas das demais ciências: “Nenhuma filosofia ultrapassa esse conhecimento; mas toda filosofia bem fundada deve remontar até ele e, desde que o faça, torna-se doutrina da ciência”¹¹.

Porém, Fichte toma o Eu Absoluto como uma intuição intelectual:

Portanto – a inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e essa autointuição consiste seu ser. Logo, caso possa eventualmente haver, ainda, outro modo de intuição, essa intuição será denominada, como razão, *intuição intelectual*.¹²

Ainda que tal assumir, por parte de Fichte, de uma intuição intelectual, não ocorra sem críticas e dificuldades, reconhecidas posteriormente até por ele mesmo, a intuição intelectual surge como a condição incondicionada de toda consciência, pois é co-presente e imediata a todo e qualquer pensamento. Com ela, Fichte cumpre a exigência da superação da dicotomia herdada da filosofia crítica de Kant, como bem nos atesta Janke citando o próprio Fichte:

A meditação de Fichte pondera o seguinte: Como o Eu está ativo na apresentação, se assim fosse contemplado, tal contemplação seria intelectual (GA II, 3, 144). O pós-escrito Lavater, de 1794, já afirmava com segurança: Ainda se comprovará que o Eu, originariamente, também é uma contemplação, não sendo sensória, mas sim intelectual (Preleção de Zurique sobre o conceito de doutrina científica, publicada por E. Fuchs, Neuried, 1996, 125). A Nova Apresentação (1797/98)

⁹ Nas palavras de Fichte: “o eu põe a si mesmo pura e simplesmente *porque* é. Ele se põe por seu mero ser e é por seu mero estar posto” (FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 46).

¹⁰ O princípio do Eu Absoluto é exposto de forma clara por Iber, em um artigo sobre o conceito de Eu em Fichte: Cf. IBER, C. “O conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do *Fundamento de toda Doutrina da Ciência de 1794/95*”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 21-45.

¹¹ FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 55.

¹² FICHTE, J. G. *O Princípio da Doutrina da Ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 45.

distingue clara e definidamente: A contemplação intelectual da qual fala a doutrina científica não se refere a um ser, mas sim a um agir (GA I, 4. 225).¹³

Já que o fundamento último de todo conhecimento deve ser explicado por uma doutrina da ciência, deve ter por base uma instância pré-reflexiva de certeza imediata que sustente a veracidade de todo e qualquer procedimento lógico inerente ao sistema. Assim, a intuição intelectual, em Fichte, representa este ponto limite da fundamentação do saber, limite interno à própria razão porque é pressuposto por ela.

Portanto, o Eu intui a si mesmo em sua autoconsciência, e por isso deve ser considerado, segundo Fichte, o princípio primeiro-último buscado, pois tem sua certeza fundada tão somente em si, ou melhor, em uma intuição intelectual, da qual segue todo o desenvolvimento do sistema da ciência, sendo que tal sistema tem suas proposições como certas enquanto o princípio é ele mesmo intuitivamente certo.

Schelling assumirá, em seu sistema, a ideia de uma intuição intelectual como uma solução aceitável ao problema do começo, pois nela o absoluto e o conhecimento do absoluto coincidiriam e possibilitariam a construção do edifício das ciências. Veremos que Schelling assume a intuição intelectual como sendo esse ato primeiro que permite o acesso ao absoluto de modo imediato e não sujeito à dúvida, através do qual podemos reconhecer sem mais que a estrutura lógica do pensamento e a estrutura ontológica que constitui as coisas são uma e a mesma, em que ser e pensamento são conhecidos como idênticos.

A proposta de Schelling ao começo da filosofia considera, segundo Vieira¹⁴, três elementos básicos em seu processo: (1) a dialética, tida como uma verdadeira lógica da verdade, pois por meio dela o incondicionado é apresentado como pressuposto necessário do condicionado, incondicionado esse que é desvelado por uma (2) intuição intelectual, que trata de uma experiência imediata do absolutamente imediato, ou seja, ela é uma autocontemplação intelectual, o conhecimento de uma razão finita acerca de si mesma enquanto sendo originariamente uma pura e absoluta espontaneidade de pôr a si mesma, excludente de toda relação com a alteridade, de onde provém a questão da (3) liberdade, pois o começo do sistema do saber é fundado pelo princípio de liberdade incondicionada, já que o exercício da intuição intelectual está estreitamente vinculado ao nível de consciência da liberdade alcançado e realizado por cada ser humano. Processo

¹³ JANKE, W. “Johann Gottlieb Fichte – A determinação do ser humano de acordo com os princípios da ciência racional”. In: FLEISCHER, M., HENNIGFELD, J. (Orgs.). *Filósofos do Século XIX – Uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 52.

¹⁴ Cf. VIEIRA, L. “Liberdade, dialética e intuição intelectual”. In: BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Org.). *Filosofia e método*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 29-37.

esse que marca um verdadeiro retrocesso transcendental as condições do possível, buscando chegar ao ser original, ao absoluto.

Para tal, Schelling primeiramente reconhece em Fichte uma possível solução a esse problema, próprio da reflexão filosófica, a saber, o da impossibilidade de fundamentar uma ciência sem um primeiro princípio, que deve ser incondicionado de maneira tal que todas as demais proposições da ciência dele devem derivar. Assim, reconhece inicialmente o Eu de Fichte como sendo esse primeiro princípio, o que faz emergir a profunda influência que a filosofia fichteana exercia em Schelling, como bem afirma Frank:

Afirmamos que ele [Schelling] se sentia, neste meio tempo [1794-1801], fortemente submetido a influência de Fichte e que, todavia, a sua ideia filosófica fundamental lutava contra a camisa-de-força terminológica e intelectual da Doutrina da Ciência.¹⁵

Porém, embora reconheça que a tarefa da filosofia, que é conhecer o absoluto, é possível mediante uma intuição intelectual, Schelling passou a insistir na ideia de que a natureza é tão real quanto o Eu, marcando assim seu rompimento com Fichte. A verdade é que Schelling não tardou em questionar o Eu como princípio da Filosofia, o que teve por consequência, em meados de 1800, sua renúncia à redução de tudo ao Eu, descrita na passagem:

A filosofia de Fichte, que foi a primeira a fazer valer outra vez a forma universal da sujeito-objetividade como o uno e o todo da filosofia, pareceu, quanto mais se desenvolvia, tanto mais limitar essa própria identidade, outra vez, como uma particularidade, à consciência subjetiva, mas absolutamente e em si tomá-la como objeto de sua *tarefa* infinita, de uma exigência absoluta, e, dessa maneira, depois da extração de toda substância da especulação, deixá-la para trás como um resíduo vazio e, em contrapartida, como a doutrina kantiana, ligar a absolutez, pelo agir e pela crença, novamente a mais profunda subjetividade.¹⁶

Em sua *Exposição do meu Sistema*, publicada em 1801, expõe uma solução totalmente diferente para a questão do começo. Schelling começa aqui com um esclarecimento, denomina “a razão [como] razão absoluta, ou a razão, na medida em que é pensada como a indiferença total do subjetivo e do

¹⁵ FRANK, M. “Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 75.

¹⁶ SCHELLING, F. J. W. *Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira*. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. *Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 223.

objetivo”¹⁷. Para Schelling, o subjetivo corresponderia ao Eu e o objetivo à Natureza, mas no saber ambos estariam unidos, o que gera uma necessidade de explicação dessa identidade. Isso, metodologicamente falando, nos abre duas possibilidades, dando lugar a dois tipos de filosofias: a primeira é a de colocar o objetivo como ponto de partida, para, a partir dele, explicarmos como coincide com o subjetivo – se optássemos por essa possibilidade delinearíamos uma filosofia da natureza; na segunda possibilidade, colocaríamos o subjetivo, o Eu, em primeiro lugar e explicaríamos a partir daí sua identidade com o objetivo, ou seja, a natureza – dessa forma, delinearíamos a tarefa de uma filosofia transcendental.¹⁸ Porém, o sistema schellinguiano só é tal por considerar o caráter dialético desses dois tipos de filosofia fundidos por uma identidade absoluta, pois

a filosofia é a ciência do Absoluto, mas, como o Absoluto em seu agir eterno compreende necessariamente, como um só, dois lados, um real e um ideal, a filosofia, considerada do lado da forma, tem necessariamente de dividir-se segundo dois lados, embora sua essência consista justamente em ver ambos os lados como um só no absoluto ato-de-conhecimento.¹⁹

Assim, segundo Schelling, resulta o conhecimento incondicionado da identidade absoluta um saber que, em função da sua absolutidade, tem de reivindicar para si o caráter de incondicionado. O fundamento do sistema está lançado: conhecimento incondicionado da identidade absoluta. Este é o princípio do sistema, pois o mesmo começa, na *Apresentação*, somente com o § 7:

a série dos princípios anteriores foi adiantada apenas para demonstrar o caráter incondicionado desse conhecimento. Pois este conhecimento não é, ele mesmo, propriamente demonstrado, precisamente porque é incondicionado.²⁰

Esse saber primeiro seria a autoconsciência, que não precisa de explicação porque se conhece por uma intuição direta. A autoconsciência é o ato primeiro, do qual surge o próprio conceito de Eu. Esse saber primeiro seria absolutamente livre, já que é um intuir, e seu objeto não seria algo

¹⁷ SCHELLING, F. J. W. *Presentation of my system of philosophy (1801)*. In: *The Philosophical Forum*. vol. XXXII. (2001), p. 349.

¹⁸ Cf. WATSON, J. *Schelling's transcendental idealism – A critical exposition*. Chicago: S. C. Griggs and Company, 1882, p. 100.

¹⁹ SCHELLING, F. J. W. *Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira*. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. *Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 220.

²⁰ SCHELLING, F. J. W. *Presentation of my system of philosophy (1801)*. In: *The Philosophical Forum*. vol. XXXII. (2001), p. 351.

independente dele, senão ele mesmo. O desenvolver até essa identidade se realiza através de uma intuição intelectual. Essa intuição é o saber do Eu sobre si mesmo, que origina o próprio Eu como objeto de si mesmo. Esse Eu Absoluto está fora do tempo, é um eterno devir, um infinito produzir, de forma que tal princípio último funda simultaneamente tanto a filosofia prática quanto a filosofia teórica – pois é prático porque é necessário, e é teórico porque exige uma construção subjetiva. Assim a intuição intelectual assume a função de começo do projeto sistemático da filosofia, como expõe Frank:

O que visa a intuição intelectual é a simples ideia, a qual carece de realidade objetiva. Seu status é, antes de tudo, nenhum outro que o de um padrão de medida ou fio condutor para a construção que se deve, antes de tudo, executar. A intuição intelectual antecipa o acabamento de um prédio especulativo, mas ela mesma não é ainda este final.²¹

Pois essa intuição não pode, portanto, ser demonstrada, mas apenas reivindicada: o Eu é, ele mesmo, apenas essa intuição; portanto, enquanto princípio da filosofia, o Eu é apenas algo que é postulado.²²

Considerações Finais

Tanto em Fichte quanto em Schelling, o princípio deve satisfazer os requisitos de unidade, imanência e capacidade de gerar um sistema. Em outras palavras, o diverso deve ser descoberto como uno, no múltiplo deve se evidenciar o uno como fundamento e, ao mesmo tempo, o diverso deve ser derivado desse uno. Tais exigências não poderão ser negligenciadas, pois toda filosofia verdadeira deve possuir a exigência de imediaticidade, ou seja, aquilo com que o começo deve ser feito não pode ser, ele mesmo, nada de mediado, não pode ser derivado de algo de diverso. O mesmo se aplica à exigência de unidade: o começo não pode ser constituído por partes. E, ao mesmo tempo, o começo tem de ser justificado. De outro modo, surgiria a questão sobre de onde vem o conhecimento do começo. E uma propedêutica receberia então significado constitutivo para a filosofia como ciência. Forma e conteúdo da ciência decompor-se-iam. Uma filosofia que se quer efetivamente crítica não pode estar fundada em um mero postulado, assim como um sistema da ciência que se quer certo e válido de modo a *priori*, e mesmo de um saber absoluto (uma reivindicação assumida ao menos nas

²¹ FRANK, M. “Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 98-99.

²² SCHELLING, F. J. W. *Sämmlische Werke – v. 3*, apud FRANK, M. “Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 98.

obras de Fichte), não pode depender de um princípio dado apenas presumidamente como verdadeiro.²³

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ASMUTH, C. “Começo e Forma da Filosofia – Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel”. Tradução de Diogo Ferrer. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 13 (1998), p. 55-70.

BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Orgs.). *Filosofia e método*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. *Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FICHTE, J. G. *O Princípio da Doutrina da Ciência*. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. *Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Doutrina da Ciência de 1804*, apud ASMUTH, C. “Começo e Forma da Filosofia – Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel”. Tradução de Diogo Ferrer. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 13 (1998), p. 55-70.

_____. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FLEISCHER, M., HENNIGFELD, J. (Orgs.). *Filósofos do Século XIX – Uma introdução*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. (Coleção História da Filosofia, v. 7).

FRANK, M. “Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 75-121.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature – Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. In: *The Philosophical Works of David Hume – Vol. I*. Edinburgh: Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1825.

IBER, C. STOLZENBERG, J.; FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

IBER, C. “O conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do *Fundamento de toda Doutrina da Ciência* de 1774/95”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J., FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 21-45.

²³ LUFT, E. “Problemas de método na filosofia de Fichte”. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre, vol. 47 (2002), p. 230.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: FCG, 2001

LUFT, E. “Problemas de método na filosofia de Fichte”. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre, vol. 47 (2002), p. 223-235.

JANKE, W. “Johann Gottlieb Fichte – A determinação do ser humano de acordo com os princípios da ciência racional”. In: FLEISCHER, M., HENNIGFELD, J. (Orgs.). *Filósofos do Século XIX – Uma introdução*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 47-70. (Coleção História da Filosofia, v. 7).

OLIVEIRA, M. A. de. “A retomada da metafísica no idealismo alemão”. In: IBER, C. STOLZENBERG, J.; FRANK, M. *A dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Tradução e organização de Kleber Carneiro Amora. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 9-17.

SCHELLING, F. J. W. *Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira*. In: FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. J. W. *Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Presentation of my system of philosophy (1801)*. Tradução inglesa de Michael G. Vater. In: *The Philosophical Forum*, v. XXXII, n. 4. (2001), p. 339-371.

VIEIRA, L. “Liberdade, dialética e intuição intelectual”. In: BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Orgs.). *Filosofia e método*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 19-62.

WATSON, J. *Schelling's transcendental idealism – A critical exposition*. Chicago: S. C. Griggs and Company, 1882.

G. W. F. HEGEL

O PAPEL DO “RECONHECIMENTO” NA TEORIA DE AXEL HONNETH NOS ESCRITOS JUVENIS DE HEGEL

*José Aldo Camurça de Araújo Neto*¹

Introdução

A filosofia política contemporânea vem assistindo a um acirrado debate em torno da noção de *reconhecimento*. Um crescente número de autores, de diversas áreas, debruça-se sobre o tema. Autores como Charles Taylor e Axel Honneth, por exemplo, podem ser considerados os expoentes maiores do assunto. Tanto um quanto outro retomam, na filosofia hegeliana, a importância do reconhecimento intersubjetivo na autorrealização de sujeitos na construção da justiça social.

Os dilemas do multiculturalismo nas sociedades modernas, os possíveis efeitos das políticas públicas, que se intitulam, muitas vezes, de inclusivas, são temas recorrentes ao reconhecimento². Isso se deve em grande parte à filosofia de Hegel a partir dos seus escritos em Jena³. Neles, há uma forte presença da intersubjetividade que conduz o reconhecimento como um pano de fundo ético onde se dão os embates, os conflitos.

Por esta razão, o presente artigo tem como objetivo avaliar em que medida a categoria “reconhecimento”, presente na filosofia hegeliana, influencia a teoria crítica de Honneth. Para tanto, seguiremos os seguintes passos:

- 1) Identificar na filosofia hegeliana elementos de intersubjetividade que sustenta a categoria reconhecimento;
- 2) Reconstruir a teoria crítica honnethiana; e
- 3) Expor o modo como Honneth avalia a tese do jovem Hegel no que tange à luta pelo reconhecimento. A partir desta sequência, mostraremos a importância desta teoria para as sociedades contemporâneas.

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: nossopais2005@yahoo.com.br Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará-UFC. Professor da Rede Estadual de Ensino.

² O sucesso em se discutir o reconhecimento na sociedade moderna, deve-se ao fato de que os conflitos não se limitam ao âmbito moral dos indivíduos; ganha *status* de causa social, política. Nesse sentido, para se compreender as questões de reconhecimento, precisa-se ampliar a discussão: da moral individual para as causas sociais, do coletivo (RAVAGNANI, 2009, p. 39-40).

³ Alguns desses textos são: “*Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*” (1802), “*Sistema da Vida Ética*” (1803), e “*Sistema da Filosofia Especulativa*” ou “*Realphilosophie de Jena*” de 1805/1806.

O Conceito Hegeliano de Reconhecimento

O conceito de reconhecimento é usado na Modernidade pelo jovem Hegel com o objetivo de inverter o modelo hobbesiano de luta social. Para Hobbes, o comportamento social e individual pode ser reduzido aos imperativos de poder. Tais poderes definem o homem como um animal que busca a autopreservação e autoproteção, tendo como possibilidade o aumento do poder relativo em desfavor do outro (HOBBS, 1974, cap. XIII, p. 79-80). Para o jovem Hegel, as esferas sociais não são definidas como espaço de luta pela integridade física dos sujeitos. Ao contrário, ela é na verdade o espaço da eticidade (*Sittlichkeit*), onde relações e práticas intersubjetivas dão-se além do poder estatal ou convicção moral, individual⁴.

Desse modo, a camada social proporciona a chance dos sujeitos se autorreconhecerem tanto nas potencialidades quanto nas capacidades. Nesse sentido, a possibilidade dos sujeitos de estarem em comunhão, reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade estimula novas lutas de reconhecimento. Além disso, o surgimento de uma nova etapa de reconhecimento social capacita o indivíduo em apreender novas dimensões de sua própria identidade. Para o jovem Hegel, toda identidade se constrói num ambiente de diálogo e este ambiente preexiste a qualquer prática social ou política.

Esse contexto originário, preexistente, é tido como um pano de fundo ético onde existe uma certa forma de aceitação intersubjetiva, ou seja, uma forma de reconhecimento preexistente a toda formação dos sujeitos. Tal reconhecimento preexistente pressupõe a existência de direitos que, no entanto, não estão explicitados e, muito menos, conscientes. Cabe o contrato, portanto, o restabelecimento consciente e explícito dos direitos anteriores, ou seja, os que já existiam. Nesse sentido, o contrato não cria direitos, ele os restabelece⁵. Nesse aspecto, a luta social não é uma luta pelo poder, mas uma luta pelo reconhecimento. O contrato configura-se como uma luta por reconhecimento que não se constitui em autopreservação física somente. Ao contrário, é um conflito que gera e desenvolve diferentes dimensões de subjetividade humana, tendo no conflito o cerne central da sociedade.

⁴ A eticidade em Hegel reúne os aspectos individual e coletivo num só conceito. Nesse sentido, o indivíduo é eterno visto que o seu ser, essência, e o seu agir empírico pertencem ao espírito universal (HEGEL, 1991, p. 54). Este espírito universal Hegel o denomina de povo. É nele “que está posta a relação de uma multidão de indivíduos. Não é uma multidão sem relação, nem uma simples pluralidade. Ele é a singularidade absoluta” (Idem, p. 54-55).

⁵ Não por acaso que Hegel se depara com a problemática do contratualismo tanto em seus escritos juvenis quanto em sua obra madura, *Princípios da Filosofia do Direito*. Nos dois casos, os enfoques empírico e formal das teorias contratualistas são duramente criticados por Hegel (HONNETH, 2003, p. 37-40).

Hegel encontra problemas na teoria contratualista na tentativa de fundamentar o reconhecimento: o direito natural. Para o autor, o direito natural trata de fundamentar sua teoria na singularidade do ser como ente primeiro e supremo das coisas. Hegel chama de “empírico” o direito natural que busca definir a natureza humana de modo antropológico. Em outras palavras, há certos comportamentos individuais – que são julgados naturais – que são levados em consideração para a construção de uma organização racional de convívio social.

Já o direito considerado em seu aspecto “formal” parte de um conceito transcendental de razão prática, considerada como o resultado de purificação das inclinações e desejos humanos. A natureza humana aqui é vista também como egocêntrica, ou “aética”, tendo o sujeito que, para agir eticamente, reprimir os seus desejos, inclinações. É significativo, segundo Honneth, que Hegel identifique o mesmo problema nos dois modos de tratar o direito natural. Mas, que tipo de problema Hegel identifica no direito natural? A suposição de um atomismo que considera a existência de sujeitos isolados e independentes como um dado natural anterior à socialização humana.

Para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma “comunidade dos homens” só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de uma unidade ética de todos (HONNETH, 2003, p. 39-40).

A partir da citação anterior, percebe-se o motivo das críticas feitas por Hegel aos contratualistas. Tais teorias tomam o indivíduo como o início e o fim, o alfa e o ômega da vida social. O teórico contratualista, além disso, “toma o Estado como uma criação artificial, produto de um pacto, ação voluntária pela qual os indivíduos abdicam de sua liberdade originária em benefício de um terceiro” (WELLFORT, 2006, p. 106). Não é por acaso que Hegel começa sua *Filosofia do Direito* (1821) partindo das teorias modernas do Direito Natural. Ora, sua apresentação é uma crítica radical à parcialidade dessas teorias, pelo fato de que elas não terem superado a perspectiva da subjetividade (OLIVEIRA, 1993, p. 225-226).

A teoria contratualista, neste sentido, é incapaz de explicar a intersubjetividade (e até mesmo a subjetividade) no Estado. Tal incapacidade deve-se ao fato de que o Estado exige do indivíduo o sacrifício de sua própria vida em benefício da preservação e do desenvolvimento do Todo⁶. Logo, o

⁶ A partir da crítica aos contratualistas, Hegel propõe a construção de um Estado, baseado em princípios éticos, aos moldes da pólis grega. O que o atrai para essa proposta é o fato de enxergar no modelo da cidade grega o reconhecimento dos costumes e práticas partilhadas intersubjetivamente como expressão própria e particular de cada cidade. Numa palavra, cada

indivíduo não participa do Estado por livre opção; ele é coagido de forma arbitrária, impositiva a participar. Desse modo, a relação entre os dois é, portanto, de outra natureza: “substantiva e não formal, efetiva e não optativa” (BRANDÃO, 2006, p. 107).

A partir dessas considerações, entendem-se os motivos que levaram Hegel a escrever o artigo *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Primeiramente, o filósofo alemão quer denunciar o caráter científico⁷ que o direito natural era tratado em sua época. Em segundo lugar, Hegel tem como pretensão introduzir o método especulativo em sua filosofia. Este método incorpora as vantagens do empirismo científico e do formalismo científico, deixando em segundo plano suas respectivas desvantagens. Depois disso, o filósofo mostra de que modo o método especulativo pode se relacionar com um sistema objetivo de direitos e deveres. E, por fim, apresenta como são condicionados estes direitos e deveres historicamente, ou seja, pela tradição, costumes de um povo, nação.

Portanto, a partir desta contextualização do papel do reconhecimento, na filosofia hegeliana, que Axel Honneth desenvolve a sua teoria crítica. Nela, o reconhecimento é alcançado pelos indivíduos através da luta, do conflito. Só assim, os homens podem atingir, na visão de Honneth, ao amor, ao direito e a dignidade.

A Categoria Reconhecimento na Teoria crítica de Axel Honneth

Buscando construir uma teoria social de caráter normativo, Honneth parte da proposição de que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. Ele destaca que tal conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como pensavam Maquiavel e Hobbes, por exemplo. Trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas⁸. Nesse sentido, o autor adota a premissa de Hegel, para quem

cidade expressa a efetivação da ideia de totalidade ética (HEGEL, 1991, p. 53).

⁷ O interesse de Hegel em mostrar o limite do formalismo científico não está no fato de que é constituído de pura forma, ou seja, vazio de conteúdos empíricos. O problema se encontra, de fato, é de que “sua essência não é nada mais do que o ser contrário de si mesmo; ou numa palavra, ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma que enquanto identidade pura, é imediatamente pura não identidade ou absoluta posição – enquanto ela é identidade pura”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. São Paulo, Loyola, 2007, p. 55.

⁸ Há autores que discordam do pensamento de Honneth. Charles Taylor, por exemplo, defende a tese que a luta por reconhecimento não é algo apenas moral, normativo; “é uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1994, p. 26). Segundo Taylor, nossa identidade é formada pela presença do reconhecimento ou pela falta dele. Até mesmo um reconhecimento errôneo, limitado, pode fazer parte de nossa formação, “desde que as pessoas ou a sociedade lhe espelharem em retorno uma imagem limitada, aviltante ou desprezível dela própria” (Idem, p. 25).

a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera “uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade” (HONNETH, 2003, p. 29).

A ideia hegeliana é a de que os indivíduos se inserem em diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos. Esses embates dar-se-iam, na visão de Hegel, nos âmbitos da 1) família, 2) direito (identificado com a sociedade civil) e 3) Eiticidade (representada pelo Estado, que é definido por Hegel como o *espírito do povo*).

Honneth atualiza o termo reconhecimento, utilizado pelo jovem Hegel nos escritos de Jena, por meio da psicologia social de Georg H. Mead⁹ (1863-1931). Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno (ora entre impulsos individuais, ora pela cultura internalizada), e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. De acordo com ele, nas interações sociais, ocorrem conflitos entre o “eu” e a “cultura” e os “outros”, por meio dos quais indivíduos e sociedade desenvolver-se-iam normalmente.

Mead defende a ideia, semelhante ao que Honneth desenvolve em sua teoria crítica, que o reconhecimento passa por três tipos de relação: as primárias (guiadas pelo amor), as jurídicas (pautadas por leis) e a esfera do trabalho (na qual os indivíduos poderiam mostrar-se valiosos para a coletividade). A partir desse *insight*, Honneth sistematiza uma teoria do reconhecimento.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 156).

Ele atualiza os argumentos de Hegel e de Mead, extraindo deles três princípios integradores: *as ligações emotivas fortes; a adjudicação de direitos e a orientação por valores*.

As primeiras se concretizam por meio das relações de *amor* e seriam as mais fundamentais para a estruturação da personalidade dos sujeitos.

⁹ A fim de conhecer o pensamento deste intelectual norte-americano, vide *Diálogo com os Tempos Moderno. O Pensamento Social e Político de G. H. Mead*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009. A referida obra foi escrita por Filipe Carreira da Silva.

Apoiando-se na psicanálise de Donald Winnicott¹⁰ (1896-1971), Honneth analisa as relações entre mãe e filho, indicando que elas passam por uma transformação que vai da fusão completa à dependência relativa. Nessa dinâmica conflitiva, um aprende com o outro a se diferenciarem e verem-se como autônomos: ainda que dependentes eles possam sobreviver sozinhos. Disso advém a possibilidade da *autoconfiança*. Para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo.

As relações de *direito*, por sua vez, pautam-se pelos princípios morais universalistas construídos na Modernidade. O sistema jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações¹¹. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. As relações jurídicas geram *autorrespeito*: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p. 195). Honneth assinala que o que caracteriza essa igualdade é algo construído historicamente, sendo que a Modernidade é marcada pela extensão dos atributos universais. Recorrendo às clássicas proposições de T. H. Marshall (1893-1981), o autor demonstra as lutas por reconhecimento travadas para a construção dos direitos civis, políticos e sociais, todos voltados para a configuração de cidadãos com igual valor.

A terceira, e última, dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de *solidariedade*, que propiciam algo além de um respeito universal. Sobre o assunto, Honneth afirma o seguinte:

Para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se

¹⁰ A respeito do tema psicanálise em Donald Winnicott, dois livros são fundamentais para o assunto. *Da pediatria à psicanálise*. Trad. de Davy Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000, e *A família e o desenvolvimento individual*. Trad. de Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

¹¹ Buscando uma alternativa para o paradigma do reconhecimento, Nancy Fraser propõe o seguinte: a justiça deve apontar tanto para a redistribuição como o reconhecimento. Ou seja, “a redistribuição buscaria o fim do fator de diferenciação grupal, enquanto o reconhecimento estaria calcado naquilo que é particular a um grupo” (FRASER, 1997, p. 17). Percebe-se, então, que a autora quer resgatar o papel econômico nas discussões sobre a luta do reconhecimento. Seu objetivo é de recolocar o campo da economia na construção de conflitos emancipatórios, defendendo, tal como fizera a corrente marxista, a centralidade da esfera de produção na construção de uma sociedade mais justa.

positivamente a suas propriedades e capacidades concretas (HONNETH, 2003, p. 198).

Para o autor, é no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação, que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas idiossincrasias. E vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros dada a revisibilidade destes.

Nas sociedades modernas, as relações de *estima social* estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2003, p. 207).

Aos três reinos do reconhecimento, Honneth associa, respectivamente, três formas de desrespeito:

1) Aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua *autoconfiança* básica;

2) A denegação de direitos, que destrói a possibilidade do *autorrespeito*, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o *status* de igualdade e,

3) A referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a *autoestima* dos sujeitos.

Para Honneth, todas essas formas de desrespeito, degradação, impedem a realização do indivíduo em sua integridade, totalidade. Mas, se por um lado, o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimento. O desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por *bem viver*¹².

Esse é o ponto defendido por Honneth, quando, recorrendo a Dewey, ele afirma que os obstáculos, que surgem ao longo das atividades dos sujeitos, podem se converter em indignação e sentimentos negativos (vergonha, ira). Tais sentimentos permitiriam a um deslocamento da atenção dos atores para a própria ação, para o contexto em que ela ocorre e para as expectativas ali presentes. Disso poderiam advir impulsos para um conflito, desde que o

¹² Semelhante tese está presente na teoria de Charles Taylor. Para ele, através das lutas simbólicas, os sujeitos negociam identidades e buscam reconhecimento nos domínios íntimo e social. Ele aponta, ainda, que as lutas por reconhecimento têm ocorrido com mais frequência ultrapassando o foro interno, através de protestos públicos. Protestos esses que não buscam a simples tolerância ou condescendência, mas o respeito e a valorização do diferente (TAYLOR, 1994, p. 67).

ambiente político e cultural fosse propício para tanto. Nesse ponto, a ideia é que:

Toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

O que Honneth defende, em suma, é que os conflitos intersubjetivos por reconhecimento, encetados por situações desrespeitosas vivenciadas cotidianamente, são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. Esta é a base de sua concepção formal de *boa vida*, a qual “tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização” (HONNETH, 2003, p. 270). Tal eticidade formal – alicerçada no amor, no direito e na estima social – só pode ser construída na interação social.

E é a partir desta sistematização que Honneth propõe sua teoria crítica para a categoria reconhecimento. A partir dos argumentos de Hegel e de Mead, Honneth fundamenta seu argumento. Mas, de que modo Honneth atualiza o pensamento hegeliano? A partir do confronto dos escritos de Hegel em Jena na contemporaneidade. Para tanto, não foi somente tal metodologia adotada por Honneth. Há outros elementos que serão abordados no próximo tópico.

A Atualização Crítica da Categoria Reconhecimento em Hegel na Teoria de Axel Honneth

O objetivo hegeliano, no que tange à fundamentação da noção de vida ética, é desvendar o modo pelo qual a natureza ética alcança seu verdadeiro direito. Além disso, o que acontece com a ocorrência de negações subjetivas, que se repetem diuturnamente, provocando a emancipação das relações éticas? De acordo com Hegel, a unilateralização e a particularização da natureza humana. É pela diferença que a eticidade natural pode desdobrar-se e atingir estágios sucessivos de desenvolvimento ético, até o estado de unidade que reúne o universal e o particular.

Esse *vir-a-ser* da eticidade pode ser entendido em Hegel, segundo Honneth, como um processo de universalização conflituosa dos potenciais morais contidos na eticidade natural, assim como uma superação gradual do negativo ou do subjetivo (HONNETH, 2003, p. 44). Contudo, é somente após os primeiros anos em Jena, depois dos quais Hegel reconsidera o pensamento

de Fichte (principalmente seu texto “*Fundamento do Direito Natural*”¹³). No *Sistema da Eiticidade*, publicado em 1802, Hegel realmente pode explicitar, de forma sistemática, sua compreensão de vir-a-ser como um reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos. Esse ponto Honneth concorda que sua teoria é extraída do raciocínio hegeliano.

Não por acaso que o conceito inovador de *social* construído por Hegel, ao longo de seus escritos em Jena, gera uma dinamização extremamente profícua. No entender de Honneth, abrange não só o domínio de tensão moral – marcadamente conflituoso – mas também o *médium* social pelo qual os conflitos se resolvem, proporcionando o movimento ético da luta social. Mesmo assim, Honneth critica vários pontos da teoria hegeliana do reconhecimento.

Primeiramente, o enfoque dado por Hegel no *Sistema da Eiticidade* para o movimento das relações humanas interativas perde um pouco seu espaço quando Hegel parte para uma teoria da consciência. Segundo Honneth, as análises feitas pelo filósofo da eticidade vão, aos poucos, transferindo-se das formas de interação social e das relações éticas para uma análise das etapas de construção da consciência individual. Tal mudança acarreta o seguinte: não mais conceber as relações comunicativas como algo anterior aos indivíduos, e ainda não mais como agente mediador da consciência individual; mas apenas como *médium* do processo de universalização social.

Hegel pagou caro o ganho teórico de sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivismo forte. A virada para a filosofia da consciência faz com que ele perca de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade (HONNETH, 2003, p. 66).

Além da crítica ao *Sistema da Eiticidade*, Honneth critica outra obra importante para o jovem Hegel de Jena: *Realphilosophie*, de 1805/1806. Honneth considera que Hegel, ao se utilizar de conceitos como espírito subjetivo e espírito objetivo, procurou evidenciar etapas pelas quais se desdobra novas formas de reconhecimento. Na primeira, por meio do desenrolar da relação amorosa; e na segunda, por meio de uma constituição

¹³ Nesta obra, Fichte havia classificado o reconhecimento como ação recíproca entre os indivíduos anterior à relação jurídica. Hegel, além de classificá-lo meramente como forma de eticidade natural humana, agora o coloca inserido nas formas comunicativas de vida. Em outras palavras, modos de uma intersubjetividade prática pela qual os indivíduos se contrapõem entre si num movimento que é direcionado pelo reconhecimento.

conflituosa da relação jurídica. O que Honneth entende como implicação desta tentativa é que Hegel não consegue suprir as expectativas por ele mesmo, pois já não pode mais pensar numa Eiticidade social do Estado como uma relação constituída e concretizada intersubjetivamente.

Se Hegel tentasse dar conta das expectativas assim sugeridas, ele teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade – o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica do outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade (HONNETH, 2003, p. 107-108).

Os hábitos culturais dos membros de uma sociedade garantem a integração social da coletividade, na medida em que expressariam a unidade e unicidade da mesma. De acordo com a proposta de reconhecimento honnetiano, tal unidade é o produto daquela eticidade, distinguindo daí diferentes formas de interação social. “Esse passo, porém, a guinada consequente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não efetuou” (HONNETH, 2003, p. 113). Segundo Honneth, Hegel finaliza seu texto praticamente anulando essa possibilidade, pois, sendo o Estado a concreção institucional daquela experiência de autorreflexão do espírito, as relações interativas entre os sujeitos na sociedade ficam subjugadas às relações destes para com a instância superior do Estado. Nele, a vontade geral se torna a instância de poder único, referente aos sujeitos de direito, e representante de sua qualidade espiritual.

Em decorrência, a eticidade, assim descrita por Honneth, constitui-se na relação dos sujeitos com o Estado apenas, e não nas relações entre si, revelando o caráter autoritário dos hábitos culturais que potencialmente devem se desenvolver a partir do estabelecimento desta relação como a relação ética por excelência. Honneth afirma ainda que a única forma de Hegel conceber a fundação do Estado, colocado pelo filósofo alemão na *Realphilosophie*, é tê-la como resultado do poder tirânico de “grandes homens”, personalidades fortes que expressam a vontade absoluta.

Hegel pode expor em sua *Realphilosophie* a construção do mundo social como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco. Se ele tivesse seguido o mesmo processo de modo coerente até a constituição da comunidade ética, então lhe teria ficado patente também a forma de uma interação social na qual cada pessoa pode contar, para sua particularidade individual, com um

sentimento de reconhecimento solidário (HONNETH, 2003, p. 113).

Para Honneth, portanto, falta à *Realphilosophie* um conceito intersubjetivo de “eticidade”, no que se refere ao reconhecimento solidário da singularidade individual, para que possa cumprir as suas próprias exigências. Não é a toa que esse escrito de 1805/1806 foi o último texto que tratou do reconhecimento enquanto categoria ética, política. Já na *Fenomenologia do Espírito* de 1807, Hegel dá outra conotação à categoria reconhecimento: o papel de formar a autoconsciência. Mesmo assim, Honneth reconhece a importância de Hegel na construção de sua teoria crítica.

Conclusão

Honneth reconhece a profundidade e fecundidade do projeto hegeliano de construção da teoria da intersubjetividade e também seus conceitos de reconhecimento e eticidade. Porém, não concorda com os rumos tomados pela filosofia de Hegel quando assume um modelo de filosofia da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. A crítica de Honneth procura evidenciar tais contradições, mostrando que ele se coloca simpático ao projeto, mas crítico quanto à realização.

Em linhas gerais, é a partir dessa crítica que Honneth constrói sua teoria do reconhecimento, buscando atualizar a tese hegeliana à luz de premissas que correspondessem a um contexto de relações pós-tradicionais. As aberturas encontradas por ele no modelo hegeliano permitiriam que ele satisfizesse as necessidades de uma teoria social crítica baseada no reconhecimento que pretende abarcar as questões atuais da filosofia política.

Somente o fato de haver um acirrado debate sobre a noção de reconhecimento entre os mais diversos pesquisadores e autores da filosofia política e das ciências sociais como Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser entre outros, mostra a pertinência do tema. Explicita-se, portanto, a necessidade de analisarmos as fontes teóricas que propiciaram o instrumento categorial acerca do conceito de reconhecimento, e o modo como ele é utilizado nos dias atuais.

Referências Bibliográficas

BAVAGNANI, H. B. “Luta por Reconhecimento: A Filosofia Social do Jovem Hegel segundo Honneth”. In: *Kinesis*, vol. 1, n. 1, março de 2009, p. 39-57.

BRANDÃO, M. G. “Hegel: O Estado como Realização Histórica da Liberdade”. In: WELLFORT, F.C (org.). *Os Clássicos da Política*. 11ª ed. São Paulo, Ática, 2006.

FRASER, N. “From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”. In: _____. *Justice Interruptus – critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*. London: Routledge, 1997 [1995], p. 11-39.

HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991.

_____. *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, XVI).

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luis Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, F, C da. *Diálogo com os Tempos Modernos. O Pensamento Social e Político de G. H. Mead*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

TAYLOR, C. “The politics of recognition”. In: GUTMANN, A (Ed). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

WINNICOTT, D. *A família e o desenvolvimento individual*. Trad. de Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. *Da pediatria à psicanálise*. Trad. de Davy Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

OS CONCEITOS DE LIBERDADE E DE SUJEITO NA TEORIA DO ESTADO DE HEGEL: ENSAIO CRÍTICO

*José Valdo Barros Silva Júnior*¹

A contradição entre o universal e o particular tem por conteúdo o fato de que a individualidade ainda não é e por isso é ruim onde ela se estabelece. Ao mesmo tempo, essa contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele (ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*).

Introdução

O objeto da *Filosofia do Direito*² de Hegel é expor a ideia de direito. Essa ideia é a liberdade, e precisa, segundo Hegel, necessariamente se efetivar concretamente no decurso da história. A pretensão de tal filósofo é elaborar uma ciência filosófica rigorosa e sistemática do direito que exponha logicamente os momentos de determinação da liberdade, desde sua imediatidade abstrata até sua realização completa nas instituições sociais.

A vontade livre é o ponto de partida de tal ciência de Hegel. O conteúdo substancial do conceito de direito é a ideia de liberdade. A ideia de liberdade do homem, em sentido universal, é anunciada pela primeira vez na história com o advento da Modernidade, embora ainda sob a forma abstrata do direito positivo. A liberdade, em sentido conceitual, se desenvolve num processo progressivo de determinação e concretização em diferentes etapas: o direito abstrato, a moralidade subjetiva e a eticidade; até alcançar sua realização plena no Estado. A realização concreta da ideia da liberdade é uma exigência necessária do conceito, embora seu início seja abstrato. Há uma conexão dialética rigorosa entre aquilo situado no começo do desdobramento e aquilo apresentado no seu término. Com isso, o desenvolvimento e efetivação da vontade livre se operam sob um duplo aspecto: por um lado, um lógico-ideal, concernente ao núcleo do conceito; e, por outro lado, um histórico-real, que constitui formas de existência concreta. Estes dois níveis

¹ Bolsista CAPES 2009.02. E-mail: valdo.barros15@gmail.com Bacharel e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

² HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.

de abstração não são independentes entre si, mas compõem a unidade indissociável da ideia.

Será que podemos conceber o ser do homem como sendo a liberdade, enquanto pura negatividade abstraída *a priori* de todas as suas determinações concretas e sensíveis e as do mundo externo? Será que, após esse processo de abstração radical, a substância da vontade conseguirá efetivar o seu conceito no domínio da realidade social e da histórica mundial? Será que essa contradição que constitui a relação entre o conceito de vontade livre e a sua efetividade é resolvível? Pode o Estado ser abolido?

1. A lógica do processo de efetivação da vontade

O cerne do conceito de Estado em Hegel consiste no processo de desenvolvimento pleno da vontade racional em si e para si no interior das relações sócio-políticas dos homens entre si. No entanto, o Estado não é a primeira forma na qual essa vontade se manifesta, pois, segundo ele, o método começa com a forma social concreta mais simples e abstrata de expressão do conceito de vontade, a saber, a forma do direito, enquanto, inicialmente, pura imediatidade.

A primeira figura da *Filosofia do Direito* é, portanto, o direito jurídico abstrato, cuja forma de existência é marcada pela imediatidade, completa ausência de determinações, pois não leva em consideração as condições materiais, objetivas, as quais propiciam, mediamente, a efetivação da igualdade e da liberdade no mundo real. O anúncio incipiente é a pura forma da lei carente de conteúdo. No âmbito do direito abstrato, a vontade da pessoa humana se dá somente ao nível de indivíduos segregados entre si, na esfera privada, não tendo obtido o patamar da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e do Estado, constituídos sobre a esfera pública. Nesse nível de determinação da ação, é imposto aos indivíduos um poder coercitivo externo, não se encontrando eles de posse de sua autonomia e sua autoconsciência tanto de si mesmos quanto do seu ser outro.

A *Filosofia do Direito* de Hegel é perpassada por uma lógica dialética decisiva para o movimento de efetivação da vontade racional em si e para si no domínio da universalidade concreta do Estado. A primeira peculiaridade dessa lógica diz respeito ao processo pelo qual Hegel chega à ideia de vontade, a saber, um processo de anulação de todas as determinações concretas e sensíveis, para, com isso, se chegar a uma abstração pura, uma negatividade pura e simples. Tal negatividade é exatamente a base de determinação da vontade como liberdade desvinculada, em um primeiro momento, da influência de todo dado concreto, tanto exterior quanto interior. E ela é a forma de apresentação da vontade como pensamento. Enquanto negatividade do pensamento, a vontade livre é uma mera universalidade abstrata.

A vontade contem: a) o elemento da *indeterminidade pura* ou da reflexão pura do eu em si mesmo, na qual está dissolvida toda limitação, todo conteúdo dado e determinado seja pela natureza, seja pelas necessidades, pelos apetites e impulsos existentes imediatamente, seja de qualquer outro modo; a ilimitada infinitude da *absoluta abstração* ou *universalidade*, o puro *pensar* de si mesmo (HEGEL, *GPR*, § 5, grifos do autor).

A única determinidade à qual Hegel chega, após este processo de abstração, é a da pura e simples forma vazia do Eu autoconsciente enquanto puro pensamento³. Porém, ao se deparar com sua insuficiência radical, a abstração da vontade livre se impulsionará para sair desta sua condição de mero carecimento, buscando efetivar o seu ser imediato no domínio da realidade concreta. Ou seja, deixar de ser uma coisa apenas pensada para se tornar algo real. Ora, essa abstração se torna real pelo agir do homem no mundo, em situação.

Esse conteúdo abstrato da vontade ou a substância da vontade, a saber, a pura liberdade, só poderá efetivar o seu ser pelas formas de ação do homem no interior dos respectivos domínios da realidade social: a forma de pessoa jurídica no direito abstrato, a forma de sujeito moral na moralidade e na forma de indivíduo cívico na eticidade (membro da família, burguês da sociedade civil-burguesa, e cidadão e príncipe do Estado). Segundo o método de Hegel, a substância da vontade não se destrói enquanto tal no interior desse processo de configuração de si mesmo. Mas, ao contrário, mantém e conserva o seu ser sob as mais diferentes figuras de ser-aí no domínio da realidade social. Pois, para este pensador, há um fio condutor racional imanente a todo esse processo que sustenta a tensão aniquiladora produzida pela contradição entre o impulso da vontade para efetivar sua liberdade e os limites da realidade social e histórica que lhe serve de suporte concreto de manifestação de si. Tal fio condutor é o princípio que impede a destruição da

³ “Pois a vontade não é mais isoladamente, senão que aparece no homem mesmo. [...] Ao se mostrar assim ao homem, a vontade se lhe apresenta como pensamento. Nada mais surpreendente, à primeira vista, nem mais evidente à reflexão, com efeito, do que a vontade que é minha, que eu sei que é minha, ser o pensamento da negação de toda condição. Ela é o *pensamento* de minha liberdade, o *pensamento* de que posso rechaçar o dado. Mas ao rechaçar todo o dado, toda determinação exterior (condição natural, necessidade etc.) e interna (desejo, inclinação, instinto etc.) e tomar consciência de mim mesmo como a negatividade livre e a liberdade negadora, volto a encontrar ao mesmo tempo uma nova positividade, tão essencial quanto essa negatividade: nego para pôr, sou liberdade absoluta para me determinar frente algo em particular, recuso isto para eleger aquilo, e o quero até nova ordem, sempre seguro de poder negar o que acabo de pôr, porém sempre disposto a me determinar em e por este novo ato da liberdade” (WEIL, *Éric. Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 1974, p. 53, grifos do autor).

vontade livre que se pensa e se quer a si mesma como universalidade concreta perfeita. O princípio racional interno ao desenvolvimento cada vez mais concreto e complexo da vontade tem também uma natureza teleológica, pois ele estabelece a necessidade de a liberdade suprasumir sua condição originária de pura negatividade, assumindo uma forma positiva efetiva.

Portanto, segundo Hegel, a *Filosofia do direito* consiste na ciência da vontade, que trata da investigação sobre o desenvolvimento da Ideia de vontade do espírito até este último efetivar o seu estatuto de sujeito absoluto, que incorporou todo o conteúdo da liberdade em momentos sucessivos de sua existência social e histórica. A odisseia do sujeito absoluto tem de trespassar os momentos da universalidade do direito abstrato e da moralidade, da particularidade da família e da sociedade civil-burguesa e, por fim, da singularidade do Estado, tornando-se em si e para si racionalmente livre.

Ora, mas não podemos aceitar esse procedimento lógico de Hegel como válido de forma imediata, temos de submetê-lo a uma “acareação” crítica e tentar situá-lo em um determinado contexto histórico. Antes de elucidar melhor estas questões, há que se problematizar um pouco os conceitos de alienação⁴ (*Entfremdung*), extrusão (*Enttäusserung*), abstração e concreção.

Ora, Hegel opera uma abstração da realidade concreta de relação social dos seres humanos ao conceituar o homem como negatividade da pura e simples liberdade, desvinculada, no princípio da exposição conceitual, de seu contexto concreto. O caráter concreto das relações sociais dos homens entre si e com a natureza se converte em uma fantasmagoria do pensamento. Isso é um processo de alienação da “natureza” dos seres humanos, pois que sua natureza é cindida e hipostasiada enquanto substância-liberdade. Ora, tal substância se apercebe a si mesma como carência absoluta de algo que ela não sabe mais o que é, mas que necessita se reconstituir a qualquer custo para suprir a negatividade pura que lhe constitui; ela quer se reconciliar consigo mesma no puro outro. Para isso, a vontade se impulsionará para sair dessa situação de penúria e engendrará um mecanismo de posição de sua

⁴ Hegel, em geral, compreende a alienação como um momento necessário do processo de efetivação da Ideia como totalidade concreta da realidade no curso do tempo histórico. É o momento em que a Ideia sai de si mesma, de sua imediatidade abstrata, e se põe concretamente na realidade exterior. O processo de alienação da Ideia é marcado fundamentalmente pela contradição e tensão de opostos: abstrato/concreto, ser/nada, infinito/finito, essência/aparência, interno/externo etc. É exatamente do jogo contraditório desses polos antagônicos entre si que a Ideia adquire dinâmica para engendrar o processo de sua efetivação completa. A dinâmica provocada pela contradição dos termos em oposição consista na dialética. A dialética enquanto o movimento de busca da Ideia de constituir, pela contradição, uma realidade plena para si mesma sob a forma do espírito absoluto. Em resumo, pode-se dizer que a alienação da Ideia, segundo Hegel, é a condição necessária para que a Ideia se ponha, de fato, na realidade o conteúdo que já estava pressuposto no seu conceito sob uma figura concreta.

interioridade de seu caráter abstrato na exterioridade da realidade sócio-histórica (exteriorização). Ao se exteriorizar no ser-aí, a vontade irá configurar toda a realidade social e histórica sob a sua finalidade, apropriar-se-á da mesma para se concretizar, pois é só crescendo junto com tal realidade que ela inverte a sua negatividade em positividade. A finalidade da abstração é satisfazer a sua carência originária, reconciliando-se, pois, consigo mesma. A vontade livre terá de se servir de uma racionalidade intencional em si e para si própria para não se perder em meio às vicissitudes da realidade contingente e disforme. Ela lançará mão de formas subsumidoras dessa realidade para conseguir expressar o seu caráter de modo condizente com o seu conceito.

Há, entretanto, que se caracterizar essa lógica como absurda e fetichista, visto que ela efetua uma inversão subreptícia entre o concreto e o abstrato. O concreto deixa de ser a unidade das múltiplas determinações da realidade, passando a consistir em mero suporte de efetivação do abstrato. Por sua vez, o abstrato deixa de ser uma entre as múltiplas determinações da realidade concreta, convertendo-se em uma substância que subjuga o concreto sob o seu domínio, para, com isso, satisfazer a sua carência.⁵

Todavia, esse absurdo não é só algo produzido pelo pensamento de Hegel, mas ele é sobretudo a verdade da natureza fetichista da moderna sociedade produtora de mercadorias, historicamente determinada. Essa inversão entre o abstrato e o concreto promovida por Hegel é tão somente o espelhamento em seu pensamento de uma realidade sócio-histórica verdadeiramente absurda. Portanto, não basta acusar Hegel de mistificador e hipostasiador da realidade – como o fez Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*⁶, por exemplo. Mas suplantar o próprio caráter místico da

⁵ Esse é um fator crítico fundamental, e não se pode proceder como Éric Weil o faz, o qual aceita pura e simplesmente essa lógica de forma natural: “Necessita-se de que sua reflexão [do indivíduo moral, V.B.] parta do mais pobre, do mais abstrato, para captar o concreto que é o fundamento sem o qual o abstrato e a abstração não existiriam. É indispensável que se converta em negatividade, que se convença em sua consciência (consciência moral e autoconsciência, que só são a única e mesma autoconsciência) da onipresença e do direito eterno da negatividade, pois o sentido desta negatividade não é ir até os conteúdos isolados que ela pode destruir e devorar a medida que se apresentem. Ela tem por sentido compreender que o sentido que existe no mundo moral, no mundo dos homens, é obra da negatividade mesma, compreender que a lei positiva (não toda lei positiva) é a vitória da negatividade sobre o imediato, sobre a natureza no homem e frente ao homem; que o homem pode abandonar-se livremente ao positivo da vida, em toda a sua extensão, e só na medida em que o positivo seja o resultado da negatividade, na medida em que ele é realidade racional” (WEIL, Éric. *Ibidem*. p. 70-71, grifos nossos).

⁶ “A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística, precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*hypokeimenon*, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é

moderna realidade social de produção de mercadorias, pois ela é detentora de um núcleo irracional. Há, pois, “um hieróglifo da razão” do Estado⁷.

2. O Estado como organismo que encarna uma abstração na História

Para se determinar de maneira mais precisa o conceito de Estado político de Hegel, faz-se necessário estabelecer uma articulação coesa das categorias lógicas de substância, de sujeito e efetividade. Isto vai implicar na função do Estado, a qual tem a ver com a disposição objetiva e subjetiva dos poderes estatais de maneira orgânica.

A categoria de substância desempenha um papel essencial na concepção de eticidade (*Sittlichkeit*) defendida por Hegel, visto que o mundo da vida ético-política no Estado precisa do substrato de uma vontade substancial que suprassuma as vontades arbitrárias dos indivíduos particulares. Portanto, pode-se dizer que o Estado possui uma substância ética que serve de fundamento político ao exercício da liberdade dos indivíduos no seio das instituições estatais. A tal exercício subjaz o processo mais grandioso de efetivação do espírito autoconsciente no domínio concreto da eticidade do Estado. Logo no primeiro parágrafo de sua investigação sobre o Estado, Hegel assevera o seguinte:

O Estado é a efetividade [*Wirklichkeit*] da Ideia ética [*sittlichen Idee*] – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, clara para si mesma, que se pensa e se sabe, e que perfaz o que ela sabe na medida em que o sabe. Nos *costumes* ela tem a sua existência imediata, e na *autoconsciência* do indivíduo, no seu saber e sua atividade, tem a sua existência mediata, do mesmo modo que este último, pela sua disposição-íntima [*Gesinnung*], tem sua *liberdade substancial* naquele primeiro, enquanto sua essência, finalidade e produto de sua atividade (HEGEL, *GPR*, § 257, grifos do autor).

Há, pois, a consideração do Estado como a instância na qual a vontade substancial da Ideia ética efetiva a sua liberdade. Tal Ideia é “o ser do espírito eterno e necessário em si e para si”. A efetividade do ser do espírito no Estado configura uma relação *sui generis* dos indivíduos particulares com a

o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito... O que importa, para Hegel, é apresentar o monarca como o homem-Deus real, como *encarnação da Ideia*” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, p. 44, grifos do autor).

⁷ Quanto à colocação do problema hegeliano sobre o “hieróglifo da razão”, cf. AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of modern State*. New York: Cambridge at University Press, 1972, p. 176-192.

comunidade ético-política geral. Para Hegel – em franca contraposição aos contratualistas – há um vínculo estrutural e necessário entre os indivíduos e o Estado, visto que é só no interior deste último que aqueles primeiros possuem “objetividade, verdade e eticidade”. Nesse vínculo estrutural e necessário é ínsita uma racionalidade própria, a qual consiste “na unidade em que se interpenetram universalidade e individualidade”; ou, dito de uma maneira mais concreta, “na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva enquanto saber e vontade individuais que buscam suas finalidades particulares” (cf. HEGEL, *GPR*, § 258, Observação).

Pode-se dizer, então, que se constitui um duplo vínculo entre os indivíduos e o Estado, para que a Ideia do espírito ético se efetive: primeiramente, os indivíduos dependem da substância ética do Estado para efetivarem o seu ser sócio-político, enquanto cidadãos membros de uma comunidade dotados de direitos e deveres; em segundo lugar, este último depende daqueles primeiros, visto que o espírito objetivo só exterioriza seu ser racional interiorizado na substância do Estado com a mediatização prática da liberdade dos indivíduos particulares conscientes. Há, aqui, uma dialética entre liberdade e razão, mediante a qual a máscara de caráter do indivíduo burguês da sociedade civil se metamorfoseia na máscara de caráter do cidadão do Estado político. Os cidadãos do Estado não são mais só titulares de direitos privados, mas sobretudo de direitos políticos em um instância jurídica mais ampla, enquanto membros de uma comunidade política estatal. Nesse primeiro momento conceitual, o Estado é compreendido como o lugar no qual se efetiva de forma concreta mais elaborada a substância ética do espírito objetivo livre e autoconsciente da Ideia.

O Estado em si e para si é o todo ético, a efetivação da liberdade, e é a finalidade absoluta da razão, que torna efetiva a liberdade. O Estado é o espírito presente no mundo, e que se realiza neste último conscientemente, enquanto que na natureza ele só se efetiva como o outro de si, como espírito adormecido. Só enquanto existente na consciência, que se sabe a si mesmo como objeto [*Gegenstand*], é ele o Estado (HEGEL, *GPR*, § 258, Adendo).

Além das determinações da liberdade e da racionalidade, o Estado em Hegel tem também um cunho divino. Com isso, o pensador alemão pretende firmar um nexos intrínseco entre as dimensões da lógica e da política. Para o pensador alemão, além de se perceber a aparência contingente e empírica do Estado no tempo histórico, há de se “apreender a essência do Estado”, o que há de “infinito e racional em si e para si” nele. “A marcha de Deus no mundo é o que é o Estado, e seu fundamento [*Grund*] é o poder [*Gewalt*] da razão

efetivando-se como vontade”. Isto se deve ao processo de secularização do Estado moderno, o qual na teoria política de Hegel promoveu o desenvolvimento exaustivo da liberdade dos indivíduos particulares no domínio da sociedade civil-burguesa, mas que reconduziu tal liberdade dos mesmos até a liberdade objetiva e universal do todo ético do Estado mais elevado, cujo direito é supremo. É como se Hegel quisesse conferir uma essência metafísica à liberdade (do ponto de vista do conceito), que se configura concretamente no ser-aí posto do Estado moderno (do ponto de vista da práxis histórica). Todavia, “no que respeita à ideia do Estado, não há que se ter em vista os Estados particulares, nem instituições particulares, antes há que se considerar a Ideia por si mesma [*für sich*], este Deus efetivo” (cf. HEGEL, *GPR*, § 258, Observação e Adendo). E, ao firmar um vínculo muito estreito entre Estado e religião, Hegel assevera que “o Estado é a vontade divina enquanto espírito presente que *se desdobra* em figura [*Gestalt*] efetiva e em *organização de um mundo*” (HEGEL, *GPR*, § 270, Observação).

Hegel funda uma dialética de mútuo reconhecimento entre o princípio da subjetividade dos indivíduos (particularidade) e a substância ética do Estado (universalidade). A determinação da universalidade da vontade geral do Estado é o seu fim supremo. A determinação da particularidade da vontade específica dos indivíduos é o interesse pessoal de cada um deles. Para que o Estado se constitua como um todo orgânico animado, a determinação da particularidade, sem que perca a sua peculiaridade, tem de ser subsumida sob a determinação da universalidade. Esta relação dialética preside o sistema de direitos e deveres da vontade livre no elemento da eticidade estatal, cujo princípio universal é, diz Hegel, “a liberdade pessoal do homem”⁸.

Esse princípio serve de base racionalmente válida à organização jurídica do vínculo do Estado com os indivíduos, e vice-versa. Em linhas gerais, o sistema jurídico de direitos e deveres versam, por um lado, sobre os direitos de liberdade dos indivíduos particulares e suas obrigações perante o Estado, e, por outro, sobre o comprometimento do Estado com a proteção da pessoa dos cidadãos e suas propriedades, respeitando, com isso, seu bem

⁸ “Tudo depende da unidade de universalidade e particularidade no Estado. Nos Estados antigos, a finalidade subjetiva era pura e simplesmente idêntica à vontade dos Estados... Enquanto que nos despotismos asiáticos o indivíduo não tem nenhuma interioridade [*Innerlichkeit*], nem nenhuma justificação em si mesmo, no mundo moderno o homem quer ser respeitado em sua interioridade. A união de dever e direito tem um duplo aspecto, pois aquilo que o Estado exige como dever seria também imeditadamente o direito da individualidade [*Individualität*], visto que ele não é senão a organização do conceito de liberdade. As determinações da vontade individual adquirem um ser-aí objetivo pelo Estado, e é primeiramente por ele que chegam a sua verdade e efetivação. O Estado é a única condição da obtenção da finalidade e do bem-estar particulares” (HEGEL, *GPR*, § 161, Adendo, grifos nossos).

particular e sua consciência livre. A forma desse vínculo entre ambos é muito importante, pois seu conteúdo é o princípio da autoridade política, que estrutura as relações no interior do Estado, conferindo-lhes uma necessidade efetiva.

O Estado, enquanto ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigação frente ao substancial é ao mesmo tempo o ser-aí [*Dasein*] de minha liberdade particular, isto é, que nele dever e direito estão *unidos em uma e mesma vinculação* [*Beziehung*] (HEGEL, *GPR*, § 261, Observação, grifos do autor).⁹

3. Para uma crítica do sujeito e da liberdade na Modernidade

No começo não está nem o Ser indistinto do Nada (Hegel), nem o agir (Goethe), mas “no começo está o fetichismo” (ADORNO, 2009)¹⁰. Portanto, há que se fazer uma investigação mais acurada sobre o conceito de fetichismo, para então se poder definir o que é liberdade e sujeito na Modernidade. O fetichismo é basilar à compreensão da liberdade e do sujeito.

O fetichismo diz respeito ao fundamento determinante da constituição da vida social e histórica dos indivíduos entre si e com a natureza. O modo de ser do vínculo dos indivíduos com seu fundamento fetichista é paradoxal, ao mesmo tempo racional e irracional, próprio e alheio, e consciente e inconsciente. A constituição fetichista dos indivíduos sociais corresponde ao processo de construção do mundo histórico da cultura (segunda natureza) em contraposição ao mundo natural (primeira natureza). É no mundo histórico da cultura, fundamentado na constituição fetichista, que se perfaz a humanização dos seres humanos. A forma sob a qual se estrutura esta constituição é, originária e primeiramente, a dominação impessoal do ser-fetichista abstrato sobre os indivíduos concretos, sensíveis e reais.

Em linhas gerais, segundo Robert Kurz (2010)¹¹, há uma tensão estrutural e dinâmica entre a individualidade concreta dos indivíduos

⁹ Denis L. Rosenfield, baseado nessa vinculação dialética hegeliana, afirma que “o Estado não é a opressão da particularidade, mas sua realização... O Estado, por conseguinte, vem a ser uma garantia da liberdade individual” (ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 234). Entretanto, se o Estado não é mais a opressão da particularidade, é porque esta última já se encontra mediatizada pela universalidade da substância ética estatal, que anteriormente oprimiu a singularidade dos indivíduos mediante a supressão paulatina das suas determinações concretas, sensíveis e reais, sujeitando-as à forma-sujeito moderna.

¹⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 101.

¹¹ KURZ, Robert. *Razão sangrenta: Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo:

particulares e a forma social fetichista universal abstrata, tensão esta talhada consoante a uma lógica identitária, coercitiva e totalitária.¹² Este pensador afirma o seguinte:

A individualidade existiu em todas as sociedades históricas, haja vista que, com a segunda natureza, uma relação do ser humano particular com uma dada forma social é, em si e de antemão, estabelecida, coincidindo, portanto, com o próprio tornar-se humano. Por isso, o ser humano particular também tinha de ser percebido enquanto tal e possuía, pois, suas respectivas margens de manobra, ainda que tal individualidade se manifestasse de maneira distinta conforme a mediação com as diferentes relações de fetiche da constituição social (KURZ, RS, p. 85-86).

No caso específico dos tempos modernos, além da forma social abstrata e a individualidade concreta, surge um outro elemento no jogo tenso e dinâmico entre ambas: a subjetividade moderna. A subjetividade originada na Modernidade é um dispositivo cujo propósito é promover a identificação total da máscara de caráter da forma social como o rosto da individualidade concreta dos seres humanos. Tal subjetividade tem um caráter abstrativo do conteúdo concreto e sensível da individualidade, ela pode ser denominada também de individualidade abstrata ou forma-sujeito.¹³

A constituição fetichista transcorreu historicamente assumindo diferentes figuras de organismos sociais, tais como o totemismo primitivo, as comunidades agrárias, o mundo mítico-político greco-romano, o feudalismo judaico-cristão-muçulmano e, por fim, o capitalismo e o socialismo modernos. Aqui, o nosso objeto de investigação será este último organismo específico de configuração da constituição fetichista genérica. Como o capitalismo e o socialismo têm o mesmo fundamento fetichista, serão designados conjuntamente como moderno sistema patriarcal produtor de mercadorias.

O fundamento [*Grund*] constitutivo da *matrix* social *a priori* do organismo moderno é o trabalho abstrato-concreto¹⁴ – cujo nexos consiste na

Hedra, 2010.

¹² Uma abordagem sobre a relação entre indivíduo e sujeito, parecida com a de Kurz, foi feita antes por Adorno, cf. ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*, p. 283-285.

¹³ Essa subjetividade é um construto próprio da Modernidade e foi traduzida filosoficamente no pensamento de Descartes sob a figura do “*cogito*”, de Kant sob a figura do “eu penso” [*Ich denke*], de Fichte sob a figura do “Eu sou” [*Ich bin*] e de Hegel sob a figura do Si-mesmo [*Selbst*]. Vale destacar também que a individualidade concreta não se identifica com o conceito de indivíduo do liberalismo político enquanto burguês e cidadão, pois ambos já são cunhados sob a forma-sujeito abstrata.

¹⁴ Já desde suas obras de juventude Hegel trata do trabalho abstrato e do valor. Porém não o

relação de mútua determinação e exclusão entre o aspecto abstrato do trabalho (substância) e seu aspecto concreto (acidente-suporte) ínsitos ao conceito de trabalho enquanto tal. O trabalho abstrato-concreto é atividade produtora de um objeto (*Sache*) ao mesmo tempo sensível e suprassensível: a mercadoria. Tal objeto sortíflego é portador intrínseco de uma Coisa mesma fantasmagórica (*Ding*), a saber, o ser-valor enquanto objetividade abstrata da mercadoria. Tal Coisa não é nem natural, nem divina, mas produzida socialmente pelo Si-mesmo (*Selbst*) – também historicamente situado e determinado – congênito ao trabalho abstrato enquanto pura e simples atividade de dispêndio humano de energia, de músculos e de cérebro. O ser-valor serve de base (*Grundlage*) fixadora das relações sociais de produção e reprodução no moderno sistema patriarcal produtor de mercadoria. Este ser fantasmagórico não é sexualmente neutro, mas tem um caráter masculino atrelado, estrutural e dinamicamente, ao outro de si mesmo (a feminilidade) em uma relação assimétrica de cisão sexual. Portanto, a constituição fetichista moderna se radica em uma relação social absurda, cuja lógica é caracterizada pelo princípio negativo e destrutivo de unidade contraditória, androcentricamente definida, entre identidade do si-mesmo (masculidade) e de diferença do seu outro (feminilidade). Kurz assevera:

Em si, a relação do valor é uma identidade negativa, sendo que, enquanto tal, não pode permanecer somente consigo mesma. Por isso, vê-se obrigada a cindir-se em oposições imanentes e polarizadas, tal como seu próprio pressuposto baseia-se, já, numa clivagem, a saber, na cisão sexualmente determinada de todos os objetos, momentos de vida etc. que não são absorvidos pela forma

faz do ponto de vista do conceito crítico, visto que fica preso à divisão social do trabalho e à mecanização daí decorrente. Quanto ao valor, aborda a sua determinação enquanto processo de abstração na troca e não na própria produção. O hieróglifo social envolvido nesse processo só será desvendado por Marx, mas a intuição do gênio de Hegel é resplandecente neste texto: “A fonte, a origem de propriedade é aqui o trabalho, minha ação mesma, o Si mesmo imediato e, **por outro lado**, o reconhecimento. O fundamento é **que eu sou a causa**, também porque o *quis*, **pondo uma finalidade** em troca – a causa, o fundamento é o geral. Eu *quis* a coisa em troca, assentei minha coisa como valor, isto é, movimento *interno*, fazer interno, *o mesmo estranhamento que no trabalho fundido no ser*: a) converto-me *imediatamente* na coisa – forma que é *ser* – pelo trabalho; b) estranho-me também frente esta minha existência, converto-a em *algo que me é alheio*, e me converto nele; precisamente nisso intuo meu *estado de reconhecimento*, **sou ser** que sabe. Ali **está** meu *eu imediato*, aqui meu *ser-para-mim*, minha pessoa... O valor é *minha opinião* da coisa, estas opinião e vontade minhas têm validade para outro (mediada por sua opinião e vontade): foi-se *dado* algo, eu o *alienei*, ‘o negativo é positivo’, esta alienação é *aquisição*. Minha opinião do valor e minha vontade sobre sua COISA valem uma frete a outra” (HEGEL, G. W. F. *Filosofia real*. Trad. de José María Ripalda. 2ª Edição. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 185-186, grifos do autor).

do valor. Como relação de cisão, a relação do valor é, já de si, uma identidade cindida, instituída enquanto polaridade. Essa identidade negativa forma a raiz a partir da qual novas clivagens crescem mais e mais, e, com elas, novas polaridades (KURZ, *RS*, p. 104).

Ora, a estrutura mesma da constituição fetichista moderna é dualista e esquizofrênica. Um campo específico de polaridades e cisões hostis que emerge do interior desse sistema em si fraturado de oposições é o campo composto pela unidade-separação contraditória entre Estado político e mercado econômico. Este último é uma esfera funcional característica do organismo fetichista moderno, responsável pelo processo de posição imediata do Si-mesmo do trabalho abstrato-concreto enquanto individualidade abstrata, buscando a efetividade de seu conceito no processo de concreção de si sob a representação da Coisa-valor mesma encarnada na forma de mercadoria e de dinheiro. A primeira forma de configuração concreta e processual do Si-mesmo da abstração do conceito de trabalho enquanto substância constituidora do ser-valor é o sujeito-automático do capital, cujo mecanismo de determinação é a “mão invisível” e inconsciente da economia de mercado. Como o processo de extrusão do Si-mesmo é uma potência ativa extremamente forte e violenta¹⁵, pois ele quer sair a todo custo da interioridade do fundamento (o núcleo duro da universalidade abstrata da *matrix* social *a priori*) – onde é um mero cristal vazio de conteúdo – e acender à exterioridade do ser-aí (*Dasein*) social – onde adquire carne, osso e sangue. A finalidade da instância da economia de mercado é a produção cada vez mais incessante do Bem-valor enquanto representante geral da riqueza social total.

¹⁵ A força e a pulsão violenta do Si-mesmo do trabalho abstrato se deve ao fato de ele resultar de um processo absurdo de abstração de todo o conteúdo sensível e real da universalidade concreta, fechando-se contrativamente em sua carência absoluta de si mesmo e a aí se demorando até o ponto limite da inefetividade e inoperosidade abstratas (a morte), como afirma Hegel neste texto da *Fenomenologia do Espírito*: “Decompor uma representação em seus elementos originários é retroceder a seus momentos que, pelo menos, não tenham a forma da representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em *pensamentos*, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranquilas. Mas é um momento essencial esse *separado*, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta. O círculo, que fechado em si repousa, e retém como substância seus momentos, é a relação imediata, e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental com tal – o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa – ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. 6ª Edição. Petrópoles, RJ: Vozes, 2001, § 32, grifos do autor).

O polo oposto do Estado político, embora separado daquele primeiro polo no nível da aparência funcional, mas unido a ele no nível do caráter substancial, também integrante do mesmo organismo sócio-histórico, é responsável pelo processo de desdobramento mediatizado do próprio Si-mesmo, não mais sob a figura do sujeito-automático inconsciente de si do capital, mas como sujeito-soberano que sabe e que quer pseudo-conscientemente efetivar o conceito do trabalho abstrato-concreto. O mecanismo de determinação do mesmo processo é, agora, pautado conforme a vontade universal da soberania representada na constituição jurídico-política do Estado.¹⁶ Nesse novo quadro conceitual, o propósito do Estado se apresenta como sendo a produção cada vez mais ampliada de poder, que vem-a-ser objetivado como indivíduo singular – quer seja o príncipe ou *Führer* de regimes totalitários ou absolutistas, quer seja o povo nos regimes democráticos de direito – de modo que torne possível a efetivação de uma abstração – em si e por si absurda – em um sistema institucional arquitetônico sócio-jurídico-político totalizante. A finalidade última e primeira do poder político do soberano é dar uma máscara social de caráter mercantil e trabalhadora a todos os indivíduos modernos. Portanto, o poder soberano do político no Estado moderno se funda irracionalmente, não no consenso do contrato firmado entre as vontades particulares dos indivíduos, nem na força coercitiva de um indivíduo ou grupos de indivíduos sobre outros, mas no movimento fetichista de fim em si mesmo.

Isso posto, faz-se necessário, agora, tecer algumas considerações críticas tanto sobre os conceitos hegeliano de liberdade e de sujeito quanto sobre o seu conceito de Estado. Após isso, aponta-se a necessidade de uma forma de vida social desfetichizada e para além do Estado, pois, segundo foi exposto, ele não é um ente divino absolutamente necessário e válido, mas apenas um momento do processo em devir da abstração do Si-mesmo do trabalho.

Ora, a liberdade se apresenta como o teor mesmo do sujeito moderno formatado pervertidamente pela individualidade abstrata consoante à forma social fetichista. Nesse sentido, a liberdade não significa outra coisa senão o

¹⁶ “O Estado enquanto riqueza superou tanto a existência isolada quanto seu conteúdo implícito, e a presença puramente *implícita* da pessoa; só pela lei alcança o homem sua existência **no** ser e pensamento. A lei sabe-se a si mesma como o poder absoluto, o qual é a riqueza e é ao mesmo tempo o sacrifício da **riqueza** geral... De modo que o espírito é o *poder* absoluto do qual nada escapa, que vive em si mesmo e, agora, **tem que** chegar a se ver a si mesmo, ou se converter em *fim* de *si mesmo*. Como poder, **a lei** não tem outro fim senão o singular – o abstrato nela – porém sua conservação por si mesma é a *organização* de sua vida, o espírito de um povo, espírito cuja finalidade é ele mesmo. Seu conceito **é** a generalidade na perfeita liberdade e autonomia dos singulares” (HEGEL, *Filosofia real*, p. 207, grifos do autor).

enclausuramento ao fundamento substancial da *matrix* social *a priori*. Em suma, este tipo pervertido de liberdade é necessidade de submissão ao processo trespoucado de efetivação do Si-mesmo do trabalho, que envolve relações de dominação com potencial destrutivo. Como diz Kurz:

A subjetividade não constitui o modo da libertação, mas, ao contrário, a forma de agrilhoamento do indivíduo. Ao compreenderem a si mesmos como sujeitos, os seres humanos encontram-se, já, trancafiados na dialética sujeito-objeto da moderna constituição do fetiche... A dialética sujeito-objeto não é outra coisa que o circuito de agregação no qual os indivíduos se alienam de si mesmos mediante sua própria atividade e produzem, sobre degraus cada vez mais altos do desenvolvimento, um resultado que, como objetividade aparentemente exterior, os domina e termina por aniquilá-los (KURZ, RS, p. 90-91)

Conclusão

Sob esse novo ponto de vista, a velha polêmica entre Hegel e Marx acerca de se o Estado ético-político é o fundamento da sociedade civil-burguesa, ou se é por esta última fundado, adquire uma outra configuração. Pode-se dizer, a partir dessa teoria do fetichismo, que o fundamento de ambos é a *matrix* social *a priori*. A sociedade civil-burguesa é um momento (imediato e inconsciente) de efetivação destrutiva do Si-mesmo do trabalho enquanto atividade substancial abstrata. O Estado ético-político é um outro momento (mediato e pseudoconsciente) necessário ao mesmo processo de obtenção da liberdade do Si-mesmo, para sair da sua condição de mera substância e adquirir o estatuto de sujeito universal.

Há que se pôr o próprio Estado na berlinda, pois ele não é um ente absolutamente necessário, nem insuplantável como pensava Hegel:

Se um objeto, por exemplo o Estado, *não* se adequasse *absolutamente* à sua ideia, isto é, se não fosse de forma nenhuma a ideia do Estado, se a sua realidade [*Realität*], que é a dos indivíduos autoconscientes, não correspondesse totalmente ao conceito, então a sua alma e o seu corpo teriam se separado; aquela primeira fugiria para as regiões separadas do pensamento, este último se decomporia nas individualidades singulares. Porém, visto que o conceito de Estado concerne também essencialmente à natureza dos indivíduos, ele está neles como uma pulsão [*Trieb*] de potência tal, que eles estão pressionados a transplantá-lo [*versezzen*] na realidade, embora apenas na forma de finalidade exterior, ou bem o aceitando assim, ou então devendo cair no abismo [*zugrunde gehen*]. O pior Estado, cuja realidade

corresponde menos ao conceito, na medida em que ele ainda existe, é ainda a Ideia, os indivíduos ainda obedecem a um conceito que-tem-potência [*machthabenden*] (HEGEL, *WL*, p. 465-466, grifos do autor).

Porém todo o organismo sócio-histórico do moderno sistema patriarcal produtor de mercadoria, ao qual o Estado está circunscrito, é marcado por uma contradição essencial, que tende a colapsá-lo por inteiro. Tal contradição consiste no fato absurdo, mas real, de uma abstração se pôr no interior da realidade social para tentar obter sua efetividade, onde o ser-aí correspondesse ao seu conceito. Este é o verdadeiro segredo do “hieróglifo da razão” do Estado. Não há escapatória à abstração do Si-mesmo, não há como ela pular por sobre sua própria sombra: a sua posição na realidade é ao mesmo tempo a possibilidade cada vez mais real da destruição de si mesma e do mundo. Eis aí o teu *Rhodus*, quero ver só se podes fazer um *saltus*.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the modern State*. New York: Cambridge at the University Press, 1972.

DOTTI, Jorge E. “Crítica ao universal (*das Allgemeine*) hegeliano em Marx e Stirner”. In: ROSENFELD, Denis L. (Ed.) *Estado e política: A filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 7-41. (*Revista Filosofia política*. Série III; n. 5).

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.

_____. *Wissenschaft der Logik I und II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1979. (Werke. Band 6).

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Filosofia real*. Trad. de José María Ripalda. 2ª Ed. México D.F.: Fondo de Cultura Económica de Espanha e Universidad Nacional, 2006.

KURZ, Robert. *Razão sangrenta: Ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

WEIL, Éric. *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 1974.

A IDEIA DA FILOSOFIA NO INTERIOR DA CRÍTICA DE HEGEL A KANT

Marcelo Victor de Souza Gomes¹

A pesquisa que venho desenvolvendo trata sobre a essência da crítica filosófica, tendo como texto fundamental, o artigo escrito por Hegel, mas publicado juntamente com Schelling no *Jornal Crítico de Filosofia* de Iena, em 1802, intitulado *Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com a filosofia atual em particular*². A coautoria mostra que nesse período Hegel e Schelling possuíam o mesmo ponto de vista, a saber, a filosofia da identidade. Essa pesquisa partiu da hipótese de que já nesse texto existe um quadro geral que apresenta a ideia de filosofia segundo Hegel. Esse quadro geral aparece nesses escritos, chamados críticos, compostos basicamente em polêmica com a filosofia da época de Hegel, de modo que a apresentação das teses hegelianas acerca da Ideia de filosofia não deixa de passar por um diálogo com os seus contemporâneos. O presente trabalho visa a mostrar o conceito de crítica filosófica, com base na crítica de Hegel endereçada à filosofia kantiana. O texto hegeliano fundamental onde se encontra essa crítica a Kant é o *Fé e Saber*³, também publicado em 1802 no *Jornal Crítico de Filosofia*. Nesse sentido, essa comunicação se propõe, ao apresentar a concepção de crítica filosófica de Hegel, a extrair do interior de sua crítica a Kant a concepção hegeliana da Ideia de Filosofia.

Diferentemente do conceito de crítica em Kant, a determinação hegeliana do conceito de crítica se baseia em proposições explicitamente metafísicas, com um caráter fortemente especulativo articulando uma teoria não meramente do conhecimento, mas sim uma teoria da apresentação (*Darstellung*) do absoluto. Assim, a crítica como tal não se vê refém de uma dicotomia entre sujeito e objeto. Segundo “Sobre a essência da crítica filosófica”, o padrão de medida da crítica filosófica é tanto independente do julgamento como do julgado, e nem é retirado do fenômeno individual nem da determinidade do sujeito, senão da Ideia, concebida como o eterno e imutável modelo originário da Coisa mesma⁴. Noutras palavras, a crítica

¹ Bolsista CAPES 2010.02. E-mail: morandonafilosofia@hotmail.com

² HEGEL, G. W. F. Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. _____. *Werke 2*. Frankfurt: Suhrkamp. p. 171-187, 1986. Doravante abreviar-se-á por WPK.

³ HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. Trad. de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007. Doravante abreviar-se-á por FS.

⁴ WPK, p. 171.

busca pela determinação conceitual da coisa em sua estrutura racional, ou seja, ela apresenta o modo fundamental de onde a coisa pode expressar-se tal como é na sua totalidade, ora como sujeito-objeto objetivo, ora como sujeito-objeto subjetivo. Nesse sentido, a crítica não se reduz a um mero julgar subjetivo, mas deve abranger a apresentação da coisa nas suas estruturas conceituais imanentes. Assim, pode-se dizer que a crítica atua como exame, mas não no sentido de uma preparação para o pensamento, como em Kant. Para Hegel, o exame se dá na própria atividade de pensar, pois é tão impossível pensar antes do pensamento quanto querer aprender a nadar antes de entrar na água⁵. Logo, a crítica em Hegel é exame, no sentido de explicitar os limites e as contradições da própria coisa, que por sua vez, são limites e contradições imanentes, ou seja, não são emprestados de fora como se sua origem estivesse meramente em uma deficiência subjetiva. Segundo *Fé e Saber*, a cautela e o receio das limitações subjetivas que operavam justamente a fixação da subjetividade nessas limitações eram aquilo que caracterizava a filosofia da subjetividade, da qual a filosofia kantiana é um exemplo⁶. Assim, a filosofia subjetivista de Kant não pôde mais do que apresentar uma crítica que ao incluir pressupostos epistemológicos tanto começa quanto resulta na separação do conceitual e do verdadeiro.

Hegel denomina “externalista” essa postura própria das filosofias da subjetividade, pois não tem a coisa mesma como ponto de partida do desenvolvimento conceitual e está, desde o princípio, orientada no sentido de uma cisão (*Entzweiung*) entre o todo, que, para Hegel, é o racional, e a consciência do todo, que, para ele, é a razão⁷. Tal orientação levada às últimas consequências resultou na negação da imanência da razão no mundo e a formação de um formalismo subjetivista que não tematizou os nexos lógicos da realidade mesma. Este tipo distorcido de crítica vinha sendo administrada, predominantemente, pelas filosofias da época de Hegel, influenciada em particular pelas obras de Kant. Para Kant, a crítica se caracterizava por uma avaliação das faculdades do entendimento humano para atingir a objetividade. Para Hegel, “toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer”⁸. Noutras palavras, em Kant, a crítica se desenvolveria apenas no sentido de investigar uma faculdade subjetiva, e esta, era mesmo fixada como exterior ao objeto avaliado. Para Hegel, seguindo a filosofia da identidade de Schelling: “a filosofia na identidade absoluta não reconhece como sendo para si nem um nem outro dos contrapostos na sua

⁵ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, v. I. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 109.

⁶ FS, p. 35.

⁷ WPK, p. 172.

⁸ FS, p. 36 e 37.

abstração do outro, mas apenas a ideia suprema, considerada indiferentemente, diante de ambos ou de cada um isolado, ela não é nada e é idealismo”⁹. Para Hegel, Kant teria tomado a identidade absoluta por um postulado subjetivo não realizável, embora esta identidade seja a única realidade verdadeira para a filosofia especulativa. Kant faz da filosofia justamente o lado negativo (o limite), puramente idealístico (vazio) ou apresenta o positivo como conceito vazio que reaparece como subjetividade absoluta, ou seja, como [consideração do entendimento humano finito tal como em Locke]¹⁰. E esta é justamente a tarefa do idealismo de Kant.

Para Hegel, as filosofias da subjetividade resultaram em uma absolutização do limite, de modo que seu resultado foi um dualismo. Esse dualismo da filosofia de Kant é, na verdade, a expressão da máxima cisão operada no próprio espírito. No Prólogo de *Fé e Saber*, Hegel determina de modo brilhante a crítica imanente. Para ele, a imperfeição de uma filosofia pode ser vista nela a partir dela mesma. Isso porque a imperfeição atende a uma necessidade empírica, ou seja, exterior, não essencial. O empírico se encontra junto com o essencial, com o espírito, nas filosofias¹¹. Nesse sentido, é preciso ver no dualismo, e nas cisões que estão na base da filosofia de Kant, um elemento não meramente exterior, mas resultado de uma cisão operada no próprio espírito.

O que se deseja mostrar na sequência dessa apresentação é como Hegel desenvolve, nessa crítica ao pensamento de Kant, também um aspecto elogioso à filosofia kantiana, entendendo que esta alcança algo positivo para a filosofia verdadeira, ou seja, é com base nela que uma perspectiva realmente especulativa pode ser formulada de uma forma absoluta. Para Hegel, com a filosofia kantiana, o espírito chegou a sua máxima cisão, e esta filosofia é, por sua vez, a expressão dessa máxima cisão. E como Hegel afirma no *Escrito da Diferença*, a máxima cisão é, para o espírito, a expressão da necessidade suprema da filosofia¹².

Para Hegel, a ideia da razão foi expressa pela filosofia kantiana, verdadeiramente na seguinte fórmula: como são possíveis juízos sintéticos à priori?¹³ Mas, para ele, essa tarefa da filosofia de explicar a síntese do cindido de modo originário não foi compreendida por Kant em sua universalidade e foi insuficientemente determinada sob um significado subjetivo e exterior à questão. Nesse sentido, aconteceu com Kant aquilo que ele censurou em

⁹ FS, p. 36.

¹⁰ FS, p. 36 e 37.

¹¹ FS, p. 21.

¹² HEGEL, G. W. F. *Diferenças entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 38. Doravante abreviar-se-á por DFS.

¹³ FS, p. 37 e 38.

Hume, de modo, que ambos acabaram por concluir que um conhecimento da razão (ou seja, racional) é impossível. Não existe um conhecimento da razão, mas de sua redução ao entendimento.

Como vimos, segundo a filosofia kantiana, o fim absoluto da filosofia – ou seja, a identidade da oposição – é o puro limite. Mas, para Hegel, isto é exatamente a negação da filosofia, já que esta tem como sua tarefa verdadeira a resolução das oposições. Nesse sentido, a tarefa da filosofia “é resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo, como alma e corpo, como eu e natureza etc.”¹⁴. Como visto, a cisão se expressou das mais variadas formas. E somente com base na máxima cisão a especulação chegou a um nível em que ela pode atuar livremente, ou seja, é somente quando se dá a máxima cisão entre o saber e a verdade, que se pode especular sem ter nenhum medo. Nesse sentido, somente quando se pôde tornar explícita a rejeição da postura de se fixar e absolutizar formas finitas do conhecimento, ou seja, somente quando a filosofia pôde aniquilar a pretensão própria da consciência natural de se prender ao finito é que se dá o advento do saber absoluto. Então, o que está em jogo aqui, como uma Ideia de filosofia surge com base e no cerne de um espírito de uma época, de uma época que alcançou a máxima cisão. E por outro lado, a crítica da filosofia kantiana tem a ver também com as formas em que Kant pôde avançar a filosofia, mas se conteve e em vez de chegar realmente à Ideia de filosofia se fixou em alguns pressupostos de modo a tornar a subjetividade em o absoluto.

Voltando ao “Sobre a essência da crítica filosófica”, Hegel considera duas formas pelas quais a ideia não encontra o seu reconhecimento na filosofia¹⁵. A primeira forma se dá porque a ideia ainda está presa à autoridade ou a alguns domínios que não permitem que ela seja entrevista, contemplada e intuída claramente. Então, é preciso que haja todo um desenvolvimento do espírito para que a Ideia se apresente em sua forma plena e realizada (que, em obra posteriores, Hegel afirmará que é o conceito¹⁶). O segundo caso em que a ideia não foi reconhecida pela filosofia se dá quando a subjetividade reconhece a ideia, ou seja, ela tem a ideia muito clara para si, mas resolve se defender, porque reconhece que ao ter que apresentar a ideia, o próprio movimento de exposição acaba por aniquilar alguns pressupostos dos quais a subjetividade está acostumada. Então, a subjetividade para se preservar, defende-se da ideia e acaba por se fixar em pressupostos que não permitem que vá adiante, quer dizer, que ela realize a tarefa da filosofia de apresentar a ideia. Esse segundo caso, é particularmente o caso de Kant. Em

¹⁴ FS, p. 36.

¹⁵ WPK, p. 175.

¹⁶ Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005. Prefácio. p. 25-70.

Kant, a subjetividade é posta como o próprio absoluto e a ideia mesma é esvaziada de todo conteúdo. Então, o primeiro ponto da crítica a Kant é justamente essa compreensão de uma subjetividade finita que se arvora em pilar, em âncora do saber. Ao mesmo tempo, tentar compreender como a ideia está explicitada no sistema kantiano de tal modo em que ela é esvaziada de todo significado, em que ela é empobrecida pela abstração. O segundo ponto da crítica de Hegel a Kant seria o fato de Kant não ter estabelecido de uma forma coerente o princípio próprio da razão, o princípio que unifica, que é ativo, que é produtivo e que sintetiza e produz o diverso de forma originária. Para Hegel, Kant apresentou essa ideia de unidade originária nos conceitos de imaginação transcendental¹⁷ e de apercepção transcendental. A imaginação explicitaria a unidade no sentido da autoprodutividade. E a apercepção, que para Hegel se mantém no domínio empírico, busca também explicitar uma atividade própria do eu que originariamente unifica o diferente. No entanto, é preciso mostrar em que forma subordinada se deu essas concepções tão caras à filosofia como a razão ativa e a unidade originária do saber. E isso passa por tentar mostrar que o idealismo, que Kant formulou no final das contas, é um idealismo formal, porque as categorias, o pensamento, não possuem nenhum conteúdo, são meras formas vazias que recebem, que receptam, no seu interior, a multiplicidade e a sensibilidade. Esse idealismo também tem um caráter psicologista, no sentido de que já estabelece de antemão, a ideia de um entendimento finito, ou seja, de um entendimento que não deve e não pode ir além desse conhecimento finito. E, por fim, esse idealismo é um idealismo subjetivo, porque a unidade que ele propõe também é originária embora relativa, mas não é um sujeito-objeto objetivo, nem um sujeito objeto absoluto, e sim um mero sujeito-objeto subjetivo, um nada em-si, porque ancorada no mero entendimento, no eu que está restrito ao entendimento¹⁸.

Para Hegel, em *Sobre a essência da crítica filosófica*, a defesa de um monismo na filosofia é irrecusável e isso se dá porque a unidade da filosofia se justifica pelo seu próprio objeto de conhecimento: a razão. Para a crítica, a razão tanto tomada em absoluto, a Ideia, como tomada como consciência de si, ou seja, em seu próprio conhecimento, que é filosofia, é una e consequentemente unida a tudo aquilo feito idêntico a ela própria¹⁹. Portanto,

¹⁷ “Não devemos, por conseguinte, atribuir o mérito de Kant ao fato de que ele pôs as formas, que são expressas nas categorias, na faculdade humana de conhecimento como o mourão de uma finitude absoluta, mas ao fato de ele ter colocado a ideia de verdadeira aprioridade mais na forma da imaginação transcendental, e também, por isso o começo da ideia da razão no entendimento ele mesmo” (FS, p. 50).

¹⁸ “... o entendimento consciente é nada em si, não porque ele é entendimento humano, mas porque é entendimento em geral, quer dizer, nele mesmo se encontra um ser absoluto da oposição” (FS, p. 50)

¹⁹ WPK, p. 172.

a concepção que defenda existir entre o absoluto e a consciência um muro de uma distinção essencial está em desacordo com a essência da crítica filosófica. Para ele, tal concepção distorcida da filosofia foi levada adiante pelo intelecto raciocinante, em parte expresso na filosofia kantiana²⁰. Filosofia esta, que no entender de Hegel, resultou, como vimos, em um idealismo psicológico, na medida em que parte da avaliação do entendimento humano desde o começo separado do Absoluto, tal como o fez Locke. Para Hegel, ao partir da finitude, Kant não pôde sair dela, só lhe restando postular o absoluto e colocá-lo para além do saber. Nesse sentido, a tarefa do idealismo kantiano não foi a correção da cisão sob a unidade da ideia absoluta, mas apenas o conhecimento de uma subjetividade que é consciência de si de um sujeito que tem experiência. Esta, por sua vez, nada é em si essente e verdadeiramente à priori como qualquer outra subjetividade, pois um entendimento que conhece apenas fenômenos e nada em si é ele mesmo fenômeno e nada em si²¹. Eis a nulidade que esbarra Kant em seu empreendimento crítico. Neste, o conhecimento e o absoluto estão em uma oposição insuperável, separados por um abismo intransponível, de modo que a ideia absoluta não tem simultaneamente realidade nesta oposição e o suprassensível é incapaz de ser conhecido devido a uma fragilização da razão especulativa.

Para Hegel deste período, assim como para Schelling, a crítica nunca se ajusta completamente ao eterno se não partir já de uma independência com o relativo. Nesse sentido, ao partir da finitude do entendimento humano e não da unidade da Ideia absoluta, a filosofia da subjetividade termina por se fixar nas oposições próprias do finito. Deste modo, o infinito mesmo não é concebido como a coisa essente, mas meramente como uma coisa pensada. O absoluto nunca é alcançado partindo da oposição, posto que fora abandonado desde o princípio. Assim, o subjetivismo termina, tal como começou, colocando o absoluto em oposição ao conhecimento, como uma crença e tudo que resta é um infinito empobrecido na relação e esvaziado no significado. Por fim, para Hegel, a crítica filosófica deve fazer manifesta unicamente o objeto ou a Ideia que a fundou e que só pode ser a da filosofia mesma, de modo que não pode partir da cisão, nem se fixar nela, mas dissolvê-la e fazer valer a unidade de seu princípio.

Referências Bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Diferenças entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

²⁰ DFS, p. 29.

²¹ FS, p. 47.

_____. Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. _____. *Werke 2*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 171-187, 1986.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, v. I. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fé e Saber*. Trad. de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005.

O LUGAR DA PSICOLOGIA NO ESPÍRITO SUBJETIVO

Maria Ivonilda da Silva Martins¹

1. Introdução

A terceira e última seção do Espírito Subjetivo, que corresponde à primeira parte da obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – O espírito*, constitui o que Hegel considera a Psicologia, que é o momento em que o espírito deixou para trás como suprassumidos dois momentos: 1) o primeiro, que pode ser entendido como imediato ou *alma* e que coloca-se como objeto da Antropologia; e 2) o segundo, o mediatizado, que estabelece uma reflexão sobre si e sobre o Outro, isto é, enquanto *consciência* e coloca-se, portanto, como objeto da *Fenomenologia do Espírito*. Na Psicologia, encontramos o espírito e a relação com suas próprias produções, isto porque interessa à Psicologia o desenvolvimento do espírito enquanto determinando-se a si mesmo.

2. A Psicologia em Hegel

O espírito, na Psicologia, corresponde ao saber da verdade da *alma*, tratada na Antropologia, e da *consciência*, objeto da Fenomenologia – ou seja, daquela totalidade imediata, não específica, simplesmente posta, e, deste saber que agora não se deixa limitar pelo conteúdo, pois porta-se agora como consciência, saber da totalidade substancial, nem subjetiva nem objetiva. Entretanto, o saber dessa verdade é ainda abstrato, pois a identidade entre subjetivo e objetivo é ainda formal – ou seja, essa certeza não sofreu ainda uma verificação, de modo que essa identidade ainda não foi posta como efetiva, uma vez que ela não é ainda uma totalidade diferenciada em si como determinada. Para que isso aconteça, há que sempre ter em mente o seguinte raciocínio: para Hegel, o espírito necessita se submeter ao processo de autoefetivação do seu conceito, porque a sua verdade não corresponde à imediatez, pois, enquanto imediato, o espírito ainda não atingiu a verdade de que aquilo que está presente nele de forma imediata é algo posto por ele, isto é, produção dele. Como Hegel coloca no § 379 da *Enciclopédia*: “só pelo conhecimento dessa sua natureza [é que] a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica” (HEGEL, 1995, p. 13).

¹ Bolsista CAPES 2011.01. E-mail: maria_ivonilda@yahoo.com Mestranda em Filosofia pela UFC.

No âmbito da Psicologia, temos, portanto, o desenvolvimento do espírito a partir da ideia de apropriar-se do racional, isto é, de ter o racional como conteúdo e meta, porém esta atividade não é nada mais que a transição para o manifestar do espírito como tal, ou seja, o retorno que ele realiza a si mesmo. Ainda não se atingiu, contudo, a meta do espírito, que é: produzir ou possibilitar a implementação objetiva da racionalidade, assim como a liberdade de seu saber.

O que está em jogo, na Psicologia, é apropriação da consciência fenomenológica com o intuito de pô-la como unidade concreta, objetiva, de modo que o espírito saiba dela – uma vez que a consciência fenomenológica estabeleceu apenas em si a identidade do “eu” com o “outro”, mas não para si. Da mesma forma, se portava o conteúdo da consciência fenomenológica: que tinha como objeto o grau precedente, a alma.

Ou seja, nos estágios de desenvolvimento do espírito há sempre referência aos graus anteriores. A referência a estágios de desenvolvimento do espírito é contínua, como é explicitado na introdução à Psicologia: “o conteúdo que é elevado à intuição, são suas sensações, assim como são suas intuições que são mudadas em representações e assim por diante: representações mudadas em pensamento, etc.” (Idem, p. 211).

A Psicologia tem, portanto, a consciência como seu objeto; sendo a consciência apenas *em si* a identidade do Eu com o seu outro, há, nesse estágio de desenvolvimento do espírito, o fato de o espírito tentar pôr para si essa unidade concreta, de modo que ele saiba dela.

3. Os caminhos do espírito subjetivo

Como já foi afirmado, na Psicologia, são discutidas as produções do espírito no momento em que ele se detém a estabelecer a unidade do subjetivo e objetivo. Quer dizer, o conteúdo tem agora a significação de ser *em si* tanto objetivo como subjetivo, isto é, é constituído pela unidade e verdade da alma e da consciência. Mas essa certeza não chegou ainda à verificação, o que confere a essa unidade um caráter formal. Todo o esforço do espírito subjetivo tem como motor este motivo: que é experienciar as suas próprias formas de finitude, a fim de superá-las para que, só assim, suas produções deixem de ser “ideais” e passem a ser tomadas como efetivas, objetivas.

Considerando o fato de que, na Psicologia, a atividade do espírito se pauta tanto a partir do conteúdo essente em si, como a partir da sua liberdade (quando o espírito coloca a identidade outrora referida como sua), surgem três caminhos principais de desenvolvimento do espírito. O primeiro é o *caminho teórico*, no qual o espírito necessita lidar com o racional como uma determinação imediata e trabalhá-la com o intuito de colocá-la como sua, ou tornar subjetiva essa determinidade. O segundo é o *caminho prático* (vontade), no qual o conteúdo está apenas como “seu conteúdo”, isto é, o que

prevalece não é mais o objeto aparentemente autônomo, como no caminho teórico, mas os fins e interesses do sujeito. Por último, o espírito se torna objetivo para si mesmo enquanto *livre*, o que, de certa forma, representa a superação das duas posturas anteriores.

3.1. O caminho teórico

O caminho teórico subdivide-se em três graus: 1) o grau da *intuição* (constituído pela sensação, atenção e intuição mesma); 2º) o grau da *representação* (que abrange a interiorização, a imaginação e a memória); e 3º) o grau do *pensar* (que tem por conteúdo o entendimento, o juízo e a razão). Tentarei caracterizar brevemente os três graus aludidos.

No primeiro grau, temos a intuição, onde Hegel toca na discussão, que é comum, de que no sentimento há mais que no pensamento. Para o autor, é justamente o contrário: o sentimento é a forma mais imediata e, portanto, menos rica de determinações, através da qual o sujeito se relaciona para com um conteúdo dado, pois nessa relação ele não está como ser livre, seu conteúdo está como algo contingente, subjetivo, particular. Apesar disso, não podemos ignorar o fato de que na sensação está presente todo o material do espírito e, a partir desse pressuposto, o autor se decide a discutir tanto a atenção como a intuição, que se apresentam como tentativas que o sujeito realiza com o intuito de apreender este conteúdo como seu.

Na representação, o processo é semelhante, porém como é esclarecido no adendo ao § 449², no grau da intuição, o que prevalece é a objetividade do conteúdo; enquanto na representação, o sujeito reflete sobre a sua condição: isto é, ele se assume como aquele que tem a intuição e, por isso, a representação é caracterizada pela interiorização, imaginação e memória. As representações consistem em um meio-termo entre uma inteligência que já é posta como determinada, ou seja, a intuição, e a inteligência em sua liberdade, o pensar. Num primeiro momento, o sujeito realiza a rememoração, que consiste em um invocar involuntário de um conteúdo que já é seu – nesse estágio, a inteligência começa a se ativar em representações. Na esfera da imaginação, há a oposição entre o conteúdo representado e conteúdo intuído do objeto. Nesse instante, a imaginação opera para si um conteúdo próprio – formando, assim, um signo. Na memória, o signo que foi produzido pela imaginação é rememorado. O sujeito, nesse momento, enquanto subjetividade é, ao mesmo tempo, a potência que atua sobre os diversos nomes, é a ponte que se fixa em si mesma e mantém a ordem fixa dos nomes, porém, essa inteligência ainda é uma síntese, ainda é totalmente dependente do material sensível. De modo que o *nome* precisa de um *Outro*, da significação realizada

² HEGEL, op. cit., p. 232.

por uma inteligência representativa, para ser a Coisa, a objetividade verdadeira. Surge, nesse momento, a transição ao livre pensar enquanto tal.

O pensar, que tem por conteúdo o entendimento, o juízo e a razão, é determinado pelo fato de que ele é o universal e o seu produto, o pensamento, é a coisa, a identidade simples do subjetivo e do objetivo. Ele sabe que o que pensa é que o é e sabe também que o que existe só existe enquanto pode ser pensado – os pensamentos passam então a ser, além de conteúdo, objeto da consciência.

Como é evidenciado no adendo ao § 467, a unidade entre subjetivo e objetivo é posta novamente, com a diferença de que

enquanto do ponto de vista da *representação*, a unidade do subjetivo e do objetivo, produzida em parte pela imaginação, e em parte pela memória mecânica (...), [essa unidade] permanece ainda algo *subjetivo*; ao contrário, no *pensar* ela recebe a forma de uma unidade tão *objetiva* quanto *subjetiva*, já que o pensamento sabe a *si mesmo* como a natureza da *Coisa* (Ibidem, p. 259).

O que está em jogo é, portanto, o conhecimento que se constitui a partir de um pensar concreto, isto é, se trata de um conhecimento conceituante e não-abstrato, não-formal. Contudo, no começo, o conhecimento pensante é também formal, porque a certeza da unidade não é completamente verificada, porém, como é demonstrado nesses momentos, a determinidade do conteúdo racional já está no conhecimento pensante, apesar de estar apenas como unidade *em si* – entretanto, por este motivo, o formalismo faz com que o conhecimento incorra em uma contradição, de tal forma que ele seja suprasumido pelo próprio pensar.

3.2 O caminho prático

A inteligência passa, então, a deixar de lado a ideia de tomar o objeto enquanto simplesmente autônomo e começa a considerá-lo a partir de seus fins e interesses próprios. Temos, portanto, como bem afirma Hegel, a inteligência, que “sabendo-se como determinante do conteúdo – que tanto é seu, quanto ele é determinado como essente –, é [a] *vontade*.” (Ibidem, p. 262).

Segundo Hegel, o espírito prático constitui “o lado da existência ou *realidade* da *ideia* do espírito; enquanto *vontade*, entra o espírito na efetividade; enquanto saber, está no solo da universalidade do conceito” (Ibidem, p. 263). Entretanto, este espírito ainda não é livre, falta ainda ao espírito prático dar o conceito de liberdade que apenas como *vontade* que pensa a si mesma pode ter. Isto é, falta ainda ao espírito subjetivo a reflexão sobre o conceito de liberdade, que só é essencialmente quando passa pelo exame da razão.

Como Hegel deixa bem claro no § 469:

A verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal. Mas tal conteúdo só é no pensar e pelo pensar: é nada menos que absurdo querer excluir o pensar da eticidade, da religiosidade, da juridicidade, etc. (Ibidem, p. 263).

A estruturação do espírito prático se dá de três formas: enquanto sentimento prático, enquanto tendência e arbítrio e enquanto felicidade. Nesses três momentos, a vontade do espírito se articula com o intuito de que a inteligência se coloque como agente livre e determinante de conteúdos concretos, objetivos.

No sentimento prático, coloca-se como uma subjetividade idêntica à razão, isto porque o seu conteúdo é o conteúdo da razão, porém como imediatamente singular e, portanto, como natural, contingente e subjetivo, que se determina tanto a partir da particularidade da necessidade da opinião, e da subjetividade que se como põe como universal, como pode ser, em si (mas não ainda para si), adequada à razão. Nesse momento, Hegel discute a respeito da oposição sentimento *versus* entendimento. Segundo o autor, antes de pensar uma associação entre sentimento e entendimento, temos que considerar que os sentimentos podem ser, assim como o entendimento, unilaterais, inessenciais, maus, isto se deve ao fato de que o “racional, como é pensado na figura da racionalidade, tem o mesmo conteúdo que tem o sentimento prático bom, mas em sua universalidade e necessidade, em sua objetividade e verdade” (Ibidem, p. 266). Da mesma forma que é inadequado atribuir à passagem do sentimento ao direito e ao dever um caráter negativo, é também inadequado tomar a inteligência por inútil ou até mesmo nociva ao sentimento, ao coração e à vontade. Para Hegel, o sentimento é verdadeiro devido ao seu próprio conteúdo, que, por sua vez, só é verdadeiro na medida em que é universal – e isto só é possibilitado pelo pensamento.

A discussão acerca do sentimento prático gira em torno, basicamente, da sua autodeterminação frente às singularidades existentes no mundo. Por um lado, sentimentos como prazer, alegria, dor etc. são apenas modificações do sentimento prático formal; porém, por outro lado, possuem diversos conteúdos que lhes determinam. Falta, portanto, objetividade nos dois lados dessa imediatez, pois, se o sentimento prático se sente de um lado como autodeterminar-se objetivamente válido, como algo determinado em-si-e-para-si, de outro lado, ele se sente como condicionado às suas afecções, que lhes parecem como estranhas.

A tendência, para o autor, significa um modo de atuação da inteligência querente, ela tem por conteúdo as mesmas determinações que os sentimentos práticos, assim como tem a natureza racional do espírito como base, por outro

lado, é também afetada pelo contingente. O arbítrio é a vontade que escolhe entre suas inclinações e ele representa um estágio superior à tendência, uma vez que assumiu para si a responsabilidade sobre as singularidades e efetividades determinadas do mundo. A felicidade é uma representação de uma satisfação universal, onde as tendências, enquanto singulares, são postas como negativas e são sacrificadas. Nesse momento, há a transição para o espírito livre, pois a felicidade impõe-se para si mesma a necessidade de produzir um conteúdo afirmativo em suas decisões – e não simplesmente limitá-las.

3.3 O espírito livre

O espírito livre, último estágio do espírito subjetivo, representa a unidade do espírito teórico e do espírito prático, é a vontade livre que vê a si mesma como vontade livre. Embora se saiba como vontade livre, a ideia de liberdade é ainda formal, pois ela existe apenas para a vontade. O espírito objetivo surge, então, para possibilitar a efetivação da ideia de liberdade, já que esta depende da atividade da vontade.

4. Conclusão

Como podemos observar, a Psicologia ocupa um lugar estratégico nas considerações hegelianas acerca do espírito, pois, enquanto última seção do espírito subjetivo, representa a transição ao espírito que atua no mundo concreto, isto é, o espírito objetivo. Como foi referido anteriormente, na Psicologia, o espírito está lidando com suas próprias determinações e, no âmbito do espírito subjetivo, ela representa justamente o grau mais elevado desse saber de um espírito que está determinando-se a si mesmo. Entretanto, falta-lhe ainda a dimensão prática para conferir validade a sua liberdade: isto é, falta ainda ao sujeito colocar-se como aquele que possui a vontade como seu objeto e meta. Apenas no espírito objetivo, é que o sujeito será capaz de desenvolver a ideia da liberdade, pois supera o caráter formal e contingente de suas determinações subjetivas e passa a realizar o conceito de liberdade no lado exteriormente objetivo, através da sua atuação no mundo – de modo que o mundo seja determinado a partir da sua vontade.

Referências Bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – O espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

A QUESTÃO DA LIBERDADE E DE UMA POSSÍVEL ORDEM MUNDIAL EM HEGEL

*Pedro Henrique Gomes Muniz*¹

1. Introdução

O propósito deste trabalho é comentar brevemente a ideia de Liberdade e Estado para Hegel, como apresentada em seu célebre livro *Princípios da Filosofia do Direito*². Com tal objetivo, primeiro será feita uma breve discussão dos princípios da filosofia de Hegel em geral, tentando entender qual era a opinião do filósofo com relação à tarefa da filosofia e a posição que esta deveria ter com relação ao real. Trataremos, então, da concepção contratualista da liberdade e da crítica que Hegel faz a esta, explorando o que ele entendia como constituindo o Estado. Tendo discutido esses pontos, nosso objetivo é questionar então como se daria, de acordo com as linhas gerais de sua filosofia, e também de acordo com as suas ideias no que concerne o direito internacional, a possibilidade de uma Ordem Mundial para Hegel. Devido à questão de espaço, muitos desses pontos não serão abordados detalhadamente. Espera-se, no entanto, que este curto ensaio aponte para o início de uma possível pesquisa mais profunda a ser desenvolvida sobre a explicação de como na realidade aconteceria uma Ordem Mundial dentro dos parâmetros da filosofia hegeliana. Vale a pena ressaltar que esta não seja uma tarefa muito fácil (em vista das opiniões que Hegel chegou a expressar em relação às relações internacionais – as quais estariam fadadas a sempre envolver algum grau de conflito). De qualquer forma, tal explicação do funcionamento de uma Ordem Mundial em acordo com a filosofia de Hegel deveria, em última instância, levar em conta não apenas o que o filósofo nos deixou em sua *Filosofia do Direito*, mas as ideias relevantes de sua *Filosofia da História*. As devidas correções e ajustes deveriam ser feitas, é claro, bem como o trabalho de alinhar as ideias relevantes com aquelas de outros pensadores.

2. Filosofia e Liberdade na Filosofia Hegeliana

Hegel nasceu em 1770, em Stuttgart, e estudou em um seminário próximo a Tübingen com algumas figuras que, mais tarde, se tornariam centrais no cenário intelectual da Alemanha da primeira metade do século

¹ Bolsista CAPES 2010.01. E-mail: phgmuniz@gmail.com Bacharel em filosofia pela UFC e mestrando, com especialização em filosofia da linguagem, pela PUCRJ.

² HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

dezenove: o poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843) e o também renomado filósofo Friedrich von Schelling (1775-1854). Naturalmente, essas amizades influenciaram muito o pensamento hegeliano. Hegel e Schelling estudaram na universidade de Jena, que na época era um importante centro de estudos da filosofia de Kant (1724-1804). E o pensamento de Schelling foi sempre eclipsado pela filosofia hegeliana, que fez muito sucesso na época. A amizade entre os dois filósofos terminou de forma abrupta depois que Schelling criticou duramente o primeiro grande trabalho de Hegel: a *Fenomenologia do Espírito* (publicada em 1807). Após a morte de Hegel, Schelling foi apontado pelo próprio governo na época para substituí-lo na universidade de Berlin, onde Hegel trabalhou nos seus últimos anos. Schelling teria o trabalho de diminuir a grande influência que a filosofia hegeliana teve principalmente na juventude daqueles anos.

Para Hegel, apenas o todo é verdadeiro. Todo momento, fase ou estágio até a totalidade é, obviamente, apenas parcial, e por isso parcialmente não-verdadeiro, ou, poder-se-ia dizer, não-verdadeiro de fato, se entendemos que a verdade não admite meio termo. A totalidade é o produto de um processo de incessante superação desses momentos, mas que preserva a verdade desses momentos como elementos de uma estrutura, não como meros estágios. Em contraste com Kant, Hegel argumenta a favor de uma teoria do conhecimento marcada pela ideia de que a realidade é completamente racional. Toda etapa de conhecimento é conhecimento do mundo, ontológico, não há, portanto, um abismo entre teoria e realidade. De fato, a preocupação do ponto de vista teórico dos idealistas alemães consistia principalmente em vencer esse abismo e os dualismos insuperáveis que a filosofia de Kant tinha criado. Superar, então, a contraposição entre pensamento, por um lado, e realidade/ser, por outro, torna-se um dos desafios da filosofia naquela época. A ideia e meta era recuperar o caráter ontológico da filosofia, que tinha se perdido com a “reviravolta epistemológica” feita por Kant.

De acordo com Hegel, entendemos a realidade através de categorias, que de fato a constituem. Quer dizer, as categorias aqui não são estruturas, tratamos sim do real. As categorias propostas por Hegel são ontológicas. E, naturalmente, elas estão ordenadas, de forma que quanto mais uma categoria diz do mundo, mas próxima ao final do processo ela está. Para Hegel quanto mais se cresce semanticamente, mais também se cresce ontologicamente. Tais categorias se põem em contradição numa progressão sistemática. São elas: 1. Ser (aqui não há ligação entre os conteúdos do nosso conhecimento. Ele é, por isso, ainda muitíssimo pobre); 2. Essência (nesta categoria aparecem algumas, as primeiras, relações ou implicações necessárias. Para dar um exemplo simples: se dizemos “Pai”, necessariamente se segue “Filho”); e 3. Conceito. Usando tais categorias seria possível, a rigor, entender qualquer coisa em totalidade. O Estado, a Religião, a Natureza, e assim por diante.

Como poderemos ver, Razão, Liberdade e História são conceitos que estão intimamente relacionados dentro do pensamento de Hegel. O filósofo acreditava que o desenvolvimento histórico de certa forma coincidia com a libertação do homem. Essa libertação pode ser caracterizada tanto em termos de progresso científico (como um meio para obter um melhor controle sobre a natureza), quanto em termos de uma libertação social e política que garante a liberdade para uma quantidade cada vez maior de pessoas. Nesta acepção, a ciência simboliza a libertação do homem da natureza, o que parece ser um traço bastante característico da forma de pensamento do tempo de Hegel. Ao mesmo tempo, a democracia representa o símbolo da liberdade adquirida do homem, tanto no sentido econômico quanto no sentido político do termo.

3. Liberdade e Estado

Hegel tenta nos mostrar que a história é o desenvolvimento progressivo do Espírito, que é a própria Liberdade. Mas, o que é a liberdade? Em que consiste esse conceito que todos parecem conhecer, mas que é ao mesmo tempo tão difícil de explicar? Para alguns, liberdade significa poder agir de acordo com a própria vontade sem qualquer tipo impedimento externo. Significa autonomia, ou seja, poder se autodeterminar sem qualquer forma de constrangimento. Assim, em um primeiro momento, a liberdade parece ser algo próprio e inerente ao indivíduo e que parece ser contraditório a qualquer forma de coerção que vá contra a vontade desse indivíduo.

Sabemos também que a liberdade pertence a um contexto mais amplo, que abriga diversos indivíduos vivendo coletivamente, ou seja, tem um âmbito social. Nesse sentido, fala-se em liberdade de uma nação, autodeterminação dos povos, liberdade de expressão, de ir e vir, etc.

O período que vai do século XVII a XIX foi marcado por profundas convulsões sociais. Na Europa, o absolutismo dos reis foi contestado em face de uma maior participação dos cidadãos nas decisões políticas. Nesse período, tivemos a Revolução Gloriosa na Inglaterra, a Independência dos EUA e a Revolução Francesa. Contra os defensores do direito divino de governar dos monarcas absolutistas, surge uma nova classe de pensadores que fundamentava o poder a partir da vontade consciente e livre dos homens, eram os contratualistas. Esses filósofos tiveram profunda influência nessas Revoluções. Na França, as ideias de Rousseau inspiraram a Revolução Francesa, enquanto na Inglaterra, Locke é considerado o grande teórico da Revolução Gloriosa. Foram pensadores importantes não só pelas suas ideias democráticas de participação política, mas também por defenderem as liberdades individuais do homem frente ao poder do Estado.

Na sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel faz críticas a essa concepção de liberdade propalada pelos contratualistas. Como vimos, a liberdade tem um aspecto individual e um aspecto social, muitas vezes esses

dois aspectos entram em conflito: o que é bom para o indivíduo não é bom para o todo e vice-versa. Além do mais, a liberdade nunca é algo pleno, mesmo no Estado democrático ela é condicionada por leis que regulam as liberdades individuais e impedem que uma se sobreponha à outra de modo arbitrário.

Hegel critica no contratualismo uma visão excessivamente individualista da liberdade. É o que ele chama de liberdade negativa. Nessa concepção a liberdade é tida como intrínseca ao indivíduo e que deve ser justamente restringida exteriormente pelas leis e normas. Na concepção dialética de Hegel, ao contrário, mesmo as leis e normas surgidas no seio do Estado Moderno fazem parte da própria liberdade na sua forma de se concretizar no mundo humano. A liberdade deve então ser negada para só então pode ser afirmada com ainda mais força. Dessa forma, a liberdade é podada apenas para que possa crescer e desenvolver-se mais. Abdicando de sua vontade egoísta e arbitrária, o homem abraçaria livre e conscientemente as normas da sociedade, para ser então ainda mais livre.

Como é bem sabido, a questão da Liberdade é central para os idealistas alemães, influenciados como eles estavam pela Revolução Francesa. Para Hegel, no desenrolar da história o Espírito aliena-se a si mesmo, dando origem à natureza e, então, se torna autoconsciente através do espírito humano. O fim da história está na ideia de Estado. Na necessidade de atualizar-se progressivamente, até alcançar seu desenvolvimento total, o Espírito segue nesse efeito recíproco de contradições com fins na máxima realização da razão: o Estado, que, para Hegel, representa a mais elevada forma de existência social.

A Filosofia do Direito de Hegel é um momento de sua Filosofia do Espírito, que se encontra na segunda seção da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A fim de captar a racionalidade no presente, faz-se necessário um exame de todas as coisas humanas, em especial a vida política. De acordo com Hegel, devemos captar a vida política do homem à luz da liberdade do indivíduo. A História é o lugar da manifestação dessa liberdade. A Filosofia do Direito surge como uma crítica ao Estado Moderno, no qual a individualidade passa a ser mais importante, em oposição ao Estado Antigo, no qual o Estado vem antes do individual. Faz-se necessária uma reconciliação entre o indivíduo e o social, o reino da liberdade e o reino da necessidade. Hegel reconcilia esses momentos através do conceito de Eticidade.

1. Direito Abstrato: o Direito Abstrato é o primeiro momento na dialética hegeliana da efetivação da vontade livre. É a forma mais abstrata e formal, pois ela abstrai dos indivíduos suas particularidades tratando-os de forma universal. Nenhum homem é uma ilha, ele precisa se efetivar no

mundo, e isso é feito através da propriedade. O Direito Abstrato surge para separar o “meu” do “seu” e sacramentar essa separação.

2. Moralidade: o desenvolvimento da dialética da liberdade acontece paralelamente ao desenvolvimento da subjetividade. Enquanto no Direito Abstrato a vontade do indivíduo ainda está muito próxima de uma vontade natural, essencialmente egoísta, mas que busca universalizar-se, neste novo momento, a Moralidade, o “meu” internaliza-se e torna-se “eu”: as leis morais são internalizadas, e o indivíduo passa a querer livremente segui-las, entendendo-as como boas.

3. Eiticidade: a Eiticidade constitui o momento final da concretização da Liberdade. De simples conceito no direito abstrato à internalização na moralidade; na eticidade, o contato com o Outro no plano da sociedade civil levam, por fim, a termo o longo percurso da Liberdade. Neste momento aparece de fato a socialização, e na sua expressão máxima: o Estado. A configuração do Estado é produto da ação dos homens na História, da livre ação humana que escolhe o que quer para si e para seus iguais.

O Estado surge para Hegel como a suprema efetivação da razão e da liberdade – no qual os indivíduos superam seus interesses particulares, incorporando-os num interesse universal. É a própria unidade de todos os homens que são livres e querem ser livres. O Estado é entendido como a mais alta forma de incorporação da Ideia na terra e o principal meio usado pelo Absoluto para manifestar-se enquanto desenvolve-se em direção a sua perfeita realização. Ele é um tipo de organismo independente e autossuficiente composto de homens e com uma vontade e intenção própria. Justamente porque homens de diferentes grupos (Estados, nações) nem sempre concordam no que diz respeito a seus valores morais, cada Estado tem o direito de legislar seu próprio código moral.

Pelo menos à primeira vista, qualquer tipo de Estado Mundial não seria possível em Hegel, pois haveria sempre uma tensão entre: 1. A liberdade individual de cada constituinte do Estado (e para Hegel é apenas através do pertencimento a um Estado que um indivíduo pode afirmar de fato sua identidade e em consequência ser livre); 2. O próprio Estado, que é absolutamente soberano; e 3. A obrigação de se acatar uma lei internacional. Hegel nos diz, em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, que a relação entre Estados é uma relação entre entidades independentes que podem vir a fazer acordos e leis mútuas, mas que sempre estarão acima destas.

É realmente possível o estabelecimento de algum tipo de Estado Mundial, na forma de uma Ordem Mundial? Steven V. Hicks parece achar que sim, como propõe em seu livro *International Law and the Possibility of a Just World Order: an Essay on Hegel's Universalism*, ao tentar mostrar que é possível não só uma Ordem Mundial compatível com as ideias apresentadas por Hegel sobre a total soberania do Estado, mas também um tipo de

“comunidade de Estados”. É verdade que, para Hegel, a história do mundo consiste essencialmente da manifestação da liberdade. Nesse sentido, Estados, sociedades e culturas em geral podem ser avaliadas individualmente e de “fora para dentro”, por assim dizer, no que diz respeito ao papel que elas desempenham no desenvolvimento de tal história mundial. Há inegavelmente uma perspectiva universalista em Hegel, que fica clara em sua filosofia da história.³ Em seu “Hegel’s Historicism”, Beiser diz muito sobre a filosofia da história de Hegel, o que é bastante esclarecedor no presente contexto.⁴

Algumas Considerações Finais

Uma Ordem Mundial teria que surgir, muito provavelmente, através de algum tipo de contrato entre as livres-nações, os Estados. Embora Hegel chegue muito próximo do pensamento de Hobbes sobre as relações internacionais, a saber, que estas, em geral, estão fadadas a envolver algum grau de conflito⁵, esse conflito não é de natureza apenas física e militar, mas também intelectual. Ainda assim, é bem sabido que Hegel se opôs veementemente a tradição contratualista, especialmente representada por Hobbes, Rousseau e Kant. No entanto, isso não o impede de chegar próximo às ideias de Hobbes, como fica claro pelo § 333 de sua *Filosofia do Direito*, e os parágrafos subsequentes. Hegel não arrisca negar completamente a possível existência de uma lei entre todos os Estados. Como aponta Sihvola, em seu texto supracitado, de acordo com Hegel, para manter a possibilidade de uma futura Ordem Mundial pacífica, os Estados teriam que entrar em acordo com pelo menos um conjunto de normas que ditassem protocolos comuns com respeito a prisioneiros, proteção dos civis, etc. Não há razões suficientes para negar que Hegel parecia achar (e talvez também esperar) que gradualmente os diversos Estados caminhariam para um sistema de união mundial de cultura e razão, na medida em que o Espírito se desenvolvesse na história. E embora as soberanias fossem ainda reconhecidas, guerras e disputas cessariam gradativamente. É claro que não podemos prever como a sociedade mundial será, porque não temos o conhecimento do espírito necessário para entender como a sociedade global vai atualizar a natureza de

³ SIHVOLA, J. “National Interest and the Universal Good in Hegelian Political Philosophy in Finland”. Downloaded from: HELDA – The Digital Repository of University of Helsinki. 2008. URL: <http://hdl.handle.net/10138/25781>. Acessado em: 09/10/2010.

⁴ Ver: BEISER, F. C. “Hegel’s Historicism”. In: Beiser, Frederick C. (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 270-300.

⁵ Hegel chega a usar metáforas de natureza sangrenta e militar para ilustrar como se dariam as relações entre os diversos estados. Como aponta bem Sihvola, em SIHVOLA, J. “National Interest and the Universal Good in Hegelian Political Philosophy in Finland”. Downloaded from: HELDA – The Digital Repository of University of Helsinki. 2008. URL: <http://hdl.handle.net/10138/25781>. Acessado em: 09/10/2010, p. 94.

seu espírito. Mas, podemos, pelo menos, enxergar os problemas atuais e prever quais serão, então, as questões a serem resolvidas posteriormente.

Referências Bibliográficas

BEISER, F. C. “Hegel’s Historicism”. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. F. C. Beiser (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 270-300.

BOUCHER, D.; KELLY, P. (ed.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 1994.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

HICK, S. V. *International Law and the Possibility of a Just World Order: an Essay on Hegel’s Universalism*. Atlanta, GA: Editions Rodopi B. V., 1999.

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Pensadores).

REDDING, P. “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition). Edward N. Zalta (ed.). forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hegel/>, acessado em 08/10/2010.

ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1995.

SIHVOLA, J. “National Interest and the Universal Good in Hegelian Political Philosophy in Finland”. Downloaded from: HELDA – The Digital Repository of University of Helsinki. 2008. URL: <http://hdl.handle.net/10138/25781>. Acessado em: 09/10/2010.

SOARES, M. C. *Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2009.

WEBER, T. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

O ESTADO HEGELIANO ENQUANTO CRÍTICA AO CONTRATUALISMO JUSNATURALISTA

Raimundo Rodrigues de Oliveira Júnior¹

Delimitação

O objetivo deste texto é apresentar de forma singela e resumida duas críticas feitas por Hegel à teoria jusnaturalista do contrato social como origem do Estado político.

Quando se pesquisa a obra de qualquer pensador, em qualquer época, há um referencial importante que não é permitido ignorar, o contexto histórico-social, em que está inserido aquele que pensa e interage juntamente com outros no mundo. Ora, nós não entramos em um mundo que está partindo do zero, pelo contrário, quando adentramos o jogo há muito tempo que tem começado, e somos forçados a interiorizar as regras desse jogo. No que diz respeito à especulação filosófica, para se usar uma expressão propriamente hegeliana, cada um é marcado pelo espírito de seu tempo. Sendo coerente com sua maneira de pensar, apesar de ser profundo conhecedor da tradição filosófica ao ponto de recuperar em sua filosofia elementos fundamentais da tradição, Hegel explicou-se filosoficamente a partir do ideário contemporâneo.

Para se fazer uma crítica com sentido a uma teoria filosófica do Estado ou a um Estado histórico empiricamente existente, é preciso que se tenha um conceito de Estado pensado, ou seja, uma espécie de ideia reguladora que sirva de referência à crítica. Não é sensato emitir um juízo valorativo sobre o que é sem ter uma ideia do que deve ser. O Estado Ideal que Hegel toma como modelo para sua crítica trata-se da Ideia do Estado enquanto conceito, que é anterior aos Estados empíricos, no sentido lógico e não cronológico. No entanto, é preciso chamar a atenção para o fato de que esse Estado não é um produto artificial, uma mera criação da inteligência, mas que para Hegel se encontra no mundo. Por outras palavras: a ideia do Estado existe apesar das deficiências históricas. Ele é uma idealidade que se concretiza historicamente, embora a realização empírica nunca seja a plena realização do conceito pensado.

Com relação ao Jusnaturalismo, Hegel critica as categorias fundamentais dessa corrente, mas prossegue com esforço no sentido da compreensão e justificação racional do Estado. A ideia do direito natural

¹ Bolsista CAPES 2009.01. E-mail: amissadai.junior@hotmail.com Mestrado em Filosofia - Universidade Federal do Ceará.

remonta à época clássica, subsistindo na Idade Média e com o termo “jusnaturalismo” chegou à Modernidade de forma reavivada e desenvolvida. Hobbes, Locke e Rousseau são os três grandes vultos por cuja obra se mede hoje a importância dessa perspectiva filosófica, que se contrapondo ao “direito natural” medieval e antigo, através de suas obras, trataram do direito público, o problema do fundamento e da natureza do Estado. Segundo Bobbio²,

não há modo melhor para compreender as linhas essenciais de um movimento de pensamento que considerá-lo do ponto de vista das teses alheias que ele negou e do ponto de vista das próprias teses que foram negadas pelos outros.

Diante de tais horizontes, ele conclui que emerge um princípio que não residia nesse ou naquele conteúdo, mas consistia em se aproximar de forma geral da ética e da filosofia prática. Este princípio é o método.

O método que une autores diversos é o método racional, ou seja, aquele método que deve permitir a redução do direito e da moral, bem como da política, pela primeira vez na história da reflexão sobre a conduta humana, a uma ciência demonstrativa. O princípio metodológico se apresenta como característica marcante de um movimento filosófico, isto é, o modo de abordar o seu conteúdo.

Em sua obra *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, Hegel distingue entre empiristas como Hobbes, que partem de uma análise psicológica da natureza humana, e os formalistas, como Kant e Fichte, que deduzem o direito de uma ideia transcendental de homem. Toda essa efervescência na construção de uma ética racional³ separada definitivamente da teologia, fundada finalmente numa análise e numa crítica racional dos fundamentos, para garantir bem mais que a teologia envolvida em contrastes de opiniões insolúveis – a universalidade dos princípios da conduta humana era o alvo dos pensadores moderno.

Historicamente o direito natural é uma tentativa de dar uma resposta tranquilizadora às consequências corrosivas que os libertinos tinham retirado da crise do universalismo religioso. Uma onda de pirronismo moral que constrangeu muitos autores a tomarem posição diante de tal conjuntura, semelhante ao que hoje se chama de relativismo ético, assevera Bobbio⁴. Se há um fio vermelho que mantém unidos os jusnaturalistas e permite captar

² BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1996. p. 15.

³ Com exceção de Hobbes que vai concentrar toda sua teoria política numa teoria do poder, uma consideração não ética do poder.

⁴ BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Op. cit. p. 17.

certa unidade em autores diferentes sob muitos aspectos, é precisamente a ideia de que é possível uma “verdadeira” ciência moral, entendendo-se por ciência verdadeira as que haviam começado aplicar com sucesso o método matemático.

Considerado como pai do jusnaturalismo moderno, Hobbes é a grande referência que vai articular seu pensamento de forma científica, sistemática. Ele chamou de física social o modelo que tinha dado certo nas ciências da natureza, passando agora para a esfera do humano. Convencido de que a desordem da vida social culminando na guerra civil dependia das doutrinas errôneas, de que tinham sido autores os escritores antigos e modernos sobre questões políticas, bem como do espírito de seitas alimentados por maus teólogos, e comparando a concórdia que reinava no campo das disciplinas matemáticas com o reino da discórdia sem trégua em que se agitava a opinião dos teólogos, dos juristas e dos escritores políticos, Hobbes afirma que os piores malefícios de que sofre a humanidade seriam eliminados “se se conhecesse com igual certeza as regras das ações humanas, tal como se conhece aquelas das grandezas das figuras” (Hobbes *apud* Bobbio, p. 20).

Segundo ele, devido à falta de um método rigoroso no âmbito das ações humanas ela tem sido maltratada, carecendo, portanto, de uma renovação dos estudos sobre o comportamento humano que só poderia ser possível através de uma renovação do método. Na esfera da moralidade, dominou por longo tempo a opinião de Aristóteles, que afirmava que no conhecimento do justo e do injusto não é possível atingir uma certeza a que chega o raciocínio matemático, e que é preciso nos contentar apenas com um conhecimento provável. “Seria inconveniente exigir demonstrações de um orador quanto contentar-se com a probabilidade nos raciocínios de um matemático” (Aristóteles *apud* Bobbio, 1996, p. 20).

Agora, a tarefa do jurista no direito natural não é mais a interpretação e sim a demonstração. Se a interpretação foi a prática tradicional da jurisprudência, o método da nova ciência do direito será a imitação das ciências mais evoluídas – a demonstração. Descobrir as regras universais da conduta, através do estudo da natureza do homem, não diversamente do que faz o cientista da natureza. O que os jusnaturalistas eliminaram do seu horizonte foi a interpretação, mesmo que os juristas continuem a comentar as leis, o jusnaturalista não é um intérprete, mas um descobridor. Assim, o jusnaturalismo foi a primeira e última tentativa de romper o nexos entre o estudo do direito e a retórica como teoria da argumentação, abrindo tal estudo para as regras da demonstração.

Para os jusnaturalistas contratualistas, o Estado é uma criação artificial. Uma das causas do seu aparecimento é que a vida social, a partir de certo nível de desenvolvimento, se torna impossível sem o recurso a uma autoridade centralizada. Dado que as pessoas são iguais em direitos, ninguém

está autorizado a exercer o poder sobre os outros a menos que essa autoridade lhe tenha sido conferida voluntariamente por todos. Isto supõe que o Estado seja criado através de um contrato social. Embora a teoria do contrato social seja antiga e amplamente utilizada pelos legisladores da Idade Média, somente com os jusnaturalistas ela se torna uma passagem obrigatória da teoria política, tanto que será comum a todos os críticos do direito natural. Na obra *Direito, sociedade civil e Estado*, Norberto Bobbio estabelece e caracteriza pontos coincidentes e semelhanças entre esses diversos autores, no entanto o objetivo aqui é apenas apresentar os aspectos da crítica de Hegel à teoria do contrato social tendo como principal representante Tomas Hobbes.

1. Primeira crítica: Hegel assegura que o método da filosofia política contratualista é inadequado

Como entender a crítica de Hegel aos contratualistas? À luz dos conceitos e noções basilares do seu sistema. O primeiro passo que Hegel dá em sua crítica é argumentar que o método de tal filosofia política é inadequado. A esta inadequação constatada por Hegel está pressuposto que existe um método próprio e adequado para se pensar a filosofia política e ele o concebeu, que é o método especulativo. Ele condena a filosofia política hobbesiana como uma abstração produzida por uma metafísica do entendimento e que é incapaz de alcançar o domínio da realidade, porque o seu método é dedutivo. A matemática, por exemplo, é um tipo de conhecimento abstrato e formal, portanto um conhecimento do entendimento, âmbito que, para ele, as realidades permanecem separadas, em oposição. As características inerentes ao objeto dessa ciência (a grandeza, as qualidades espaciais, a quantidade, etc.) são momentos abstratos do ser e as quais o ser não pode ser reduzido ou substanciado. O caráter abstrato da demonstração matemática advém da natureza do seu objeto, e é conveniente a seus objetivos abstratos, pois nele não é imanente nenhuma finalidade⁵.

Neste sentido, toda filosofia que se pautar pelo método dedutivo não cumpre propriamente os seus propósitos, pois não atinge um conhecimento universal do ser, isto é, não atinge a consciência da forma e do movimento interior ao seu conteúdo, reservando-se a um conhecimento abstrato e parcial produzido pela esfera do entendimento. Esse conhecimento não apreende as determinações imanentes ao ser e ao seu processo de efetivação ou sua efetividade. O processo de abstração é uma forma de conhecimento do entendimento e, portanto, pode pegar separadamente conteúdo e forma, subjetivo e objetivo, o conceito e a matéria, porque eles estão unidos na consciência. Ele é um momento que antecede ao saber da razão e também de

⁵ BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato. In: *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. D. L. Rosenfield (Ed.). Rio de Janeiro: Jorge. Zahar, 2003. p. 70.

distanciamento de qualquer conteúdo concreto. E de que maneira isso se dá ao entendimento? Afigura-se como uma forma de subtração àquilo que é imediatamente dado na sensibilidade, o dado sensível, que é o momento de uma primeira negação, a saber: a negação da imediatidade sensível⁶.

Para se fazer uma crítica com sentido a uma teoria filosófica do Estado ou a um Estado histórico empiricamente existente, é preciso que se tenha um conceito de Estado pensado, ou seja, uma espécie de ideia reguladora que sirva de referência à crítica. Não é sensato emitir um juízo valorativo sobre o que é sem ter uma ideia do que deve ser. O Estado Ideal que Hegel toma como modelo para sua crítica trata-se da Ideia do Estado enquanto conceito, que é anterior aos Estados empíricos no sentido lógico e não cronológico. No entanto, é preciso chamar a atenção para o fato de que esse Estado não é um produto artificial, uma mera criação da inteligência, mas que para Hegel se encontra no mundo. Por outras palavras: a ideia do Estado existe apesar das deficiências históricas. Ele é uma idealidade que se concretiza historicamente, embora a realização empírica nunca seja a plena realização do conceito pensado.

A *Filosofia do Direito* de Hegel pretende conceber e expor, enquanto ciência do Estado – o Estado como algo em si mesmo racional e não um Estado na perspectiva de como ele deve ser⁷. Hegel pretende ensinar como conhecer o Estado como um domínio ético estabelecido ou historicamente efetivado. Ou seja, ensinar a conhecer o fato político e a racionalidade nele imanente, as determinações do seu vir-a-ser. O fato político possui uma lógica que lhe é imanente⁸. Ora, mesmo o jusnaturalismo expressa o espírito de seu tempo, portando, em si mesmo, a perspectiva do absoluto, embora esteja contingencialmente cego para percebê-lo. É baseado justamente no que Hegel considera fato político, o seu estatuto lógico-ontológico é que se pode compreender a sua crítica às teorias contratualistas.

A determinação primeira do fato político é a história e que tem sua expressão na forma de uma comunidade sociopolítica. Como compreender essa lógica? Depende da capacidade de apreensão das determinações que levaram a essa configuração sociopolítica. A apreensão das categorias lógicas envolvidas nesse processo. Por exemplo, as figuras aristotélicas da família, aldeia e polis são expostas em um ordenamento lógico e temporal que sugere um processo em que a unidade é vista em cada um desses momentos. O que caracteriza tal modelo é o esquema reconstrutivo gradualista que a sociedade humana passa das sociedades privadas para as sociedades públicas, por um

⁶ Idem.

⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Departamento de filosofia – UEC-SP.

⁸ Id., § 75.

processo de evolução natural. O modelo tradicional apresenta uma reconstrução histórica.

2. Segunda crítica: que a teoria do contrato se funda na expressão subjetiva da vontade particular dos indivíduos

Na verdade, a crítica forte de Hegel à teoria do contrato como gênese da vida política reside na subsunção desta à expressão subjetiva da vontade particular dos indivíduos pressuposta e manifesta no momento próprio deste ato. O contrato é uma figura do direito privado que possui já em si a ideia de que os indivíduos como contratantes manifestam um movimento de mútuo reconhecimento, pois a satisfação de suas necessidades requer que cada um dos agentes necessariamente reconheça mutuamente o direito e a liberdade do arbítrio. Neste sentido, o contrato é um processo que se estabelece necessariamente a consideração da vontade particular e do direito privado. Para Hegel, o contrato é, por excelência, o expediente pelo qual os homens se relacionam no interior da sociedade civil⁹. Este é o lugar da realização da vontade particular nas suas mais diversas afigurações: o trabalho e o comércio, por exemplo.

Portanto, nesse sentido, o contrato social, que se apoia nessa vontade limitada pelo interesse particular, não pode superar essa particularidade que lhe é absolutamente inerente e constituir por um acordo a totalidade social encarnada pelo Estado. O Estado seria, então, uma mera junção de vontades particulares, ou seja, de indivíduos, como se fosse corporações. Por conseguinte, essa tentativa é uma forma de abstração que encontra a sua racionalidade somente na esfera do entendimento que a concebeu segundo seus princípios e aquém das figuras da história e da razão.

3. O Estado

O Estado, para Hegel, surge dialeticamente visto que a dialética é a alma do conteúdo, o Estado não se esgota em seu fim nem o resultado é o todo real, porém ele é em união com o devir. Pela dialética, as particularidades retornam ao conceito de universalidade. O Estado é uma realidade concreta, ao concebê-lo como aparece em seu sistema, Hegel inspira-se no mundo grego. Na República de Platão, por exemplo, não havia a propriedade privada e nem a liberdade individual. Mas, Hegel defronta-se com o individualismo do mundo moderno, por isso o ideal em sua juventude era a fusão dos dois mundos. Porém, é na *Filosofia do Direito* que o Estado aparece como o “verdadeiro fundamento” da “substancialidade ética”. O Estado é o que existe, é vida real e ética, é a unidade do querer universal e querer subjetivo. É uma realidade histórica que ultrapassa infinitamente o

⁹ Ibidem, §§ 72-81.

indivíduo, mas que lhe permite encontrar-se a si mesmo sob uma forma objetiva.

Em suma, o Estado é o infinito e o racional em si e por si; é a vontade universal em que as vontades individuais se condensam. Hegel, com base nessa concepção de Estado, rejeita a teoria que o vê como originário de um contrato. O Estado contém o *ethos* e a racionalidade real e sob seu domínio estão todas as manifestações da vida social e organização pública.

Referências Bibliográficas

BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato. In: *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. D. L. Rosenfield (Ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Departamento de filosofia – UEC-SP.

MOVIMENTO, VIDA E CONTRADIÇÃO

Victor Marques¹

Introdução

A polêmica de Hegel contra o princípio da não-contradição e, em geral, em relação ao modo de pensar que o adota “dogmaticamente” é bem conhecida. Seu conteúdo preciso, contudo, não é tão claro: o que, afinal, Hegel pretendia dizer com a sua aparente rejeição do princípio que, ao longo da tradição filosófica, foi considerado por muitos o próprio pilar da racionalidade?

Para alguns, parece evidente que, não importando o que Hegel efetivamente afirme, ele não poderia estar aceitando a existência de contradições – pois uma vez que se aceite uma contradição sequer, tudo mais se segue, e qualquer pretensão de racionalidade escorre ralo abaixo. Segundo essa linha de raciocínio, como Hegel pretendia ser racional, ele não pode estar dizendo que contradições são possíveis, pois a própria definição de possibilidade implica não-contradição – logo, ele só pode estar falando de outra coisa. Uma abordagem alternativa é que Hegel diz o que parece dizer: isso é, absurdos. As opções, então, se resumiriam a: 1) ou Hegel é racional e logo não pode rejeitar o princípio da não-contradição (por mais que pareça fazer isso); ou 2) Hegel de fato faz o que parece fazer, e portanto não é racional.

O problema, no entanto, é que nenhuma das opções apresentadas é realmente satisfatória. A primeira nos forçaria a um certo contorcionismo hermenêutico, conduzindo a uma interpretação “metafórica” e forçada de certas passagens-chaves – e implica certamente em um enfraquecimento considerável da teoria hegeliana da contradição. A segunda é, de certa forma, ainda pior, pois se trata de um desvio verdadeiramente dogmático do que está em questão: não passa de uma forma de ignorar o argumento racional de Hegel em favor da pensabilidade da contradição e rejeitar sua posição a princípio, sem dar-se o trabalho de examiná-la.

É da nossa opinião que Hegel quis mesmo dizer todas as coisas que disse a respeito da contradição. Mais que isso: tais considerações, por fortes e inusitadas que sejam, desempenham um papel central em seu edifício teórico, de modo que não é possível marginalizá-las e manter-se fiel ao espírito da filosofia hegeliana. Afinal de contas, essa filosofia é, como se sabe,

¹ Bolsista CAPES 2009.01. E-mail: victorxis@gmail.com Doutorando em Filosofia pela PUCRS.

distintivamente processual e caracterizada pela ênfase em um dinamismo interno – e, para Hegel, a contradição é a raiz de todo o movimento. Não seria exagero dizer, portanto, que a contradição é o motor mesmo de seu sistema filosófico (e, ao menos para Hegel, de todo o desenvolvimento conceitual da história da filosofia).

Em particular, não é por acaso que Hegel afirma: “a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade”². Longe de ser um elogio vago à contradição em geral, tal frase nos diz muito sobre porque Hegel rejeita o que chama de “princípio da identidade abstrata” e se vê obrigado a ir além do mero entendimento para pensar dialeticamente. Aliás, afirma também: “o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade”³. Quando quer indicar na existência algo contraditório, é para a vida e o movimento que costuma apontar. Daí pode-se concluir não apenas que há uma relação íntima entre vida e movimento, que passa pela contradição, como que em um mundo no qual o princípio da não-contradição gozasse de validade ontológica absoluta não poderia haver vida ou movimento – seria um mundo absolutamente inerte, mecânico e morto.

O movimento é contraditório

Na verdade, não chega a ser difícil ver porque para Hegel o movimento é sempre algo contraditório. Movimento implica que algo que é deixa de ser: o vir-a-ser, a determinação mais geral de movimento, é passagem do ser ao nada e do nada ao ser. O ser, em sua pura positividade e presença, é absolutamente imóvel – para que se mova é necessário que haja uma diferença em seu interior: que, ao mesmo tempo, seja e não seja. O que simplesmente é, jamais poderia deixar de ser. Todas as coisas carregam em si a possibilidade de não ser porque é, de alguma maneira, diferente de si mesma. Esse caráter contraditório do movimento, aliás, já havia sido identificado pelos antigos eleatas. Contudo, e precisamente por seu apego desmedido ao princípio racional da consistência, eles se viram forçados a negar realidade ao movimento: no embate entre a experiência e as exigências formais do pensamento racional, o mundo empírico levou a pior; e o movimento foi rebaixado à condição de mera ilusão, sem efetividade.

De certa forma, o que Hegel faz é reafirmar a validade do dilema eleata, mas, dessa vez, dando prioridade ao movimento em detrimento do princípio da não-contradição:

² “For as against contradiction, identity is merely the determination of the simple immediate, of dead being; but contradiction is the root of all movement and vitality; it is only in so far as something has a contradiction within it that it moves, has an urge and activity”. *Science of Logic*, p. 439.

³ Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 163.

Something moves, not because at one moment it is here and at another there, but because at one and the same moment it is here and not here, because in this 'here', it at once is and is not. The ancient dialecticians must be granted the contradictions that they pointed out in motion; but it does not follow that therefore there is no motion, but on the contrary, that motion is existent contradiction itself⁴.

Como Hegel observa, sempre que se mostra a contradição em um objeto, o entendimento tira prontamente a seguinte conclusão: “logo, este objeto é nada” (“como Zenão, que primeiro mostrou, do movimento, que ele se contradizia, e que portanto o movimento não era”⁵). O entendimento é orientado pelo princípio da identidade abstrata, que afirma que a plena coincidência consigo mesmo é condição de possibilidade de um conteúdo (o contraditório é, por princípio, impossível) – A é inteiramente igual a A. Hegel procura demonstrar que em todo o objeto concreto pode ser encontrada a contradição – pois todo concreto é constituído por determinações opostas. O entendimento é o pensar enquanto apreensão de um conteúdo na forma da identidade abstrata – isto é, separando-o das relações em que está. É só através dessa violência que se pode se fazer valer o princípio da não-contradição: convertendo o concreto em abstrato.

O vir-a-ser, diz Hegel, “é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito; enquanto, ao contrário, ser e nada são abstrações vazias”⁶. Enquanto ser e nada são meros momentos abstratos, o vir-a-ser é a primeira determinação-de-pensamento concreta, logo a primeira verdadeira – mas, segundo o entendimento, impossível.

Todo o concreto é impossível

Por meio da abstração, a forma da identidade formal pode ser dada a qualquer conteúdo – isto é, qualquer conteúdo pode ser forçado a encaixar nessa forma vazia. Caso se defina que apenas é possível o que se encaixa nessa forma, então tudo é possível desde que pensado pelo entendimento, pois o abstrair do entendimento é precisamente “o fixar-se à força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade”⁷. Isso equivale também a dizer que nada é possível fora do entendimento, pois nada há nada em que não possa ser demonstrada a contradição (determinações opostas) – a começar pelo próprio movimento,

⁴ *Science of Logic*, p. 440.

⁵ A Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 185.

⁶ A Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 184.

⁷ A Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 185.

que na forma do vir-a-ser constitui o primeiro conceito verdadeiro da Lógica⁸. Sendo assim, afirma Hegel, “tudo é impossível, pois em qualquer conteúdo, por ser um concreto, a determinidade pode ser compreendida como oposição determinada, e portanto como contradição”⁹. E, do mesmo modo, como é impossível o movimento, também é impossível, pelas mesmas razões, o próprio Eu: “Assim, por exemplo, nada é mais impossível que isto que eu sou: pois [o] Eu é ao mesmo tempo relação simples a si e, pura e simplesmente, relação a Outro”¹⁰.

O Eu é o conceito concreto por excelência, no qual a relação a si mesmo passa necessariamente pela relação ao outro. Essa forma dual do Eu, ao mesmo tempo aberta e fechada, pura autorreferência na referência ao outro, encontraremos novamente no organismo – de fato, a vida precede o Eu, como forma geral do si. O Eu é uma expressão mais elevada da vida, que é a Ideia em sua forma imediata. A vida é o processo de autoprodução de si a partir de seu outro, e nesse sentido é um desenvolvimento do conceito de vir-a-ser¹¹.

A vida

Assim como o Eu, a vida é, por um lado, pura relação simples consigo e, por outro lado, voltada a seu outro: seu movimento é o de retornar sobre si mesmo a partir do outro.

O juízo constitutivo da vida é a cisão originária pela qual se diferencia da objetividade como sujeito individual – nesse processo de separar um interior do exterior, a vida faz a pressuposição de uma objetividade imediata que a confronta. A relação do indivíduo vivente, entretanto, não pode ser de indiferença frente a esse exterior, pois ele é ao mesmo tempo a condição do processo vital, de modo que o vivente se lança sobre ele para assimilá-lo.

Hegel interpreta a vida a partir da estrutura geral do silogismo. No momento da universalidade (U), o que temos é o puro sentimento de si, isto é, a sensibilidade, ou o momento da autorreferência. O momento da particularidade (P) é a irritabilidade, ou a relação ao outro. Segundo a terceira determinação, que completa o silogismo, o vivente é singularidade; é o momento da reprodução (ou melhor – autoprodução):

⁸ Caso se faça a opção por uma ontologia processual já está implicada aí a generalidade do movimento, e, portanto, da contradição.

⁹ A Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 269.

¹⁰ A Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 270.

¹¹ “o vir-a-ser, em si e para si, é também ainda uma determinação extremamente pobre, e tem de aprofundar-se e preencher-se ainda mais em si mesmo. Um tal aprofundamento do vir-a-ser em si mesmo nós temos, por exemplo, **na vida**”. Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 184.

With reproduction as the moment of individuality, the living being posits itself as an actual individuality, a self-related being-for-self; but at the same time it is a real relation outwards, the reflection of particularity or irritability towards an other, towards the objective world¹².

Enquanto a irritabilidade e a sensibilidade são determinações abstratas, na reprodução se estabelece a unidade fundamental entre os dois momentos: “in reproduction life is concrete and is vitality”. A singularidade (S) do vivente é seu retorno a si (U) a partir de seu outro (P).

Se identificarmos o primeiro momento como a alma (pura relação simples a si e ser-para-si subjetivo) e o segundo como o corpo (materialmente aberto, externamente condicionado), o terceiro momento seria o da identidade de alma e corpo. Afirmar, porém, que “a alma e o corpo estão postos em unidade na vitalidade”, que a alma (unidade ideal em si mesma subjetiva) e o corpo (a separação sensível dos lados particulares) são a mesma totalidade – “reside nisso sem dúvida uma contradição”¹³.

A resposta de Hegel não é abandonar o conceito de vida por inconsistente, mas perceber que na raiz mesma da vida está a contradição: “Something is therefore alive only in so far as it contains contradiction within it, and moreover is this power to hold and endure the contradiction within it”¹⁴.

A contradição sentida

Com a relação ao outro implicada na irritabilidade, o processo de autodeterminação do vivente passa necessariamente pela externalidade objetiva, e por isso tem que assumir a forma dessa externalidade objetiva mesma. Ao mesmo tempo, e com igual necessidade, o indivíduo vivente é para si e idêntico a si mesmo. É, portanto, absoluta contradição.

O vivente é a encarnação do conceito, e o fato do conceito estar imerso na objetividade, se realizar como uma objetividade particularizada (como *organismo*¹⁵), faz com que experimente a disparidade consigo: não se realiza harmoniosamente, mas como cindido. O conceito não pode se realizar plenamente, haja visto que em sua realização objetiva precisa ser também distinto de si mesmo – pois o vivente não é um puro interior, mas se desenvolve a partir da exterioridade, e aí está sua finitude. Como é, ao mesmo tempo, absoluta identidade nessa cisão consigo mesmo, **o ser vivo é em si essa desarmonia** – e tem o sentimento dessa contradição, que é a dor:

¹² *Science of Logic*, p. 769.

¹³ *Cursos de estética*, p. 135.

¹⁴ *Science of Logic*, p. 440.

¹⁵ “The objectivity of the living being is the *organism* [...]”. *Science of Logic*, p. 766.

Pain is therefore the prerogative of living natures; because they are the existent Notion, they are an actuality of infinite power such that they are within themselves the negativity of themselves, that this their negativity is for them, and that they maintain themselves in their otherness. It is said that contradiction is unthinkable; but the fact is that in the pain of living being it is even an actual existence¹⁶.

A dor é o sentimento da contradição – ou a contradição experienciada como algo interno e atual. A infinitude do ser vivo, assim, consiste em que sua finitude está posta para ele – e à medida que esse seu limite interno é para ele, ele imediatamente o ultrapassa. Por ser materialmente aberto e ter no exterior, na objetividade que o defronta, a condição de seu processo, o ser vivo sente falta – e essa falta é para ele, em sua certeza de si. Quando, por um lado, a experiência do sujeito de sua negação (sensação da exterioridade), ao mesmo tempo, se contrapõe à sua certeza de si mesmo contra essa negação (pura afirmação de si, autorrelação), então a falta se faz positivamente presente no ser vivo:

Somente um [ser] vivo sente falta; pois na natureza é somente o conceito que é a unidade de si mesmo e de seu determinado contraposto. Onde há uma barreira ela é uma negação somente para algo terceiro, para uma comparação externa. Mas a barreira é falta, quando num só juntamente está o superexceder; a contradição como tal é imanente e está posta nele. Um tal, que é capaz de ter em si e carregar a contradição de si mesmo, é o sujeito; isto constitui sua infinitude¹⁷.

Um paralelo pode ser feito (e Hegel o faz) com a própria Razão:

Também quando se trata da razão finita ela demonstra que é infinita justamente nisto que ela se determina como finita; pois a negação é finita, falta somente para aquilo que é o ser-suprassumido dela mesma; a relação infinita para consigo mesma¹⁸.

Em geral, uma coisa só pode ser sentida como um limite (como deficiência) quando, ao mesmo tempo, já se está além dela: “é apenas falta-de-consciência não compreender que justamente a designação de uma coisa como algo finito ou limitado contém a prova da efetiva presença do infinito”¹⁹. As coisas naturais, que são limitadas, só são finitas na medida em

¹⁶ *Science of Logic*, p. 770.

¹⁷ *Filosofia da Natureza [Enciclopédia das ciências filosóficas]*, p. 488.

¹⁸ *Filosofia da Natureza [Enciclopédia das ciências filosóficas]*, p. 488.

¹⁹ *A Ciência da Lógica [Enciclopédia das ciências filosóficas]*, p. 135.

que desconhecem seus limites: sua determinidade é um limite para nós, não para elas. Mas já na vida, isto é, ainda no interior do domínio da natureza, nos deparamos com algo paradoxal: seu limite é sentido, como algo interno, mas, justamente por senti-lo, a vida já está além dele, e é, portanto, infinita.

É precisamente com a “sensação da exterioridade como a negação do sujeito” que se inicia o processo real ou relação prática à natureza inorgânica. Sensação de falta (negação do sujeito ou a negatividade sentida) torna-se o impulso de suprá-la (autoafirmação do sujeito).

Como vimos, o indivíduo vivo pressupõe a natureza inorgânica (“se está tensionando ante uma natureza inorgânica como ante sua condição externa e [sua causa] material”²⁰), e nisso se encontra sua finitude. Seu juízo, a “divisão originária” [*Urteil*] que o constitui, é o separar-se a si mesmo da natureza inorgânica: o ser vivo se autodefine como diferente dela, a exclui de si. O organismo é “tão voltado e virado para o exterior quanto é internamente tensionado contra ele” e se define como distinto do exterior a partir de sua relação com esse exterior. Se bem surge como independente nesta relação, essa independência mesmo tem que ser superada: “o organismo deve portanto pôr o exterior como subjetivo, antes de tudo fazer-se ele próprio, identificá-lo consigo, isto é, o *assimilar*”²¹. Esse processo de assimilação é a união prática do subjetivo com o objetivo.

O processo da vida, a partir da contradição sentida, de lançar-se sobre o outro para assimilá-lo (isso é, *subjetivar o objetivo*) é, nesse sentido, análogo ao conhecimento:

No conhecimento, trata-se em geral de retirar ao mundo objetivo, que se nos contrapõe, sua estranheza, e, como se costuma dizer, de encontrar-nos nele: o que significa o mesmo que reconduzir o objetivo ao conceito [subjetivo], que é o nosso Si mais íntimo²².

Para Hegel, a tarefa da filosofia é superar a oposição entre subjetividade e objetividade por meio do pensar. E é isso que, na assimilação, realiza na prática a atividade idealizadora do vivente: tornar o mundo exterior igualmente para si²³. Por isso, Hegel pode dizer que “idealista não é apenas a filosofia, e sim já a natureza enquanto vida faz facticamente o mesmo que a filosofia idealista realiza em seu campo espiritual”²⁴.

²⁰ Filosofia da Natureza [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 483.

²¹ Filosofia da Natureza [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 484.

²² A Ciência da Lógica [*Enciclopédia das ciências filosóficas*], p. 333.

²³ Atividade idealizadora prática é a assimilação: “submete a si as coisas exteriores” e “sempre se reproduz a si mesmo como indivíduo em seu outro”.

²⁴ *Cursos de estética*, p. 135.

Essa idealidade do vivente não está apenas na reflexão exterior (subjetiva), “mas está objetivamente presente no próprio sujeito vivo, cuja existência podemos, por isso, denominar de um idealismo objetivo”.

Conclusão: a vida e o entendimento

Como vimos, *vida* também é um conceito concreto, que, como movimento, é constituído por determinações opostas, e portanto carrega em si a contradição. Não apenas isso, mas a realização concreta da vida, no ser vivo singular, é contradição real, objetiva – não é só o pensamento que cai em contradição ao tentar pensar a vida, o vivente é uma *coisa* contraditória, e por isso mesmo se *desenvolve*. O momento concreto da vida (em oposição às suas determinações abstratas de sensibilidade e irritabilidade) é a reprodução, ou a autoprodução de si a partir de seu outro, no qual se realiza a identidade entre sujeito e objeto.

O entendimento, a fim de garantir *a priori* a consistência e manter-se fiel às exigências do princípio da não-contradição, se vê obrigado a realizar a cisão dessas determinações opostas a fim de eliminar a contradição. É forçado assim a separar, de um lado, a vida como aberta e material, isto é, como corpo (irritável), e, por outro lado, como pura “relação simples a si”, subjetiva e sensível, ou seja, como alma – e, então, conectar os dois momentos apenas exteriormente. Aí se encontra a origem do dualismo, que impõe um abismo intransponível entre alma (universal) e corpo (particular) – põe o objetivo de um lado (a exterioridade real) e o subjetivo do outro (o conceito).

A interpretação científica tradicional na vida, apegada às determinações do entendimento, deu-se por satisfeita em fixar-se em uma das determinações do dualismo (o aspecto material) e livrar-se do outro. O materialismo mecanicista trata de simplesmente ignorar a porção subjetiva e afirmar que tudo que existe é o lado material. Assim, deixa escapar o próprio conceito da vida, ao deixar de lado o princípio autoorganizador – a vida como “unidade ideal”. Com isso, fica borrada a distinção conceitual entre vivo e não-vivo: o orgânico é efetivamente reduzido ao inorgânico. De acordo com o materialismo mecanicista, não pode haver vida – a vida é, então, interpretada como não-viva, isto é, como mero mecanismo, ainda que um mecanismo particularmente complicado.

De acordo com o entendimento, a vida em seu conceito é impossível – nos deixando apenas com determinações abstratas, tal como a do mecanismo, para investigá-la. Como a vida é essencialmente processo contraditório, a negação da contradição implica em sua impossibilidade:

Mas exigir que nada exista trazendo em si mesmo uma contradição enquanto identidade de oposições, é exigir ao mesmo tempo que nada de vivo exista. Pois a força da vida e, mais ainda, a potência do espírito consiste

justamente em pôr em si mesmo a contradição, de suportá-la e superá-la. Este pôr e solucionar a contradição da unidade ideal e da separação recíproca real dos membros constitui o constante processo da vida e a vida apenas existe enquanto processo²⁵.

Um mundo onde vale o princípio da não-contradição é, para Hegel, um mundo morto, completamente mecânico, onde não há espaço para a vida – onde a vida não faz sequer sentido.

Referências Bibliográficas

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP. 2001.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): I – A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola. 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): II – A filosofia da natureza*. Tradução de Pe. José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Hegel's science of logic* [1923]. Tradução de A. V. Miller. London: Allen & Unwin, 1969.

²⁵ *Cursos de estética*, p. 135.

O SIGNIFICADO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM HEGEL PARA A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Viviane Magalhães Pereira¹

Introdução

Este trabalho é resultado de minha pesquisa desenvolvida no ano de 2010, quando participei, pela primeira vez, do PROCAD PUCRS-UFC. Devido ao tema do projeto (*Sujeito e liberdade na filosofia moderna alemã*) e das minhas investigações em torno do conceito de experiência na obra *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), naquele período, decidi compreender a influência da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (1770-1831) sobre o conceito de experiência hermenêutica em Gadamer.

Este autor convida-nos a refletir, na sua obra principal, sobre a nossa experiência humana de mundo, para além daquela experiência do dado imposta pelas ciências empírico-analíticas do século XVII. Ele tenta defender, para tanto, que há uma experiência, cuja estrutura ontológica nos possibilita a tomada de consciência dos efeitos da história sobre nossa compreensão do mundo, do outro e de nós mesmos.

Tal experiência, em parte, já havia sido reconhecida por Hegel, mediante a descrição do movimento da consciência que reconhece a si mesma no ser-outro. Embora Gadamer tenha atentado para a contribuição da menção que Hegel fez ao caráter dialético e histórico da experiência, aquele filósofo aponta as limitações desse “conceito de experiência dialética da consciência”, uma vez que Hegel, ao tornar a dialética um saber concludente, que culmina no saber absoluto, retirou o que a dialética da experiência possui de mais fundamental: a abertura para novas experiências.

É no diálogo entre esses dois pensadores em torno do conceito supracitado que nos deteremos neste trabalho, para que possamos compreender em que sentido há uma experiência humana, reconhecida de maneira distinta por ambos os filósofos, que se difere e se distancia da experiência exigida pelo padrão metodológico de ciência. Trata-se, por um lado, de fazer uma introdução ao problema e, por outro, de mostrar a apropriação, a crítica e a interpretação de Gadamer sobre o conceito de experiência em Hegel.

¹ Bolsista CAPES 2010.02 e 2011.02. E-mail: vivianefilosofia@yahoo.com.br Doutoranda em Filosofia pelo PPG em Filosofia da PUCRS.

O Conceito de Experiência em Hegel

Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito*², descreveu o movimento da experiência da consciência, momento inicial ou apresentação de seu sistema filosófico, o qual pretendia abarcar o todo mediante o discurso, o que ficou por nós conhecido como seu *sistema da ciência*³. Esse movimento, narrado por Hegel, traçava a passagem necessária de uma figura da consciência a outra⁴, culminando no aparecimento de um saber que, ao mesmo tempo, fundava e justificava esse processo, o saber absoluto⁵. Tal filósofo, desse modo, legou à subjetividade, enquanto instância capaz de fazer tal exteriorização, uma espécie de “posto privilegiado de observação” e intitulou o estudo desse processo global, o qual se efetiva por meio do movimento do espírito, de “ciência da experiência que faz a consciência”⁶.

Até Hegel, a pressuposição desse movimento não havia sido pensada na Filosofia. No entanto, todos os filósofos, de alguma maneira, tentaram falar sobre ele quando procuraram um princípio que fosse a explicação do todo. E apesar dos princípios encontrados por tais filósofos terem se revelado insuficientes para a realização de tal projeto, eles foram precursores da teoria ou do movimento dialético que Hegel vai apresentar. A prova disso é que este autor conseguiu incluir no seu projeto muitos dos elementos da história da filosofia, compreendendo-os no movimento ascensional que será incorporado ao final no sistema acabado da experiência. Esta, segundo Hegel, realiza-se por meio do saber absoluto, que é quando se alcança supostamente aquilo que sempre foi a ambição de todos os filósofos: a identidade entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Há aqui uma espécie de ontologia, uma metafísica da subjetividade do espírito e não uma metafísica da substância. Portanto, a teoria de Hegel não é uma teoria que descreve o mundo, como ocorre, por exemplo, na metafísica

² Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª ed. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

³ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna do sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 35: “A *Fenomenologia* é a porta de acesso ao sistema de Hegel. [...] somente através dela poderemos compreender a passagem da perspectiva da consciência de um espírito finito ao saber absoluto, possibilitando a abertura para a compreensão da *Lógica* de Hegel, já que o saber absoluto [...] é, enquanto identidade de ser e pensar, também o ponto inicial da *Lógica*”.

⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 42: “[...] cada momento é necessário. [...] há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa”.

⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 36: “Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”.

⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 46. Hegel salienta na mesma página a centralidade do conceito de experiência: “A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si”.

anterior a Kant, que pressupunha a existência de uma realidade e fazia o esforço de descrever ou justificar de maneira mais adequada essa realidade sistêmica, ou mesmo na revolução iniciada por Kant, segundo a qual a subjetividade, ou a inteligibilidade contida nas formas *a priori* do conhecimento, passaria a organizar o real (idealismo transcendental)⁷. Nessas teorias, o real sempre tem uma condição de possibilidade e esta condição é justamente o que explica a questão do conhecimento, mas Hegel vai adiante, porque ele não quer uma teoria do conhecimento⁸. Mesmo que a subjetividade seja um tema na teoria do conhecimento, esta ainda é uma teoria finita, porque não consegue pensar nem Deus, nem a imortalidade, nem a liberdade.

Hegel incorpora ao seu sistema aquilo que Kant remeteu ao universo da *coisa-em-si*, aquilo que não pode ser objeto de conhecimento, mas apenas de pensamento e, com essa fenomenologia do espírito (idealismo dialético ou absoluto), ele pretende superar a teoria do conhecimento. Há, para esse pensador, uma efetividade que é aquela da qual se pretende dar conta por meio de uma possível teoria filosófica, teoria esta da qual o mundo não depende, já que ele “funciona” efetivamente sem ela.

A questão mesma do movimento da consciência surge quando o sujeito se confronta com o mundo objetivo, o mundo histórico, que não aparece ao sujeito nas formas acabadas das categorias do entendimento, mas que é formado mediante a sucessão de experiências que para a consciência são significativas. Não se trata aqui também da sequência de eventos empíricos, determinados por um tempo cronológico, mas do desdobramento de uma lógica imanente da fenomenologia, que tem seus momentos estabelecidos pelo tempo histórico e unidos pelo discurso dialético.

A sucessão desses momentos não se dá também de forma aleatória. Em síntese, a certeza que o sujeito tem de possuir a verdade do objeto (presença do sujeito no *aqui e agora* do mundo exterior; certeza sensível)⁹ acaba por tornar-se também objeto para o sujeito. O sujeito, ou a consciência-de-si como instauradora de sentido, passa a ser fenômeno para si mesmo. Há um

⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6ª ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

⁸ Vale atentarmos para a importância de se fazer uma diferenciação entre o idealismo transcendental de Kant e o idealismo absoluto de Hegel, momento imprescindível para a compreensão da problemática inicial posta pela *Fenomenologia do Espírito*; GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. 4ª ed. Trad. de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1994, p. 49: “[...] o começo da Fenomenologia não pode ser compreendido, em absoluto, sem olhar diretamente para a filosofia kantiana”.

⁹ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna do sistema de Hegel*, p. 38-39: “Estão cindidos sujeito e objeto, no entanto a consciência acredita que este é o verdadeiro caminho, pois nesta cisão reside a possibilidade de afirmar: ‘isto é um objeto’”.

retorno possibilitado a partir do ser-outro¹⁰, do ser do mundo sensível e do mundo da percepção, mas que agora é suprimido, ou melhor, é suprassumido, para que a consciência constitua a identidade concreta consigo mesma. Tal consciência, agora, ao negar a independência do objeto, vê-se guiada não pelo objeto, que “só vale como superfície”¹¹, mas pelo *desejo*. Aqui a consciência é individualidade pura, ela lança-se à vida e encontra sua limitação justamente por seguir a essa lógica infinita da saciabilidade, negando a razão e, consequentemente, a si mesma¹².

Nesse sentido, faz-se necessário que a consciência-de-si alcance uma nova consciência-de-si, substituindo essa verdade do “mundo animal” por uma “verdade do mundo humano”, passando de uma “verdade da natureza” para a “verdade da história”¹³. A *dialética do desejo* deve encontrar sua verdade, assim, na *dialética do reconhecimento*; reconhecimento de si no horizonte de seu mundo humano, que é o desapontar da consideração das suas experiências mais significativas. Este é o caminho que prepara a consciência para a experiência do que é o espírito, para a unidade entre as diversas consciências-de-si que são para si, para o mundo dos sujeitos¹⁴. Segundo Lima Vaz:

Trata-se de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na “duplicação” da consciência-de-si em si mesma – ou no seu situar-se em face da outra consciência-de-si – o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo é um decisivo “ponto de inflexão” na descrição das experiências que assinalam o caminho do homem ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico¹⁵.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 39: “O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber *em sua universalidade*”.

¹¹ Idem, p. 249.

¹² LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna do sistema de Hegel*, p. 50: “A consciência busca no outro sempre a si mesma. Querendo mostrar que em seu para-si é radicalmente autônoma, a consciência iniciará a destruição e aniquilamento de todos os seus objetos. A consciência [...] desejará ampliar tal para-si singular à totalidade do mundo”.

¹³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “A significação da Fenomenologia do Espírito”. In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 21.

¹⁴ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna do sistema de Hegel*, p. 51: “[...] o espírito é a unidade da universalidade do em-si de todas as consciências e da singularidade do para-si de cada uma delas”.

¹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “A significação da Fenomenologia do Espírito”, p. 23.

Hegel descreve, assim, na sua *Fenomenologia do Espírito*, a luta da consciência pelo reconhecimento de si mesma, enquanto portadora de um propósito da história, que é marcado pela racionalidade, pela sociedade que segue em busca de um consenso universal. Conforme o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, o que torna a filosofia do espírito de Hegel importante para o problema hermenêutico é justamente o fato dela “oferecer uma mediação total da história e do presente”¹⁶. E foi na descrição da experiência da consciência na *Fenomenologia do Espírito* que essa mediação foi elaborada de forma elementar.

Quando a consciência (espírito na história) “faz” uma experiência, o que ela experimenta é a própria realidade (história)¹⁷. Porém, para que essa experiência se converta em um saber, para que um conteúdo seja aceito pela consciência como verdadeiro, o próprio homem deve estar nele, “ou mais precisamente, deve encontrar esse conteúdo em acordo e em unidade com a *certeza de si mesmo*”. O conceito da experiência quer dizer precisamente que esse acordo consigo mesmo começa a se instaurar”.

Opera-se aqui uma inversão. Em vez de se conhecer a partir de suas próprias estruturas categoriais, a consciência passa a reconhecer a si mesma no outro que lhe é estranho, ou seja, ela modifica o saber que ela possuía de si mesma ao se apropriar seja de uma “multiplicidade de conteúdos” já existentes ou de um novo saber.

Para Gadamer, “a descrição dialética hegeliana da experiência tem obviamente a sua parcela de acerto”, mas “não resta dúvida de que para Hegel o caminho da experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si”¹⁸, que é “ciência”, ou melhor, a certeza de si mesmo no saber.

Isso significa dizer que o padrão a partir do qual o movimento da experiência pode ser pensado em Hegel é o constante “saber a si mesmo” a partir do outro, mas só até que aquele alcance um saber absoluto¹⁹, uma “identidade absoluta entre consciência e objeto”. Além disso, como esse movimento vale também para a história, podemos ver porque a hermenêutica

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd.1), p. 351.

¹⁷ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p.86: “Para Hegel, a compreensão histórica não é simplesmente reconstrução do passado, mas integração dialética e especulativa com o presente em um processo de mediação que não é fruto da reflexão externa, mas é o movimento mesmo da verdade, efetuando-se na história”.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 361.

¹⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 318: “Hegel quer mostrar que o Eu puro é espírito, sendo, ao mesmo tempo, consciência e autoconsciência. Nesse sentido, ele [...] é autoconsciência do pensamento que se pensa a partir da diferença de si mesmo”.

de Gadamer não pôde se valer da ideia de Hegel de que “a história estaria absorvida na autoconsciência absoluta da Filosofia”²⁰.

Para Gadamer, “a própria experiência jamais pode ser ciência”, pois, como Hegel mesmo percebeu, ela é, desde o princípio, superação e conservação. Converter todo o conteúdo da experiência em subjetividade certamente não era o objetivo de Gadamer²¹. O conceito de experiência do modo como foi pensado por Hegel revela o desejo da sua filosofia do “conhecer absolutamente”, desejo esse que, por um lado, não se limita a uma exatidão metódica, mas que, por outro, retira, com o fechamento do seu sistema com o saber absoluto, o que a dialética da experiência possui de mais fundamental: a abertura para novas experiências²².

O Conceito de Experiência em Gadamer

Enquanto Hegel queria converter toda a substancialidade em subjetividade, Gadamer faz o movimento inverso. Ele tenta mostrar que em toda subjetividade há uma substancialidade que a determina, que a faz finita, que são os preconceitos²³, a tradição²⁴, a historicidade²⁵, a finitude²⁶, etc., isto

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 361.

²¹ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p. 295: “A experiência hermenêutica não é hegeliana – embora passe por ela e retome aspectos de sua pretensão de correção da filosofia da reflexão; pois com ela não se trata mais de apreender a ‘essência’ da experiência dialeticamente, mas de pensar e apreender a própria dialética a partir da ‘essência’ da experiência hermenêutica”.

²² O sistema hegeliano sofreu amplas críticas justamente por “interromper”, com o saber absoluto, a abertura propiciada pelo movimento dialético. O próprio Hegel foi um severo crítico daquelas teorias que apresentam a proposta de um conhecimento pronto e acabado. Nas suas palavras: “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixa-lo tal como está” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 43).

²³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 281: “Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser*”.

²⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 372: “O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento”.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. “O problema da história na filosofia alemã mais recente”. in: *Verdade e Método II: Complementos e índices*. 2ª ed. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 39: “Mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. Esse é o problema da historicidade, que afeta a filosofia”.

²⁶ Tal conceito remonta à filosofia de Martin Heidegger, quando este indica como uma das

é, as determinações culturais e históricas do mundo vivido. Com isso, Gadamer pensou “uma realidade capaz de pôr limites à onipotência da reflexão”²⁷.

Hegel supera a teoria do conhecimento na direção de uma filosofia do absoluto, ao passo que Gadamer supera a teoria do conhecimento na direção de uma compreensão da historicidade da cultura do mundo, do todo do conhecimento, que nunca se esgota num movimento completo, que sempre é um movimento (facticidade). Com Gadamer, portanto, a subjetividade é pensada a partir do ponto de vista da historicidade e isso significa dizer que ela deixa de ser o centro articulador da totalidade.

Esse tipo de crítica ao subjetivismo surgiu do seu reconhecimento de que os efeitos da história sobre a nossa compreensão nunca se dão de modo completo, mas estão constantemente se constituindo dentro de *horizontes*, limitados pela *situação* em que nos encontramos e por nossas expectativas. A partir do momento em que algumas questões do presente se põem frente à tradição, tendemos a deslocar o nosso horizonte para outra situação, ou melhor, o ampliamos, passamos a reconhecer uma verdade na tradição que vale para nós mesmos e aprendemos a ver para além do que está próximo. Compreender é sempre esse processo de *fusão de horizontes*, onde nossos preconceitos são constantemente postos à prova, dado que estão em tensão constante com a alteridade do outro²⁸.

Para Gadamer, há uma estrutura ontológica que possibilita a tomada de consciência dos efeitos da história sobre a nossa própria compreensão e essa estrutura é a estrutura da *experiência*²⁹. Por mais que este conceito seja constantemente remetido ao metodologismo epistemológico dominante, sendo-lhe retirada toda e qualquer menção à sua historicidade, Gadamer procura justamente com ele justificar a existência de algumas expressões humanas que nos distanciam do comportamento guiado pelo padrão metodológico da ciência³⁰. Podemos reconhecer as conclusões de sua obra principal exatamente naquilo que ele chama de experiência estética,

estruturas (*Existencial*) do modo de ser do homem (*Dasein*) o termo “estar-lançado” (*Geworfenheit*), o qual indica que o homem compreende a si mesmo e ao mundo dentro de conjuntos (histórico, factual, etc.) pré-determinados que independem de sua vontade (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*. 15ª ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 240-241).

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 348.

²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 311.

²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 352.

³⁰ GADAMER, Hans-Georg. “A história do conceito como filosofia”. In: *Verdade e Método II*, p. 98: “‘Experiência’ [...] não tem aqui aquele sentido dogmático do dado imediato. [...] Não se pode chamar de experiência como tal o ponto de partida dos sentidos e de seus dados. Também aprendemos a ver como os dados de nossos sentidos articulam-se cada vez em contextos interpretativos”.

experiência histórica e experiência da linguagem, as quais constituem de forma exemplar a própria experiência hermenêutica proposta na sua obra *Verdade e Método*.

Desde o empirismo moderno, a Filosofia buscou uma regularidade na experiência que servisse de modelo seguro às asserções acerca do homem e da realidade (conceitos), desacreditando uma experiência somente quando uma nova se lhe contrapunha. A questão é que, mesmo que de forma imperceptível, as experiências nunca são rigorosamente as mesmas e quando se trata da experiência da vida cotidiana, por exemplo, cada nova experiência representa a possibilidade de uma compreensão distinta sobre as coisas.

Não há como reconhecer a experiência numa universalidade prévia, mas é necessário constantemente confirmá-la mediante as observações individuais. Isso se dá porque a experiência possui um caráter peculiar sustentado na negatividade, um exemplo disso é o fato de com ela serem refutados os conceitos que antes tomávamos por verdadeiros. Ou seja, antes da experiência ser uma confirmação de experiências comuns, ela se caracteriza pela abertura (*Erschlossenheit*) a novas experiências.

Hegel já havia atentado para o caráter dialético da experiência na sua *Fenomenologia do Espírito*, como mencionamos anteriormente, e Gadamer reconheceu tal contribuição ao sustentar que:

Hegel [...] mostrou como faz suas experiências a consciência que quer admitir certeza de si mesma. O objeto da consciência é o em-si, mas o em-si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta. Assim, a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em-si do objeto é em-si “para nós”³¹.

Contudo, ao tornar a dialética um saber concludente, que acaba culminando na superação da própria experiência (saber absoluto), retira o que a dialética da experiência possui de mais fundamental: a abertura para novas experiências³². O homem que chamamos de “experiente” sabe que mais importante do que saber de tudo é estar preparado para novas experiências. A experiência é, assim, experiência da finitude humana e nega qualquer pretensão dogmática. Prender-se ao dogmatismo, negligenciando o saber que

³¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 360.

³² GADAMER, Hans-Georg. “Réplica à *Hermenêutica e crítica à ideologia*”. In: *Verdade e Método II*, p. 315: “Parece-me que meu ponto crítico frente a Hegel se mostra objetivamente quando emprego a descrição que Hegel faz do ‘conceito de experiência dialética da consciência’ a um sentido mais abrangente de experiência. A experiência perfeita não é perfeição do saber, mas abertura perfeita para uma nova experiência. Essa é a verdade que a reflexão hermenêutica reivindica frente ao conceito do saber absoluto”.

advém juntamente com a experiência do choque com o novo³³ e permitindo que pressupostos que estão em conflito com as situações concretas sejam mantidos, é uma atitude de quem não está disposto a aprender com as suas próprias experiências.

O homem experiente, portanto, é aquele que admite que algo, uma vez experimentado, não pode se repetir do mesmo modo e que, nesse sentido, nada retorna. O que há é uma constante permuta entre o presente e os efeitos do passado, isto é, a tradição que chega até nós sempre nos interpela de modo diferente como se fosse o nosso mais expressivo interlocutor.

Dado que participar da tradição é parte da nossa essência histórica³⁴, ninguém pode se poupar da experiência, mesmo daquelas experiências frustrantes. O conceito de experiência revela, assim, que “*aquele que pela reflexão se coloca fora da relação vital com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta*”³⁵ e retira do homem a liberdade do conhecer, limitando seu campo de visão àquilo que lhe está mais próximo. Desse modo, compreender o conceito de experiência se converte numa tarefa primordial dentro do pensamento de Gadamer. Essa é a condição fundamental para se compreender o conteúdo de verdade daquilo que mais se nos apresenta como real: a “tradição viva”.

Conclusão

Pudemos notar como o conceito de experiência na abordagem desses dois filósofos descreve um movimento que não pode ser mensurado, mas somente refletido mediante a observação do exercício constante que há entre o ser humano e o outro, quer seja o mundo, uma consciência contraposta, a sociedade, a cultura ou a tradição. É porque não é possível se fazer uma experiência duas vezes, que a nossa atenção deve se voltar para o processo de formação (*Bildung*) que dela decorre. Neste sentido, aquele que experimenta se torna consciente de sua experiência (suprassume a experiência anterior, nas palavras de Hegel, ou amplia seus horizontes, nas palavras de Gadamer), ou seja, algo é por ele convertido em experiência. “Compreendemos sempre de outro modo sem a garantia de chegar, necessariamente, ao patamar do científico, do inequívoco. [...] Trata-se de uma fenomenologia da experiência enquanto quebra constante de expectativas predeterminadas”³⁶.

³³ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 76: A limitação do método filosófico moderno “é separar conceito e experiência, pois parte da separação entre sujeito e objeto do conhecimento”.

³⁴ GADAMER, Hans-Georg. “O problema da história na filosofia alemã mais recente”. In: *Verdade e Método II*, p. 39: “Mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. Esse é o problema da historicidade, que afeta a filosofia”.

³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 366.

³⁶ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p. 86-87.

Gadamer, entretanto, nesta busca filosófica de reconhecer a relevância do conceito de experiência para se compreender as manifestações humanas, vai além de Hegel e tira da consciência a medida absoluta da experiência. Aquele quer trazer à reflexão o fato de que por trás de toda consciência há uma substancialidade que a determina. É um movimento onde a certeza do sujeito é constantemente posta em questão, em prol da aceitação do nosso diálogo incessante com a tradição por meio da linguagem, do reconhecimento dos efeitos da história sobre nós e, assim, do ir-e-vir contínuo da palavra ao conceito e do nosso conceito à palavra viva³⁷. Este é um círculo virtuoso, que sempre acrescenta algo novo à nossa experiência finita de mundo e, portanto, não tem um fim em que se enrede.

Apesar da contribuição inegável de Hegel, ele não estava interessado propriamente no conceito de experiência, como estava Gadamer, mas sim em uma filosofia que, por meio da dialética, consumir-se-ia no saber absoluto. Por isso, Gadamer reinterpretou o conceito de dialética de Hegel, mostrando que a natureza da dialética só é compreensível a partir da experiência e que ela não pode culminar em um saber absoluto, uma vez que tal saber “elimina a própria experiência e absolutiza a dialética como método”³⁸. O que está aqui presente é a experiência da finitude humana, da consciência de nossa limitação frente a toda e qualquer previsão e da necessidade do filosofar de retornar à sua íntima conexão com a vida. Algo que justifica a conveniência de se pensar uma filosofia que não tome como medida o padrão científico herdado do século XVII.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Heremênutica e dialética: Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *La dialectica de Hegel: Cinco ensayos hermenêuticos*. 4ª ed. Trad. de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7ª ed. Trad. de Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: Vozes, 2005.

³⁷ GADAMER, Hans-Georg. “Da palavra ao conceito”. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Heremênutica filosófica: Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 26: “[...] a heremênutica, enquanto filosofia, [...] é [...] um modo de mostrar que [...] em cada momento em que pomos nossa razão para trabalhar, não fazemos apenas ciência. Sem levar a falar os conceitos, sem uma língua comum, não podemos encontrar palavras que alcancem o outro. O caminho vai “da palavra ao conceito” – mas precisamos chegar do conceito à palavra, se quisermos alcançar o outro”.

³⁸ ROHDEN, Luiz. *Heremênutica filosófica*, p. 92.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 2ª ed. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd. 1).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª ed. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*. 15ª ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6ª ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna do sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

HEGEL E A AUTORIDADE DIVINA DO ESTADO HOBBESIANO

*Willam Gerson de Freitas*¹

Introdução

Em busca de ordenar a situação de guerra que foge ao controle dos homens, Hobbes enxerga no Estado uma perfeita constituição racional, cuja origem é a completa renúncia – do direito a todas as coisas – em nome de um completo ordenamento. No entanto, em favor desta ordem, os indivíduos geram um tipo de poder sobre eles próprios que não permite qualquer espécie de regulação. A distinção desse estupendo poder é que a eficácia de seu controle sobre o conflito, por intermédio das leis positivas e do poder de fazer cumpri-las, está intimamente ligada ao fato de necessariamente o soberano dever estar fora e acima de qualquer controle legal.

No capítulo que abre a segunda parte de *Leviatã*, Hobbes refere-se ao soberano criado pelos indivíduos mediante o contrato como *deus mortal*, ao qual cada súdito deve, abaixo do Deus imortal, a paz e defesa. A comparação do Estado com a divindade também é feita por ele na epístola dedicatória da obra *Do cidadão*, mais precisamente na mesma frase em que compara o homem com o lobo: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem”. Esse caráter divino do poder soberano tem o propósito de conceder tamanha autoridade tornando-o capaz de conformar a vontade de todos os indivíduos a uma só vontade, dando-lhe força suficiente para promover a paz interna e externa à República.

Como os homens, de uma maneira geral, naturalmente apreciam a liberdade e a precedência sobre outros, na ausência de um poder comum que mantenha a todos em respeito, uma condição de guerra se instaura devido às suas paixões naturais e à sua razão calculadora. O desejo de sair desta condição leva ao cálculo da necessidade de criar um poder visível apto a manter todos em respeito. Hobbes argumenta que a defesa solitária dos indivíduos, movidos por suas ações, seus julgamentos e seus apetites individuais, não os resguarda dos ataques dos outros, nem protege a multidão com relação a um inimigo comum.

¹ Bolsista CAPES 2010.01 e 2010.02. E-mail: willam.gerson@yahoo.com.br Mestre em Filosofia pela UFC, com dissertação intitulada “A trajetória agônica do homem hobbesiano”. Professor da Faculdade do Vale do Jaguaribe - FVJ.

Como as opiniões humanas são divergentes, conflitantes, há enormes possibilidades de dissensão e o poder de todos, diluído, mostra-se fraco. Por causa dos interesses particulares de cada um, mesmo quando não há inimigo comum, a tendência é que se destruam uns aos outros. Da mesma forma, a união temporária em facções, apenas em um período limitado de combate, é arriscada e incerta para garantir a segurança. Para o filósofo inglês, a maneira mais eficaz de superar tal situação é reduzir as diversas vontades em uma só vontade, concentrando a força e o poder antes espalhados entre os indivíduos em um homem, ou assembleia de homens. Com isso, se garante a segurança suficiente para que, através do próprio trabalho e graças aos frutos que a natureza dá, os indivíduos possam alimentar-se e viver satisfeitos.

Quando cada um, juntamente com os demais, cede e transfere o uso da espada individual, isto é, o direito de se autogovernar e decidir por si só o público e o privado, a um poder acima de todos, autorizando previamente todas as suas ações em prol da defesa comum, a multidão se une em uma só pessoa. Essa pessoa pode ser denominada de cidade (*civitas*), Estado, poder comum, riqueza comum (*commonwealth*), grande Leviatã, ou de uma forma mais reverente: *deus mortal*. Este poder, cuja característica marcante é a divindade, chamou a atenção de vários pensadores, dentre eles Hegel.

Diante disso, o propósito deste trabalho não é realizar uma pesquisa exaustiva de toda a crítica de Hegel a Hobbes, nem mesmo analisar a forma como o filósofo alemão se apropria do ou critica o contratualismo, sobretudo o de Hobbes. Todavia, a interpretação hegeliana pode lançar luz sobre a compreensão de um Estado que, como mostra Hegel, possui uma autoridade divina. Assim, pretende-se analisar o cerne da teoria política hobbesiana, centrada no poder absoluto soberano com caráter de divindade.

Göttliche Autorität des Regenten

Em suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel descreve Hobbes como um pensador excelente e famoso pela originalidade de suas concepções. Entretanto, tais elogios não o impedem de fazer críticas contundentes como, por exemplo, afirmar que não há na filosofia de Hobbes nada de especulativo, nada que possa chamar-se filosófico, e que as concepções dele são superficiais e empíricas, embora os fundamentos e as proposições que desenvolve sejam originais na medida em que se inspiram nas necessidades naturais do homem². Ademais, Hegel destaca a autoridade divina do Estado hobbesiano e que Hobbes teria preferido um regime monárquico e despótico no qual o rei exerce um poder sem limites.

² Pensador eminentemente político, Hobbes é alvo de críticos mais especulativos, não porque seus argumentos não tenham fundamento, mas porque parte de uma perspectiva filosófica empirista.

Da antropologia hobbesiana, Hegel ressalta que os homens têm a igualdade de matar os outros, ou seja, de exercer a violência extrema. A igualdade para Hobbes, diz o alemão, não se baseia na liberdade do espírito ou na dignidade e na autonomia dos homens, mas na igual precariedade de todos eles, em uma situação em que cada um se sente débil, e é assim, em relação aos outros. Para confirmar tal afirmação ele se vale do capítulo I da obra *Do cidadão*³, no qual Hobbes afirma, dentre outras coisas, que

se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem (*Do cidadão*, I, § 3, p. 29).

O filósofo alemão acrescenta que, no estado de natureza hobbesiano, todos sentem o impulso de dominar uns aos outros e todos têm razão de sentir temor dos demais. É um estado animal, no qual as opiniões, as religiões, os apetites, promovem discórdias e o mais forte triunfa e se opõe. O estado de natureza é, por essa razão, um estado de desconfiança de todos contra todos. Embora não seja um filósofo contratualista, Hegel concorda com Hobbes no seguinte sentido: se no estado de natureza prevalece o direito individual de cada um dominar os que não podem com ele competir, este não é um estado jurídico e, portanto, o homem deve sobrepor-se a ele (cf. ROSENFELD, 1998, p. 119). Por outro lado, discorda ao dizer que – embora se esforce por derivar a comunidade política e a natureza do poder político de princípios que se encontram dentro dos próprios indivíduos, e que estes reconhecem como próprios – Hobbes acaba defendendo a obediência passiva dos súditos e a autoridade divina do regente – *göttliche Autorität des Regenten* (HEGEL, 1986, p. 226).

Quanto a essa interpretação hegeliana, compete analisar, primeiro, a declaração de que o regente hobbesiano possui autoridade de tipo divina. Isso parece sugerir, em um primeiro momento, que Hegel pertence à tradição filosófica que aproxima a teoria de Hobbes do regime de Louis XIV – a quem é atribuída a famosa frase “*L’État c’est moi*” – na França seiscentista. Na verdade, é possível fazer diversas analogias entre a prática francesa e a teoria do filósofo inglês, mas há duas diferenças bastante significativas. A primeira delas é que a monarquia francesa era de direito divino. Em Hobbes, o direito divino dos reis não se constitui um fundamento jurídico para o poder. Na

³ Para facilitar a consulta aos textos de Hobbes, adotou-se a indicação das obras com os respectivos capítulos, parágrafos e páginas (por exemplo: *Do cidadão*, VI, § 4, p. 103).

monarquia francesa, o direito ao poder era proveniente de Deus, se transmitia pelo sangue na família real e, em consequência, o monarca sofria duas limitações de ação: não podia alterar a sucessão ao trono, nem alienar o patrimônio régio. Hobbes tanto permite explicitamente a alteração da sucessão do trono, como considera inúteis as proibições ao rei de dissipar o poder real, porque implicaria a submissão da autoridade, que deve ser absoluta, a uma tutela que a enfraqueceria.

A teoria da soberania hobbesiana também difere, em aspectos importantes, do pensamento de Jean Bodin, para quem uma monarquia forte era o único meio para restaurar a unidade e a paz política e o príncipe é figura enviada pela Providência. É bem verdade que há diversos pontos em comum entre Bodin e Hobbes. Ambos consideram abomináveis a confusão e o tumulto, rejeitam que os súditos se armem contra seus príncipes a pretexto de acusá-lo de tirania, ainda que este aja com impiedade, e admitem que o objetivo fundamental do governo é garantir a ordem mais do que a liberdade. Para o teórico francês, apenas ao Deus imortal cabe julgar a absoluta autoridade do Estado. Em *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner considera que, em Bodin, estão deitados os alicerces para que logo em seguida Hobbes conceba seu grande Leviatã como um deus mortal a quem, depois do Deus imortal, os indivíduos devem sua paz e defesa (SKINNER, 1996, p. 559).

Nessa perspectiva, se pode perceber que Hegel acerta em cheio ao descrever o soberano hobbesiano como portador de uma *göttliche Autorität*. Ele não enxerga Hobbes como defensor do direito divino do governante, mas enfatiza o caráter absoluto da autoridade soberana, seu poder acima de qualquer poder, do que se infere seu caráter divino. Em *Filosofia política & natureza humana*, Rosenfield mostra como, ao utilizar o *livro de Jó* como ilustração de seu pensamento, e as figuras do behemoth e do leviatã, Hobbes contrapõe ao extremo desregramento da guerra um poder com extrema força. Quando Deus intervém no diálogo do personagem principal do livro bíblico com seus interlocutores é para impressionar com uma exibição imponente de sua suprema potência, e não para responder a Jó notando seu caráter essencialmente justo (cf. ROSENFELD, 1990, p. 39). O foco hobbesiano se concentra na onipotência de Deus:

Deus mesmo, por sua própria voz, resolveu a dificuldade no caso de Jó, e confirmou seu direito com argumentos que buscou, não no pecado de Jó, mas em seu poder divino. Pois Jó e seus amigos haviam debatido muito entre si, e eles o consideravam necessariamente culpado, por o verem punido; e ele repelia sua acusação, com argumentos que extraía de sua inocência. Mas Deus, depois de ouvir a ambas as partes, rejeita a queixa de Jó,

não o condenando por injustiça ou por algum pecado, mas simplesmente manifestando seu próprio poder (*Do cidadão*, XV, § 6, p. 243).

Como observa Tönnies, um dos principais pilares da teologia hobbesiana é que “o direito de Deus procede de seu irresistível poder; e a obrigação dos homens, que reconhecem esse poder, de sua debilidade” (TÖNNIES, 1988, p. 302). Escrito semelhante ao encontrado em *Do cidadão* (que equivale ao seu capítulo XV) se pode ler no capítulo XXXI de *Leviatã*, no qual se encontra o trecho supracitado. Ambos tratam do *Reino de Deus por natureza*. Antes, porém, de versar sobre o livro de Jó, Hobbes destaca que o direito de soberania de Deus deriva de sua onipotência:

Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente pela sua excelência de poder; e por consequência é por aquele poder que o reino sobre os homens, e o direito de afligir os homens a seu bel-prazer, pertence naturalmente a Deus Todo-poderoso, não como criador e conessor de graças, mas como onipotente. E muito embora o castigo seja devido apenas ao pecado – porque por essa palavra se entende sofrimento pelo pecado – o direito de fazer sofrer nem sempre resulta dos pecados dos homens, mas do poder de Deus (*Leviatã*, XXXI, p. 302).

Para Rosenfield, a centralidade da onipotência divina consiste em uma prova *política* da existência de Deus, que se faz pela identificação entre a autoridade absoluta do poder soberano de Deus, poder de decisão irrestrito por si mesmo, e a determinação essencial do Estado. Sendo assim, Hobbes teria desenvolvido uma teologia política que tem o poder de Deus como o meio mais legítimo e adequado para governar os homens, cujo complemento essencial está na razão calculadora estatal que determina o regramento incondicionado do todo. A figura do monstro leviatã se impõe por sua aterradora presença, e é assim que Deus mostra sua onipotência no livro veterotestamentário. Da mesma forma que a adesão dos homens a Deus funda-se exclusivamente em seu “irresistível poder”, os indivíduos aderem ao Estado em busca da proteção proporcionada por sua soberania incondicional. O âmbito do político nasce, portanto, de um novo tipo de “legalidade”, o da força daquele que institui as leis:

O direito de causar aflição, direito este ilimitado em Deus, não deriva de uma relação necessária entre o castigo e o mal causado. Ao contrário, a não-necessidade desta relação de ordem moral é o reverso de uma outra necessidade, a que estabelece a relação de sujeição obrigatória dos súditos ao senhor, constitutiva de um pacto logicamente atemporal de uma instituição estatal

com seus membros. O poder é quem decide o que é ou não necessário (ROSENFELD, 1990, p. 43).

Por essa razão, o Estado necessita ter uma força extrema para que se concretize sua eficácia diante de todos aqueles que decidam lograr seu próximo ao desobedecer às leis (*Do cidadão*, V, § 1, p. 91).

Hobbes e a Monarquia

Hegel afirma que o Estado legal hobbesiano consiste em submeter as vontades particulares, dispersas e conflitantes, à vontade geral, mas contesta que esta seja a vontade de todos. Como mostra Rosenfield (1998), para Hegel, o que vigora na tese hobbesiana é a vontade do monarca, que não é responsável ante os indivíduos, e sua vontade dirige-se precisamente contra a vontade privada de todos os súditos, que devem obedecer irrestritamente. Ao mesmo tempo em que Hobbes tenta derivar seu pensamento de determinações gerais, defende a arbitrariedade absoluta do poder real, com a lei e a religião positiva submetida a este poder. Hobbes teria identificado a vontade soberana com a vontade do monarca, entendido como um déspota, alguém que governa por uma vontade arbitrária diante da obediência passiva dos súditos.

Convém destacar que Hegel considera como fato indiscutível a opção de Hobbes pela monarquia. Certamente, é notória a preferência hobbesiana pela monarquia e sua rejeição da democracia⁴. Em uma passagem do ensaio introdutório de sua tradução da obra de Tucídides, Hobbes elogia o fato de que a democracia era o regime que menos agradava o historiador grego:

Sobre sua opinião concernente ao governo da República, é evidente que ele prefere a democracia. E em diversas ocasiões ele percebe a emulação e a ânsia dos demagogos por reputação e glória, causando o embate entre cada um dos outros conselhos, o prejuízo do público e a inconsistência das resoluções, por causa da diversidade de seus fins e do poder da retórica dos oradores (*Of the life and history of Thucydides*, p. XVI).

Tal forma de governo também é a que mais desagradava Hobbes. Ele deposita suas esperanças na instituição de um poder centralizado e eficaz. Conforme Strauss, o tom de toda sua introdução à tradução da *História da Guerra do Peloponeso* atesta que ele adota o ponto de vista de Tucídides. Isso mostra que, desde o início, Hobbes é um decidido defensor da monarquia e um decidido opositor da democracia, opinião que manteve durante toda a sua vida. A primazia que dá Hobbes à monarquia se vê claramente nos textos que marcam o início e o final de sua reflexão política, que são, na verdade, duas

⁴ O regime democrático que Hobbes tem em mente, e que rejeita, é a democracia direta tal qual a exercida pelos gregos, e não o modelo democrático representativo que vigora hodiernamente.

obras do historiador Hobbes: a tradução da obra de Tucídides e *Behemoth*. Por outro lado, ainda que não tenha modificado sua relação com a monarquia, ele mudou sua concepção do que significa o termo *monarquia*.

Strauss (1963, p. 66) mostra que, ao pactuarem, os indivíduos substituiriam voluntariamente o medo mútuo compulsivo pelo medo novamente compulsivo de um terceiro poder, substituindo um perigo imensurável, infinito e inevitável infligido por inimigos dispersos por um perigo mensurável, limitado e evitável, que atingiria apenas os transgressores das leis dos tribunais. E, embora distinguisse originalmente poder legítimo e poder usurpado, em sua teoria final Hobbes defende que todo governo é legítimo. A usurpação não traz prejuízo à legitimidade. É em *Leviatã* que o Estado hobbesiano atinge o ápice de seu caráter soberano absoluto, ainda que, nas demais obras políticas, Hobbes também tenha rejeitado a opinião de que o soberano deveria submeter-se às leis civis, e mesmo que poderia ser chamado a prestar contas aos súditos sob certas condições. Mesmo as leis de natureza, que são ordenamentos divinos, tornam-se imperiosas somente com base na ordem soberana e a prestação de conta do Estado se dá apenas perante Deus. Infringindo a lei de natureza o soberano não comete injúria contra os súditos, e por isso mesmo não pode ser julgado por eles.

Como explica Ribeiro (1978), a definição dada por Hobbes de qual o melhor regime político sai do campo da dedução racional que culmina em uma conclusão definitiva e entra na esfera não do ideal, mas do preferível. Hobbes admite, nesse caso específico, a multiplicidade, partindo para uma comparação que leva em conta a história e não operando pelo encadeamento do raciocínio geométrico. Contudo, o grau de abstração exigido por sua análise filosófica o leva a ter que admitir a democracia como regime possível para superar a guerra civil, mesmo que seus escritos sejam sempre decifrados como monarquistas, que como se viu aqui é o caso da interpretação de Hegel.

A própria noção de contrato impede que se exclua a democracia, porque parte do pressuposto da igualdade inicial entre os homens. Como o propósito e a finalidade do Estado é o bem do cidadão que o cria, a democracia tem de estar na origem como forma primeira de governo: “A democracia é o instante de origem, em que se resolve a questão fundamental da instauração do poder supremo mas ainda nada se estatuiu sobre o seu exercício” (RIBEIRO, 1978, p. 38). Como as decisões que instituem o Estado são para salvaguardar a paz, o poder estatal deriva do comum acordo, prevendo a indivisibilidade da soberania independentemente da forma de governo. O que deve prevalecer é a união dos muitos homens, e não a simples concórdia (*Leviatã*, XVII, p. 147).

Mas, após o estabelecimento do poder soberano, deve haver condições para que sejam impedidas quaisquer possibilidades de tudo degradingolar em estado de guerra. Por essa razão, o poder instituído deve ser supremo, e o

medo da espada soberana deve ser o instrumento que garante a estabilidade da República perante os homens vangloriosos. É partindo da perspectiva de um retorno à guerra que se dá a escolha do melhor regime. O regime mais adequado e potente para a promoção da paz tem de impossibilitar a sedição. Somente uma autoridade cuja força é suprema, portanto, pode garantir a eficácia, e é por isso que o regime democrático é preterido com relação ao monárquico.

Para que seja soberano, o Estado deve ser livre de tudo e o súdito deve obedecer a tudo que o for ordenado por ele. Como o soberano não está sujeito às leis que promulga, em uma democracia os indivíduos seriam súditos e co-soberanos ao mesmo tempo. É contraditório dizer que os indivíduos estão completamente submetidos ao poder soberano ao mesmo tempo em que se afirma que nenhuma lei os pode atingir. Por essa razão, o regente é o único cujo corpo físico coincide com a realidade do poder, podendo impedir que a multiplicidade de discursos e opiniões dos vários indivíduos organizados em facções aflija a República.

A escolha de Hobbes pela monarquia não é feita sem discernimento. O que coloca o regime monárquico como a melhor escolha é a garantia de unidade e continuidade do poder. O mais importante é que o corpo político, cuja soberania é a alma, seja unitário e sem falha, podendo pertencer a um indivíduo ou uma assembleia. O soberano, caso seja apenas um monarca, impossibilita a dispersão do poder, causa da violência desregrada, cujo exemplo maior é a guerra civil como situação limite do jogo de interesses.

O soberano, preferencialmente um rei, é mais que um governante, ele representa a vontade de todos os súditos e, por isso, a unanimidade é necessária para a instituição deste poder. Cada um se reconhece como autor de todas as ações do Estado, portador da pessoa dos contratantes. Nenhum súdito poderá reclamar daquele que personifica a vontade de todos, ou mesmo acusá-lo, sem acusar a si mesmo e se queixar de si mesmo. Assim, o direito de veto, a possibilidade de confrontar as decisões do Estado, certamente causa obstáculos ao bom funcionamento das prerrogativas soberanas. Chegando a este ponto se compreende mais claramente o porquê de Hobbes levar ao extremo a soberania e aclamar o Estado como poderoso *mortal god*, cuja autoridade de caráter divino, como corretamente observou Hegel, é condição *sine qua non* para eliminar o estado de guerra entre os homens.

Conclusão

A importância de Hegel para a história da filosofia é indiscutível e, em suas *Lições*, demonstra profundo conhecimento da tradição filosófica. No caso específico de Hobbes, pode-se observar que o pensador alemão apresenta uma interpretação precisa de elementos significativos de *Leviatã* e *Do Cidadão*. Entretanto, ele vai além, e se utiliza, como todo grande filósofo,

dos escritos hobbesianos para deixar já delineados pontos importantes de seu próprio pensamento original. Como o escopo do recorte da pesquisa aqui apresentada – que em sua completude é apresentada como dissertação – é aclarar melhor o entendimento acerca da teoria política de Hobbes, não se pôde explorar em toda sua riqueza os escritos do filósofo alemão. Mesmo assim, foi possível examinar o caráter do poder político pensado por Hobbes. Além disso, observar a situação dos indivíduos diante de um poder soberano que necessita possuir uma autoridade divina e que, por isso mesmo, coloca em vulnerabilidade a vida dos indivíduos contratantes – razão de ser da criação da própria soberania.

Referências Bibliográficas

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Tradução de C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. *A teoria das formas de governo*. 4ª ed. Brasília: Ed. UNB, 1997.

FREITAS, W. G. Hobbes: poder temporal e espiritual do Estado. In: *Kínesis*. Marília, v. 2, n. 4, p. 272-284, 2010.

_____. Hobbes: gládio soberano e fundamentação jurídica do pacto. In: *Intuitio*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 173-185, 2010.

_____. A ciência moderna como elo entre a antropologia e a filosofia política de Hobbes. In: *Argumentos*. Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 70-77, 2009.

HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. vol. 20. In: *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HOBBS. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. English edition: *Leviathan*. Edited with an introduction by C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Introdução de D. L. Rosenfield. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

_____. *Behemoth, ou o Longo Parlamento*. Tradução de E. Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução de R. J. Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (Humanitas).

_____. *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. *A natureza humana*. Tradução, introdução e notas de J. A. Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional/ casa da Moeda. English edition: *Human nature*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

- OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2006.
- RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo: Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaaios, 42).
- ROSENFELD, D. L. Introdução ao *De Cive*. In: HOBBS. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993 (Clássicos do Pensamento Político).
- _____. *Lições de filosofia política: o estatal, o público e o privado*. Porto Alegre: L&PM, 1996.
- _____. *Filosofia política e natureza humana*. Uma introdução à filosofia política. Porto Alegre: L&PM, 1990.
- _____. Relação de Hegel a Hobbes. In: *Filosofia política*, Porto Alegre, v. 3, n. nova série, p. 115-142, 1998.
- SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de V. Ribeiro. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- _____. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução de R. Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (UNESP/Cambridge).
- _____. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de M. Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- _____. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- TÖNNIES, F. *Hobbes: vida y doctrina*. Versión española de E. Imaz. Madrid: Alianza, 1988.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 3ª edição. Tradução do original grego de M. G. Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

SOBRE A FILOSOFIA MODERNA ALEMÃ

BENEDICTUS DE SPINOZA

ONTOLOGIA NA FILOSOFIA DE SPINOZA E SEUS ECOS PARA O PENSAMENTO ALEMÃO

Alex Pinheiro Lima¹

Resumo: O presente trabalho versa sobre a ontologia presente no primeiro livro da *Ética – demonstrada segunda a ordem geométrica* de Benedictus de Spinoza (1632-1677), assim como sobre seus ecos no pensamento alemão dos séculos XVIII e XIX. A *Ética* de Spinoza é dividida em cinco partes distintas. Destas cinco partes, a primeira – *De Deus* –, foi a mais explorada pelo pensamento alemão, por causa da polêmica que surgiu às vésperas da morte de Gotthold Ephraim Lessing, que revela secretamente a sua ligação ao spinozismo. Esta revelação choca seu aluno e gera uma série de correspondências publicadas por Jacobi com o título de *Cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Spinoza*. Desta discussão participaram ainda, direta ou indiretamente, filósofos, teólogos e literatos. As correspondências publicadas por Jacobi produzem um debate, na Alemanha, que ficou conhecido como *Pantheismusstreit*, ou querela panteísta. A partir de então, a maioria dos pensadores envolvidos no *Aufklärung* alemão se viram obrigados a se posicionar contra ou a favor do pensamento de Spinoza. Para clarificar estas questões nos deteremos na ontologia de Spinoza e nos seus efeitos para a tradição de pensamento aqui exposto.

Palavras-chave: Ontologia, Spinoza, Panteísmo.

A ontologia de Spinoza: *Ethica, pars prima*

Na primeira parte da *Ética*, livro publicado só depois de sua morte, nós encontramos as bases que irão sustentar toda a filosofia de Spinoza. Sua intenção nesta parte parece simples: demonstrar que existe apenas uma substância (*substantia*) em toda a realidade, as demais sendo atributos ou modificações (*modum*) desta substância. Spinoza ficou vulgarmente mais conhecido pelas ideias defendidas nesta primeira parte, nossos manuais o descrevem como filósofo panteísta. Todavia, é preciso de reserva ao utilizar tal descrição, pois se sua ontologia defende a ideia de que Deus é a própria Natureza, produtividade e autoprodução, estando, portanto, presente em todas as coisas (das palavras gregas *pan* = tudo e *theos* = Deus), não podemos afirmar que existe qualquer forma de culto em seu pensamento, assim como

¹ Bolsista CAPES 2011.01. E-mail: poetaum@hotmail.com Mestrando em filosofia - Universidade Federal do Ceará.

não existe religião. Por isso, só de forma restrita se pode falar que seu pensamento é panteísta.

Sua *Ética* é demonstrada segundo a ordem geométrica, como seu título indica, e foi inspirada nos *Elementos* de Euclides². Os seus cinco livros são precedidos de prefácios, definições e axiomas, que sustentam a ordem das proposições com suas demonstrações, escólios, corolários, lemas e postulados. Vê-se logo à primeira vista que abrimos um livro diferente dos demais pela forma, mais próxima dos livros matemáticos.

As definições da primeira parte do livro indicam aquilo que o filósofo entende por causa, coisa finita, substância, atributo, modo, Deus, coisa livre e eternidade. O método de definir os conceitos que serão trabalhados é similar ao das ciências, e se denomina axiomático dedutivo, pois dado os axiomas e definições pode-se deduzir todo o resto. Os axiomas são verdades que não precisam de demonstração, ou seja, são por si mesmos demonstrados. Os axiomas do primeiro livro tratam da existência em si e por outro, como se segue causa e efeito, ideia verdadeira, coisa existente e inexistente. São, assim como as definições, de suma importância para a ordem de exposição, que se iniciará com as proposições.

As sete primeiras proposições da primeira parte demonstram a unidade substancial. A exposição é lógica, se filia em seu início ao axioma 1 e as definições de substância e modo, fundam a existência do real, afirmando que: “*tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa*”. Por consequência, não existe terceira instância, o lugar de todas as coisas encontra-se fixado, logo tudo ou é substância ou modo da substância, que é única, mas que se expressa de infinitas maneiras. Como aquilo que existe em si mesmo, a substância é o ser que causa ontologicamente toda a realidade. Ela é constituída de atributos, que fazem parte da sua essência, e modos, que devem ser entendidos como suas afecções, e que existem por ela e só por ela são concebidos.

De acordo com a demonstração da proposição 5, se existissem duas ou mais substâncias, como afirmam Aristóteles e Descartes,

elas deveriam distinguir-se entre si pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções. Se elas se distinguíssem apenas pela diferença dos atributos, é de se admitir, então, que não existe senão uma única substância de mesmo atributo. Se elas se distinguíssem, entretanto, pela diferença das afecções, como uma substância é, por

² O Livro aqui referido é *Os Elementos*, tratado matemático e geométrico do ano 300 a.C., escrito pelo matemático grego Euclides. Certamente serviu de inspiração, pela sua forma, para que Spinoza compose sua *Ética*. Se Descartes faz reserva em se utilizar deste método de exposição porque a sua filosofia é analítica, Spinoza, por outro lado, escreve toda sua *Ética* de acordo com este método, pois sua filosofia é de caráter sintético.

natureza, primeira, relativamente às suas afecções, se elas forem deixadas de lado e ela for considerada em si mesma, isto é, verdadeiramente, então não se poderá concebê-la como sendo distinta de outra, isto é, não podem existir várias substâncias, mas tão somente uma única substância.

Da unidade substancial, tal como fora pensada antes por Plotino e Giordano Bruno, mas com pressupostos e consequências distintas, passa-se a demonstração de sua infinidade pela proposição 8, que afirma ser toda substância necessariamente infinita. Sua demonstração apresenta-se como se segue: se existe uma substância, ela pertencerá à existência sem limitação, que é o mesmo que dizer de forma infinita, já que o próprio conceito de limitação implica a existência de outro ser que limite. Logo, sua existência, por ser única, só poderá ser entendida como ilimitada ou infinita, pois não se pode admitir nenhuma negação em seu ser. Consequentemente, não se pode confundir a natureza da substância, que será identificada com Deus, com a natureza dos outros seres singulares, simplesmente porque Deus é infinito e ilimitado, enquanto estes outros seres serão finitos e limitados uns pelos outros. Mais grave ainda seria atribuir afetos humanos a Deus, antropomorfizando-o, como fazem as religiões em geral, por pura ignorância.

Para o filósofo, “*a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida*”³. É por isso que “*nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos*”⁴. Pois, “*para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela exista*”⁵. Essa causa “*deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente ou deve existir fora dela*”⁶. Assim, a definição de substância, ou seja, “*aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido*”, explica verdadeiramente a natureza da substância por todos estes motivos.

Deus, como o ser que mais realidade tem, só pode ser constituído de infinitos atributos, mesmo que nós só possamos conhecer dois. Por sua vez, cada um deles deve ser concebido por si mesmo. Distintos entre si, mas não entes diferentes, outras substâncias⁷, pois que a inteligibilidade dos atributos encontra-se em Deus. Tal foi o erro de Descartes para Spinoza, ou seja, pensar os diferentes atributos como se fossem substâncias. Pensando desta forma, aprofundou ainda mais as dualidades entre corpo e alma que encontramos em Platão e nos Escolásticos, a tal ponto que teve que remeter a fonte de ligação entre estas duas substâncias, no homem, a glândula pineal,

³ EI, P. 8, escólio 2.

⁴ Idem.

⁵ Ibidem.

⁶ Idem.

⁷ EI, P. 9 e 10.

movida pelos espíritos animais, esta “hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas”⁸.

O conceito de Deus, em Spinoza, trata-se de uma afirmação absoluta da existência, o próprio pulsar da vida, a teia da existência, a causa de todas as coisas ou a nervura do real, como indica Marilena Chauí no seu livro. Se o prova na proposição 11, como mostraremos a seguir, de 4 formas diferentes, é para que não reste qualquer razão de dúvida. (1) Ele existe de forma necessária, pois sua essência implica existência, assim como da essência do triângulo segue-se que a soma dos seus três ângulos seja igual a dois retos. (2) Para cada coisa que existe devemos indicar a razão da sua existência, que se encontra na própria natureza da coisa ou fora dela. Por conseguinte, da própria natureza de Deus encontramos a causa da sua existência, e como não existe razão ou causa que impeça a sua existência, devemos concluir que ele existe necessariamente. (3) Todos sabem que poder existir é potência, “se o que agora existe necessariamente não consiste senão de entes finitos, então estes entes são mais potentes do que um ente absolutamente infinito”. O que implica contradição, logo Deus existe necessariamente. (4) Se poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade uma coisa possuir, tanto mais terá forças para existir por si mesma. Deus, como ser que tem uma potência absoluta e infinita de existir, existe de forma absoluta.

Com isso, chegamos às proposições 12, 13 e 14, nas quais Spinoza fala da contradição que seria assumir a divisibilidade substancial. Ele fala que, se a dividíssemos, existiriam duas ou mais coisas infinitas e causa de si, o que implica um absurdo. A substância só pode ser infinita, o finito sendo somente uma forma de participação. Por isso, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”⁹. Com isso, pode-se afirmar que “*tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido*”¹⁰.

Estas verdades são implicadas diretamente do axioma 1 e demonstram, mais uma vez, a diferença entre Spinoza, Descartes e toda uma tradição religiosa, tanto cristã quanto judaica. No escólio da proposição 15, o filósofo desliga-se uma vez mais do pensamento que entende Deus como imagem do homem. Como racionalista, ele pensa numa superação do conhecimento inadequado de Deus, pois este abre espaço para as superstições que geram doutrinas de submissão e dominação, impossibilitando o livre pensamento ou a liberdade de filosofar, que no contexto da sociedade se transforma em tirania e dominação. O filósofo fala que “*sem Deus, nada pode existir nem ser concebido*”¹¹, asserção que poderia ser retirada dos livros sagrados. Mas, para

⁸ EV, prefácio.

⁹ EI, P. 14.

¹⁰ EI, P. 15.

¹¹ EI, P. 15.

ele, Deus não pode ser concebido à semelhança dos homens, ou seja, constituído de corpo e mente e estar sujeito a paixões. Como veremos mais à frente, esta forma de compreender o divino se relaciona ao conhecimento por imagens, ou imaginação, e revelam Deus de forma extremamente confusa.

Deus não pode ser corpóreo, pois por corpo se entende certa quantidade que tem comprimento, largura e profundidade. Não se pode definir desta forma um ser absolutamente infinito. Mas, o fato de não ser corpóreo não implica que a extensão não faça parte da sua essência, constituindo um de seus atributos. É o que será demonstrado ao longo da proposição 15. A extensão, enquanto substância corpórea, é distinta do corpo por ser única e indivisível, e por só poder ser concebida pelo intelecto. Pois, como fala Spinoza, a matéria é a mesma em todo lugar, “*nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras*”¹². Verdade inconcebível para as doutrinas religiosas que têm a ideia de que Deus, como ser perfeito, não pode ser constituído de matéria, porque desta advém todas as imperfeições e defeitos, assim o perecimento que pertence a finitude.

Spinoza entende Deus de forma muito distinta. Se a sua ética e a sua política são diferentes das éticas e políticas tradicionais, é porque sua base ontológica é também diferente. Deus, como causa imanente, causa primeira, causa por si mesmo e causa eficiente, é a própria realidade em movimento, a Natureza em infinita e eterna produção. Como substância que perpassa toda a realidade, Deus só pode ser entendido abstratamente, por um esforço da razão. Por conseguinte, a distinção das coisas só pode se dar modalmente. O exemplo da água, que o filósofo utiliza no final da proposição 15, esclarece bem essa ideia de unidade.

Concebemos que a água, enquanto água, se divida, e que suas partes se separem umas das outras, mas não enquanto substância corpórea, pois, enquanto tal, ela não se separa nem se divide.

Os elementos essenciais que constituem todas as coisas corpóreas fazem parte da Extensão, assim como os elementos que constituem as ideias fazem parte do Pensamento, seguindo-se da mesma forma todos os entes que existem na realidade, ou seja, cada ser segue-se necessariamente de algum atributo divino, quer o conheçamos ou não. Todos fazem parte de Deus, enquanto Ele é afetado de diferentes e infinitas maneiras, de acordo com sua necessidade.

Com isso, Spinoza pode afirmar que infinitas coisas se seguem “*exclusivamente, de maneira absoluta, da necessidade da natureza divina*”¹³.

¹² EI, P. 15, escólio.

¹³ EI, P. 17, demonstração.

Nada podendo existir nem ser concebido sem Deus, ou seja, fora de suas leis eternas e imutáveis. E como nada existe fora de Deus, nenhuma coisa pode coagi-lo a agir, por isso, ele opera com liberdade absoluta, sendo causa livre de sua produção. O filósofo escreve:

Da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde toda a eternidade e por toda a eternidade que a soma dos seus três ângulos é igual a dois retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguem - sempre com a mesma necessidade - infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo.¹⁴

Deus é causa livre, nesse sentido, porque da sua natureza se seguem todas as coisas e não porque tenha livre vontade de decidir que aconteça o impossível. Ele não tem capricho porque nada Lhe falta, nada deseja, nada ama ou odeia. Seu intelecto e a sua vontade são idênticos a sua potência. Ele produz porque existe e existe porque produz, isto é, sua essência e sua existência são uma única e mesma coisa¹⁵. Passamos agora da exposição do pensamento ontológico de Spinoza para um comentário sobre sua recepção na filosofia alemã.

Deus sive Natura: os ecos de uma recepção

O abandono de Deus para com a humanidade é um fato milenarmente conhecido pelo Ocidente, encontra-se escrito nos livros sagrados da religião cristã. A passagem é conhecida por todos nós, ela começa com uma traição e segue com uma dolorosa descrição dos sofrimentos do Cristo, que antes de ser crucificado, questiona ao seu Pai o motivo de encontrar-se só no mundo. Na Modernidade, o abandono torna-se uma tentativa do homem para compreender Deus de forma racional. Inicia-se novamente a separação entre filosofia e teologia e a busca de explicações racionais para as antigas mitologias¹⁶ do mundo medieval. Nascem as diversas formas de deísmos¹⁷, teísmos racionais¹⁸ e panteísmos.

A Modernidade se caracteriza, desse ponto de vista, como uma tentativa de compreender Deus sem o auxílio da fé. É o projeto que empreende Descartes em suas *Meditações*, ou seja, não se apoiar em nada

¹⁴ EI, P. 17, escólio.

¹⁵ EI, P. 20, demonstração.

¹⁶ Entendemos mito como uma narrativa sagrada que explica como o mundo e a humanidade veio a ser da forma que é atualmente.

¹⁷ O deísmo é uma postura filosófica que se caracteriza por considerar que a razão é capaz de assegurar a existência de Deus, sem precisar se utilizar da fé.

¹⁸ O teísmo racional se caracteriza como a crença na existência de Deus, sem se confundir com religião, pois não carece de culto, rituais e costumes.

exterior para provar a existência do homem, da realidade e de Deus. Por isso, Descartes é fundamental para a compreensão da filosofia moderna. Assim também opera Spinoza, como vimos, logo depois de Descartes, mas de forma diferente e ainda mais radical.

Na filosofia alemã, Spinoza não passou despercebido; seu pensamento foi frequentemente resguardado e atacado¹⁹. Na cultura alemã clássica, a questão do panteísmo, que surge com as novas leituras do pensamento de Spinoza, que até então tinha sido esquecido, marca um período histórico muito importante para a história da filosofia. O iluminismo alemão oficial é marcado por uma postura mais próxima do ateísmo e do teísmo racional de cunho cristão. Por isso, o panteísmo, na forma que apresenta Spinoza, costumava ser tão atacado e criticado, pois trazia consigo consequências destruidoras para a moral e a religião vigentes.

Christian Wolff afirmou, em seu compêndio de filosofia natural, que o spinozismo chegava a ser mais prejudicial do que o ateísmo. O motivo desta afirmação provém de certa concepção fatalista do pensamento de Spinoza, que, no entender de Wolff, minaria os fundamentos da moralidade. Todavia, o projeto de Spinoza é minar um determinado conceito de moral que provém das posturas idealistas, minando, por consequência desta postura, o conceito de liberdade que se identifica com o conceito teológico de livre arbítrio.

A posição dogmática defendida por Spinoza é, logo após a sua morte, violentamente atacada pelos defensores do criticismo, instaurado por Kant, e seguidas pelos filósofos ditos pós-kantianos.

Em primeiro lugar, temos Fichte, para quem o spinozismo representa a perfeição do sistema, mas em troca não conseguiria conciliar a liberdade em seu interior. Portanto, salva-se o saber absoluto, mas ao preço de excluir a liberdade dos homens. Joseph Moreau resume o problema posto entre Fichte e Spinoza nos seguintes termos:

Se nos é permitido afirmar nossa liberdade, é porque o nosso conhecimento da natureza e as suas leis necessárias só se relaciona a fenômenos; a coisa em si é-nos inacessível. A razão na sua procura do incondicionado, eleva-se a uma síntese dos conhecimentos segunda a ideia de finalidade; porém, esta síntese não poderia aspirar à certeza perfeita, porque a nossa representação é determinada do exterior por um princípio que afeta a nossa sensibilidade, mas que se oculta do nosso conhecimento. Mesmo que se nos elevássemos à

¹⁹ Leibniz e Spinoza são contemporâneos e chegam a trocar cartas. Respectivamente a carta XLV, de Leibniz a Spinoza, e a carta XLVI, de Spinoza a Leibniz que encontramos nas correspondências de Spinoza. SPINOZA, Baruch. *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue, 2007. Traducción de Oscar Cohan. p. 191 e 193.

ideia de um intellectus archetypus, organizador da natureza, faltar-nos-ia ainda aquela intuição originária na qual veríamos o mundo constituir-se como uma produção do espírito²⁰.

O projeto de Fiche é conciliar a filosofia crítica com uma filosofia sistemática, salvando, ao mesmo tempo, a liberdade. Moreau vê no pensamento de Schelling um esforço para assimilar o realismo de Spinoza e em Hegel o reconhecimento do valor do spinozismo, mas que precisava ser ultrapassado.

É preciso, diz ele, que o pensamento se tenha estabelecido no ponto de vista do spinozismo, pois é esse essencialmente, o ponto de partida de toda a filosofia. A alma deve banhar-se nesse éter da substância única, no qual tudo o que foi tido como verdadeiro se dissipou. É a esta negação de tudo o que é particular que cada filósofo se deve elevar; é por aí que se efetiva a libertação do espírito e que ele descobre o seu fundamento absoluto²¹.

O debate sobre o panteísmo, que ficou conhecido entre os pensadores alemães como “querela panteísta”, inicia-se no ano de 1785, com a publicação, por parte de Friedrich Heinrich Jacobi, de seu livro intitulado *Sobre a Doutrina de Spinoza*. Esse debate se desenvolve na filosofia alemã clássica por anos. Podemos ver seus ecos mais longínquos nas obras dos autores que apresentamos acima, como Fichte, Schelling e Hegel.

Jacobi acusa Spinoza de ateísmo, seu alvo principal não é o spinozismo, mas toda espécie de iluminismo e racionalismo. Sua posição é a de um teísta cristão, por isso, para ele, todas as formas alternativas ao teísmo são pensamentos não desenvolvidos de ateísmo. O *Dicionário histórico e crítico*, de Pirre Bayle, aparece nesse contexto, entre os anos de 1696 e 1697, para divulgar mais uma vez a figura do spinozismo como um ateísmo disfarçado. Para estes dois pensadores, Mendelssohn pensa que o spinozismo aparece como uma transição necessária entre Descartes e Leibniz, mas vê o mesmo como um sistema monstruoso. Lessing, mestre de Mendelssohn, pouco antes da sua morte revela secretamente a sua ligação ao spinozismo. Esta revelação choca seu aluno e gera uma serie de correspondências publicadas por Jacobi com o título de *Cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Spinoza*. Jacobi se recusa a seguir Lessing no seu spinozismo, mas ele conhece bem esse pensamento e o defende, de certa forma, ao afirmar que para compreender Spinoza é necessário compreender cada frase de sua *Ética*²². Desta discussão participaram ainda, direta ou indiretamente,

²⁰ MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. São Paulo: Edições 70. 1982. p. 94.

²¹ HEGEL. *Lições sobre a história da filosofia*, 3º parte, 2º seção, cap I.

²² MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. São Paulo: Edições 70. 1982.

filósofos, teólogos e literatos como F. Schiller, F. Hölderlin, Novalis, Goethe e outros.

As correspondências publicadas por Jacobi produzem um debate que ficou e se desdobraria pelos séculos seguintes. A partir de então, a maioria dos pensadores envolvidos na Aufklärung alemã se viram obrigados a se posicionar contra ou a favor do pensamento de Spinoza. Goethe, iniciado por Herder, tem contato com a interpretação de Jacobi feita ao pensamento de Spinoza e o escreve negando que haja algum tipo de ateísmo em sua doutrina. A sua interpretação de Spinoza se resume a uma espécie de naturalismo, muito próximo ao panteísmo estoico e ao hilozoísmo antigo, para o qual todas as coisas da natureza são vivas. Herder publica, em 1787, como forma de resposta às cartas de Jacobi, um livro intitulado de *Deus: Alguns diálogos sobre o sistema de Spinoza*, no qual declara que não vê fundamento em se pensar o spinozismo como uma doutrina ateísta, já que a ideia de Deus aparece como a primeira e última da sua filosofia. Jacobi se envolve ainda em dois outros debates sobre o tema da religião, um atacando o pensamento de Fichte, outro o de Schelling. Neste último debate

passa finalmente para o primeiro plano aquilo que constitui a motivação de Jacobi em todas as suas intervenções polêmicas ao longo de décadas, a saber, a defesa de uma fé religiosa essencialmente teísta. Jacobi se volta agora contra uma filosofia da natureza que mistura Deus e natureza e afirma que o homem emerge num processo contínuo do seio da natureza, devendo buscar a harmonia com ela²³.

A partir de então Spinoza é lido mais livremente entre os pensadores alemães do século XVIII²⁴. A polêmica criada por Jacobi serve para que se espalhe pela Europa o pensamento de Spinoza até o auge do romantismo na Alemanha, com o movimento que ficou conhecido como *Sturm und Drang*, onde surge uma nova concepção panteísta da natureza.

Conclusão

Neste trabalho, procuramos expor o pensamento contido na primeira parte da Ética de Spinoza, apresentando, de forma parcial, como este pensamento reflete nas obras dos pensadores da Alemanha. Os limites do trabalho são claros, não seria possível em tão poucas páginas fazer todas as

²³ BECKENKAM, Joãozinho. *A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã*. Artigo da revista: O que nos faz pensar, n° 19, fevereiro de 2006.

²⁴ Para entender em detalhes como o pensamento de Spinoza ultrapassa as fronteiras entre os países do continente Europeu podemos ler ainda o livro de ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650 – 1750*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

conexões que se encontram na filosofia desse grande pensador com toda uma tradição de pensamento. Mas, esperamos que tenha ficado pelo menos superficialmente patente como é rico o diálogo entre estes pensadores.

Referências Bibliográficas

BECKENKAM, Joãozinho. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã. Artigo da revista: O que nos faz pensar, n° 19, fevereiro de 2006.

CHAUÍ, M. A. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

HEGEL. *Lições sobre a história da filosofia*. [...]

ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da Modernidade, 1650 – 1750*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. São Paulo: Edições 70. 1982.

SPINOZA, Baruch. *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue, 2007. Traducción de Oscar Cohan.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

O JOGO DAS AFECÇÕES ENTRE O EU E O OUTRO: UMA COMPOSIÇÃO DINÂMICA DO SUJEITO-OBJETO

Ravena Olinda Teixeira¹

Introdução

O presente texto visa abordar a perspectiva filosófica apresentada por Benedictus de Spinoza acerca das relações entre o eu e o outro. Essas relações são definidas, na principal obra de Spinoza (*Ética*), por afecções. Em resumo, o que pretendemos demonstrar é que esse “jogo das afecções” é, em certo aspecto, recebido e reafirmado por Hegel quando o mesmo escreve sobre as relações entre sujeito e objeto.

Poderíamos, de maneira descuidada e precipitada², afirmar que é no espaço temporal-filosófico de Spinoza a Hegel em que as lentes filosóficas se direcionam fixas e atentas para questões que permeiam a relação interativa entre sujeito e objeto. Ademais, segundo Eduardo Luft (2003), os impotentes sistemas do Idealismo Alemão deixaram duas questões em débito, e uma delas é a oposição existente entre sujeito e objeto.

Contudo, desenvolverei neste texto a perspectiva de Spinoza com o objetivo de expor com maior nitidez sua posição acerca deste tema, com base em suas visionárias proposições, e para demonstrar que possivelmente tenha sido o próprio Spinoza um semeador de um dos maiores debates realizados pelo Idealismo Alemão.

Inicialmente, é necessário lembrar que Spinoza utiliza na *Ética* o método geométrico para expor seu sistema filosófico, seguindo o modelo do matemático Euclides em *Os Elementos*, porque acreditava que a verdade deveria ser tão clara e distinta quanto na matemática. Porém, poucos atentam que para elaborar sua filosofia, Spinoza, numa fase de transição entre o medieval e o moderno, utiliza um método que André Campos define por *Endoreconstrução*³.

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: ravenaolinda@gmail.com Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

² Digo descuidada e precipitada já que não tenho sobre tal um estudo mais detalhado e aprofundado; a afirmação é fruto de uma mera impressão resultante de um olhar genérico e de um sobrevoo sobre a História da Filosofia realizado durante os estudos de minha graduação na Universidade Estadual do Ceará.

³ Este é, no fundo, o meio pelo qual Spinoza discorre no seu pensar: impõe se destruir uma estrutura que já está e no seu lugar implantar uma nova, mas mantendo a aparência exterior do que aí estava. Tal como um arquiteto pode renovar todo um velho edifício construindo-o de novo, embora mantendo (melhorada) a fachada do edifício antigo, assim também Spinoza

Esse método é observado ao lermos as obras de Spinoza, principalmente a *Ética*, visto que encontramos inseridos em sua filosofia conceitos medievais como: essência, substância, modos, paixão, indivíduo etc. Segundo Campos, ao utilizar o mesmo conceito lhe dando um novo valor, revalorando-o ou transvalorando-o, o que metodologicamente Spinoza faz é: “[...] identificar os seus pontos de apoio ou pilares fundamentais para os fortalecer numa reconstituição de significado da qual resulte uma maior adequação de todo” (2008, p. 10). Spinoza não inventa e nem objetiva inventar uma nova linguagem filosófica, ele penetra em cada conceito problemático para reconstruí-lo a partir de dentro, ele mantém a designação habitual, mas lhe atribui um novo significado.

Campos utiliza endoreconstrução, mas também podemos nomear o método de Spinoza de reconceitualização, ressignificação, remodelação da linguagem ou ainda reviramento dos termos. O importante é perceber qual o motivo e qual o objetivo que leva Spinoza a realizar tal feito. O porquê fica claro visto que Spinoza busca atingir a natureza das coisas, analisá-las em sua essência e, para tanto, é preciso uma purificação da linguagem. Seu objetivo é direcionar a metafísica, a epistemologia e a ética para a imanência, ou seja, validar por meio do uso correto dos termos a sua espantosa afirmação: *Deus sive Natura*.

Corpo e Afecções: Como o eu percebe o outro

Primeiramente, elucidamos que Spinoza não escreve, com esses termos, sobre a relação entre sujeito e objeto e que em toda a sua obra maior a palavra sujeito só foi escrita em duas ocasiões.⁴ Porém, ao tratar do que chamamos aqui de “jogo das afecções”, ele estabelece uma interação entre dois entes: aquele que afecciona e aquele que é afecionado. Logo, entendemos que é possível associar o primeiro ao eu ou sujeito e o segundo ao outro ou objeto, isso é o que analisaremos a seguir com mais cautela.

Como bem sabemos, na filosofia de Spinoza, a mente e o corpo são afecções (modificações) da substância absolutamente infinita, por isso a relação existente entre Natureza Naturante e Natureza Naturada é uma relação de imanência. Logo, o corpo, obviamente, percebe o mundo e está em estreita relação com ele. Se entendermos o corpo enquanto eu/sujeito, é necessário

constrói o novo no lugar do antigo mantendo a fachada (melhorada) do antigo. É, aliás, muito interessante que H. A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, p. 13), remontando todo o Spinoza a medievalismos, diga das suas leituras latinas que lhe tenham fornecido apenas “a new vocabulary for old ideas”, quando afinal Spinoza bebe nelas “an old vocabulary for new ideas” (Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, p. 13)

⁴ As duas vezes em que Spinoza utiliza o termo sujeito (*subjectum*) é para referir-se à noção de coisa singular. Cf. EIIP5 e EVA1.

também estabelecer que o mundo seja o outro/objeto, porque o jogo das afecções só se realiza na forma de interação.

Para compreender o termo afecção é necessário entender o que é o corpo, sua estrutura, sua composição, visto que escolhemos aqui usar o corpo para exemplificar o eu ou o sujeito no jogo das afecções.

O conceito de corpo em Spinoza é fortemente influenciado pela física de sua época. Com efeito, os corpos, de maneira mais genérica e simples, são relações de movimento e repouso que seguem de maneira determinada as leis da natureza. Esta tese torna-se clara se atentarmos para a segunda parte da *Ética*, no corolário⁵ XVIII, no qual Spinoza delimita as características comuns dos corpos. Decidimos aqui salientar apenas os dois primeiros axiomas e o primeiro lema, nos quais está escrito que todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso, que eles se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância, e por fim, que todos os corpos estão em concordância quantos a certos elementos.

Essas características estão referidas aos corpos enquanto gêneros, todavia, enquanto modo finito, Gilles Deleuze (2009, p. 38) admite: “um corpo pode ser definido pelo conjunto das relações que o compõem, ou, o que vem a ser exatamente o mesmo, pelo seu poder de ser afetado”. Segundo Marilena Chauí (2005, p. 51), Spinoza tem uma inovadora concepção de corpo e sobre o conceito de corpo ela escreve: “O corpo, **sistema complexo de movimentos internos e externos**, pressupõe e põe a intercorporeidade como originária”⁶. E sobre coisas singulares, as palavras de Carl Gebhardt são: “[...] porque cada uma, até a mais simples, está composta de uma incalculável multitude de relações causais”⁷. É o aglutinar de corpos que compõe um indivíduo, por consequência, percebemos que de corpos simples surge, então, um corpo composto, ou seja, o indivíduo, mas esse aglutinar não é tão simplório assim.

Segundo Ericka Itokazu (2008), o corpo humano é um corpo composto de outros indivíduos compostos em um complexo de relações internas e externas com outros corpos complexos. Com efeito, a definição de um corpo é sua relação com os demais corpos. O corpo humano, por exemplo, é um conjunto de relações determinadas, ele é o resultado das afecções entre os corpos que o compõem e aqueles corpos externos que o afeccionam. Sobre isso, Spinoza escreve:

⁵ É uma decorrência imediata de um teorema, utilizado com frequência na *Ética*.

⁶ Grifo nosso.

⁷ “[...] porque cada una, hasta la más simple, está compuesta de una incalculable multitud de relaciones causales” (2008, p. 138).

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma **proporção definida**, diremos que estes corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, **que distinguem dos outros por esta união de corpos**.⁸

Dado isto, os corpos estão presentes no mundo, eles são o mundo, e se percebem, se afeccionam, há uma intensa e constante relação de percepção entre eu e o mundo ou ainda entre o mundo com ele mesmo, por meio dos inúmeros modos que o compõem. Esse “jogo” de percepções é o que Spinoza chama de afecções.

Segundo Diane Cohen (2001), existem três níveis de afecções na filosofia de Spinoza. O primeiro nível de afecção corresponde às afecções da substância, que é chamado, na *Ética*, de modos. Para confirmar sua tese de que o primeiro nível de afecção são os modos, Cohen utiliza as seguintes citações: “as coisas singulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”⁹ e: “Ora, na natureza, não há senão uma única substância, a saber, Deus, e não há outras afecções senão aquelas que existem em Deus e que não podem existir nem ser concebidas sem Deus”¹⁰. Neste sentido, a potência infinita de Deus se expressa modalmente em suas afecções: “[...] em um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras, e dessa maneira são os modos, também chamados de afecções”.¹¹

Pelas palavras de Spinoza, sabemos que a substância não padece¹², entretanto suas afecções, os modos, sofrem, por sua vez, afecções, por isso Cohen identifica um segundo sentido para afecção. Sobre este segundo sentido, ela afirma: “com o termo afecção Spinoza designa as modificações do modo, enquanto este padece os afetos dos outros modos sobre ele”¹³. Pelos postulados da segunda parte da *Ética*, um indivíduo tanto pode afetar os corpos exteriores quanto pode ser afetado por eles, em ambos os casos acontecem afecções, pois tanto aquele que afeta, que causa a afecção, como

⁸ EIIP13Def. Grifo nosso.

⁹ EIP25C.

¹⁰ EIP30D.

¹¹ “en un poder de ser afectado de una infinidad de maneras, y dichas maneras son los modos, también llamados afecciones” (COHEN, *Ibid.*, p. 117).

¹² “É por isso que não se pode, por razão alguma, dizer que Deus padece”. EIP15E.

¹³ “[...] con el término afección Spinoza designa las modificaciones del modo, en cuanto éste padece los efectos de los otros modos sobre él” (*Ibid*, op. cit.).

aquele que foi afetado participou de uma afecção. Isso significa que as afecções são uma mistura de dois ou mais corpos, enquanto um corpo atua sobre outro corpo modificando-o. Posto isto, entendemos afecção como modificações sofridas ou realizadas.

O primeiro nível designa os modos em geral, o segundo nível designa as modificações do corpo e da mente, o terceiro e último nível de afecção é aquilo que chamamos de sentimentos ou emoções e tem um nome específico: afeto. A diferença entre afetos e afecções é que o afeto está inteiramente ligado ao *conatus*, o afeto é a passagem ou a variação de um grau de potência a outro, portanto, o afeto seria o resultado, positivo ou negativo, alegre ou triste, de uma afecção. Cohen escreve:

Por outra parte, também se diz que os afetos – ações e paixões – denotam um aumento ou diminuição da potência de agir, isto é, uma alteração dinâmica da vitalidade, porque eles vão configurando o grau de potência individual ou *conatus*.¹⁴

No âmbito do terceiro nível, Cohen afirma que, embora exista diferença, os afetos são um tipo de afecção; no entanto, Deleuze é radical ao afirmar que não se pode entender esses dois conceitos como se fossem a mesma coisa. Para ele, traduzir ou utilizar esses conceitos como se tivessem o mesmo significado é desprezar o esforço meticuloso de Spinoza em utilizar para cada conceito uma palavra específica. Por isso, Deleuze chega a afirmar que confundir afeto e afecção é uma “catástrofe” (Ibid., p. 20), já que ele define por afeto a variação contínua do existir e por afecção uma das três espécies de ideias e assevera: “Numa primeira determinação, uma afecção é: o estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro corpo” (Ibid., p. 30). E para demonstrar essa afirmação ele utiliza uma ilustração afirmando que quando um raio de sol pousa sobre o homem, isso é uma afecção, mas a afecção não é o sol nem o raio de sol, e sim a ação do sol sobre o homem, com efeito, afecção é uma ação que um corpo produz sobre outro. Para ele, afecção é uma mistura de corpos e assim ele conclui: “Toda mistura de corpos será chamada afecção” (Ibid., op. cit.).

Nesse sentido, o indivíduo, por ser composto de corpos compostos, não é senão uma mistura de corpos, isto é, uma afecção, aliás, a natureza inteira é uma afecção, pois ela é um grande indivíduo formado a partir da mistura de muitos corpos. Por ser composto, o indivíduo sofre afecção tanto dos corpos exteriores quanto dos corpos que o compõem. Em Spinoza, podemos

¹⁴ “Por otra parte, también se dijo que los afectos – acciones y pasiones – denotan un acrecentamiento o disminución de la potencia de obrar, esto es, una alteración dinámica de la vitalidad, por lo que ellos van configurando el grado de potencia individual o conato” (Ibid., p. 126).

asseverar que ser é perceber, pois tudo o que existe está em relação com o mundo, o percebe e é, de certa forma, por ele percebido. Todos os corpos, por mais simples e menores que sejam, percebem o mundo, e, por isso, Spinoza afirma que todas as coisas têm corpo e alma.

Entre o eu e o outro: a composição dinâmica do sujeito-objeto.

O termo sujeito quando empregado por Spinoza em sua obra maior, segundo Lia Levy (1998), nos revela dois sentidos: 1) por ser sujeito de atribuição de certas modificações e 2) por ser algo que permanece idêntico ao longo das afecções.

Quando falamos em composição dinâmica do sujeito-objeto como resultado do jogo das afecções, é com o intuito de expressar da maneira mais clara possível que, para Spinoza, não é possível estabelecer exatamente uma relação entre o sujeito e o objeto, visto que compreendendo as afecções enquanto mistura, como escreve Chauí, não se pode estabelecer ao certo o que é o sujeito e o que é o objeto em meio a essa mistura.

Spinoza nos escreve que, quando entramos no jogo das afecções, percebemos mais do nosso próprio corpo do que do corpo do objeto, entretanto, o que há entre os dois, no momento do encontro, é uma mistura de tal maneira que não se define mais o que é o eu sem o outro ou que seria o outro sem o eu. Uma composição dinâmica e não estática. Mesmo porque não se pode conhecer o próprio corpo (eu/sujeito) sem estar no jogo das afecções que são as relações com os corpos exteriores (outro/objeto). Levy confirma: “Ora, não se pode conhecer o corpo, sem conhecer, em alguma medida, os outros corpos com os quais ele interage” (Ibid., p. 403).

Entretanto, quando faz referência ao termo sujeito, ele nos faz entender que ser sujeito é conseguir manter sua forma e seu *conatus* apesar das afecções sofridas.¹⁵

Concluimos que dentro do jogo não há nenhuma distinção para nós sobre quem é o sujeito ou o objeto das afecções. Levy escreve: “Nossa percepção sensível dos corpos exteriores é, na realidade, a percepção de uma afecção do nosso próprio corpo” (Ibid., p. 386).

Um processo no qual o eu é tão fluido e maleável quanto o outro, uma dança, ou melhor, um jogo de afecções, é a vida, como nos dizia Deleuze: “o acaso dos encontros”. E nenhum ente pode se esquivar desse jogo, de mudar ou ser mudado incessantemente enquanto existe.

¹⁵ Levy vai além ao afirmar que o sujeito seria aquele que além de ter *conatus*, teria alma e logo consciência de si, essa afirmação implica uma discussão bem mais complexa e não a desenvolveremos no presente texto, pois Deleuze afirma que para Spinoza todo corpo tem alma, logo também podemos nos perguntar se ter corpo implica ter consciência de si?

Após concluir esse esboço, passaremos a analisar, de maneira prévia, o que pretendia Hegel, o mais célebre entre os idealistas alemães, o qual supostamente teria solucionado a relação dicotômica entre sujeito e objeto. Segundo Hegel escreve, no parágrafo 194 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o conhecimento trata-se em geral de retirar ao mundo objetivo, aquilo que para nós é outro, a sua estranheza e de nos encontrarmos nele. Nesse sentido, Hegel e Spinoza parecem falar o mesmo idioma, porém há uma sutil confusão entre as línguas, porque para Hegel o objeto se mostra ao sujeito tal qual ele é, implicando, com isso, o fim da coisa em si. A dialética hegeliana consiste em dizer que a objetividade não é pensar algo independente da subjetividade, visto que o objeto só pode ser pensado pelo sujeito.

Para Spinoza, uma vez que o sujeito só pode existir e pensar por meio do objeto e em relação com objeto. Segundo reafirma Levy:

A afirmação da existência do corpo próprio depende do conhecimento dos outros corpos finitos, simplesmente porque os modos finitos não existem senão em relação com outros modos finitos. Nesse sentido sua existência atual é implicada necessariamente pelo conhecimento dos outros corpos (Ibid., p. 403).

Poderíamos dizer que, para Spinoza, objeto e sujeito não se separam. E assim, reescrevermos da seguinte forma: sujeito-objeto, que implica dizer que é uma relação constante, necessariamente mútua, exemplificada com estes símbolos: sujeito \Leftrightarrow objeto.

Contudo, Spinoza diria a Hegel que não basta resolver o problema propondo uma unidade ou síntese entre duas coisas diferentes (sujeito) + (objeto), e sim uma mistura, na qual não é possível distinguir o sujeito sem o objeto nem o objeto sem o sujeito, portanto, um novo ente, novos entes, uma nova afecção, um novo modo entres os infinitos modos da substância. Esse é o processo contínuo de afecção, a dança do universo, o jogo em que estamos irremediavelmente inseridos.

Conclusão

Segundo Luft (Ibid.), nenhum filósofo do chamado Idealismo Alemão (de Kant à Hegel) foi capaz de ultrapassar a dicotomia entre sujeito e objeto. Suas palavras para descrever o fracasso do Idealismo Alemão diante dessa questão e a condição da filosofia atual são:

Mendigando de suas dicotomias e afundando no mesmo ponto de vista de diferença, ou seja, na primazia da subjetividade. A transição do paradigma da para o paradigma da linguagem é apenas um novo movimento no interior da própria Modernidade. É verdade que a

subjetividade que ora emerge na vida filosófica da academia é uma subjetividade amputada, ferida em suas pretensões de realizar o saber incondicionado, mas ainda assim uma mera subjetividade. Ainda somos reféns das figurações idealistas, sendo a transição da teoria da consciência para a filosofia da linguagem apenas o rufar das asas mesmas da mesma mosca, na mesma garrafa (Ibid., p. 185).

A teoria de Luft (Ibid.) é que, após o surgimento da nova física, para debater de maneira coerente as questões acerca da liberdade e da natureza ou do sujeito e do objeto, a filosofia se viu obrigada a tomar uma das três posições seguintes: a) modificar o conceito natureza (juntamente com Descartes e Kant), b) modificar o conceito de liberdade (Spinoza) e a terceira opção, c) modificar os dois conceitos (Hegel). Porém, discordando de Luft, considero e demonstro que Spinoza também estaria na terceira posição, pois ele é o único que ultrapassa a oposição entre sujeito e objeto e mina qualquer dicotomia, ao estabelecer que o jogo das afecções é na verdade a produção de uma composição dinâmica, não mais entre dois entes, e sim resultando em um ente só, sujeito-objeto.

Concluindo, ao final, que a posição supostamente inovadora de Hegel para esta questão não é outra coisa senão uma reformulação, em outros termos, daquilo que já estava registrado na *Ética* de Spinoza.

Além de que Spinoza, ao contrário dos idealistas alemães, encontrou um esquema conceitual capaz de explicar as dimensões da realidade sem priorizar a subjetividade, pois apesar do corpo-sujeito perceber mais de si mesmo no outro-objeto do que a natureza do próprio outro, ele jamais poderia conhecer a si mesmo se não fosse através do conhecimento do outro. Logo, tanto o sujeito quanto o objeto fazem parte do processo de conhecimento de maneira igualmente relevante.

Referências Bibliográficas

BALIBAR, E. “Individualité et transindividualité chez Spinoza.” In: *Architectures de la Raison*. P.-F. Moreau (org). Fontenay-aux-Roses: ENS Ed., 1996.

CAMPOS, A. S. “O Indivíduo em Spinoza: Absorção de Personalidade”, 2008.

CHAUÍ, M. *A Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. “Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV”. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 22, São Paulo: Discurso Editorial, 1993.

_____. *Espinosa: poder e liberdade*. Novo Manual de Ciência Política. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 109-142.

COHEN, D. “Cuerpo e identidad.” In: SPINOZA. *Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006.

DELBOS, Victor. *Le Spinozisme*. 5ª ed. Paris: J. Vrin, 1987.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit, 1968.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Cursos de Gilles Deleuze sobre Spinoza*. Vincennes, 1978-1981. Seleção e introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebelo Cardoso Jr. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2009.

GEBHARDT, C. *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 2008.

GUEROULT, M. *Spinoza*. Paris: Aubier, v. 2 (L’âme), 1974.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. v. I: A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

ITOKAZU, E. M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP/FFLCH, 2008.

LEVY, L. *O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LUFT, Eduardo. “Duas questões pendentes no idealismo Alemão.” In: *Veritas*, v. 48, n. 2, Porto Alegre: PUCRS, jun. 2003, p. 181-185.

_____. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RIZK, Haddi. *Compreender Spinoza*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis. RJ: Vozes, 2006.

SILVA, D. S. “Indivíduo: um contraponto entre Espinosa e Leibniz”. In: *Polymatheia*, Revista De Filosofia, Vol. IV, nº 5, 2008.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1989.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LUDWIG FEUERBACH

A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA: UM PARALELO ENTRE ESPINOSA E FEUERBACH

André Bonfim¹

As considerações que se seguem² não procuram explorar todas as possíveis implicações do debate entre Feuerbach e Espinosa acerca da relação Homem-Natureza, o que seria praticamente o mesmo que refazer a globalidade das respectivas doutrinas nas diversas linhas em que se ramificam³. Por um lado, o presente artigo tem por escopo inicial a interpretação da filosofia de Espinosa elaborada por Feuerbach, em especial da interpretação concernente aos conceitos fundamentais da ontologia e da ética espinosanas, bem como acerca do papel crítico e das exigências teóricas operadas pelo conceito espinosano de substância ante o problema da constituição de um fundamento absoluto para a Filosofia. Por outro, procuraremos mostrar até que ponto o debate entre Feuerbach e Espinosa acerca da relação Homem-Natureza, não se dá de forma extrínseca às fronteiras de ambos os pensamentos, mas se desenvolve dentro de seus respectivos núcleos teóricos e estruturas conceituais.

1. Feuerbach e Espinosa: Pontos de Convergência

A meta de minhas obras [...] é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos, de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres e conscientes (Ludwig Feuerbach).

Nada estimo mais, dentre as coisas que não estão em meu poder, do que contrair uma aliança de amizade com aqueles que amam sinceramente a verdade (Baruch de Espinosa).

¹ Bolsista CAPES 2008.02. E-mail: em_fim@hotmail.com Doutorando em Filosofia - PUCRS.

² O presente artigo tem como base o quarto capítulo da dissertação com o título homônimo, defendida, em março de 2009, no Departamento de pós-graduação em Filosofia da UFC e orientada pelo Prof. Dr. Eduardo Chagas. É inegável a contribuição do estágio na PUCRS em 2008 para o desenvolvimento da pesquisa.

³ A pesquisa sobre a recepção crítica de Feuerbach em relação a Espinosa é ainda recente no cenário acadêmico brasileiro. Deve-se salientar o pioneiro e excelente artigo do Prof. Dr. Eduardo Chagas: Cf. Feuerbach e Espinosa: deus e natureza, dualismo ou unidade? In: *Trans/formação*, Revista de Filosofia / Universidade Estadual Paulista, São Paulo: Editora da UNESP, 2006. A supramencionada dissertação parte de tal artigo e procura desenvolvê-lo.

Espinosa e Feuerbach (o “Espinosa alemão”⁴) convergem de maneira considerável em vários aspectos. Para ambos, por exemplo, qualquer tentativa de separar liberdade e necessidade, homem e natureza, é absurda. Ambos afirmam que a tradição filosófica-teológica abordou a questão da relação Homem-Natureza de um ponto de vista dual, ou seja, estabelecendo a união de um espírito com um corpo como duas coisas de origem diversa. Ora, se a natureza e a corporalidade é desvanecida e tomada sob um âmbito negativo, isto porque só uma esfera corresponde a sua essência, então também só será racional e verdadeira no homem aquela disposição que o capta como verdadeira essência, isto é, o pensamento reflexivo, categorial ou lógico?

Se, por um lado, Espinosa define a unidade de espírito e corpo como *conatus* (o esforço constitutivo de cada coisa para perseverar no seu ser), por outro, Feuerbach considera essa unidade como um produto simplesmente orgânico e natural. Afirma Feuerbach: “Se então o cérebro, o crânio é um produto da natureza, o espírito também o é”⁵. Em suma, a pretensão de Espinosa e Feuerbach consiste em naturalizar tal unidade, negando-a como hipótese antinatural e supranaturalista⁶ e, por conseguinte, evidenciar o vínculo originário entre homem e natureza. Com base nisso, Espinosa e Feuerbach podem reconduzir o homem ao seu sentido original e integral, ou seja, livre, pois um ser situado na natureza, e conduzir a natureza ao seu significado essencial, isto é, autônoma, autárquica, possuidora de primazia sobre o Eu, Deus, etc. Isso porque, para Espinosa, “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza”⁷. Para Feuerbach, o homem não é nenhum ser sem necessidade, mas um organismo que pressupõe as determinações da natureza (água, ar, alimento, etc.).

Podemos observar que a problemática acerca da relação Homem-Natureza está no centro dos pensamentos de Espinosa e Feuerbach. De fato, não é forçoso admitir que em ambos os filósofos há outra noção unívoca: não podemos conceber a natureza sem o homem nem o homem sem a natureza. A natureza é, portanto, para ambos, o fundamento do homem. A integralidade do homem depende de sua relação com a natureza.

⁴ Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, p. 42.

⁵ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Trad. de José da Silva Brandão. São Paulo: Papirus, 1989, p. 132.

⁶ FEUERBACH, L. Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia. In: *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 34.

⁷ ESPINOSA. *Ética*. Trad. de Marilena de Souza Chauí e Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983, IV, prop. IV, p. 229.

Por um lado, Feuerbach indica que, ao afirmarmos o homem como parte ou produto da natureza, estamos atribuindo a ela primazia e autonomia⁸ frente ao homem. Compreender o sentido íntimo disso é compreender uma das grandes convergências entre os dois filósofos, sendo este um primeiro passo para a descoberta do grande abismo que os separa. Para Espinosa, tal primazia, que não deve ser compreendida em termos de anterioridade no tempo ou prioridade lógica, mas como precedência da atividade produtora (*Natura Naturans*) às coisas produzidas (homem e demais coisas singulares: *Natura Naturata*), reflete-se na noção de que a Natureza é a expressão imanente de uma substância absolutamente infinita, cujo nome é Deus: *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a Natureza).

2. Aut Deus aut Natura: ou Deus ou a Natureza!

De acordo com Feuerbach, “onde não existe nenhum limite, nenhum tempo, nenhuma aflição, também aí não existe nenhuma qualidade, nenhuma energia, nenhum espírito, nenhuma chama, nenhum amor”⁹. Nesse sentido,

é apenas a limitação e o comodismo do homem que estabelecem a eternidade ao invés do tempo, a infinitude ao invés do encadeamento infinito de causa em causa, a divindade estática ao invés da natureza sempre em movimento, o eterno repouso ao invés do eterno movimento¹⁰.

É com base nisso que podemos evidenciar que, de acordo com a interpretação de Feuerbach, a filosofia de Espinosa possui uma grave falha, que tem por corolário inviabilizar seu sistema como um todo, incluindo, por conseguinte, suas premissas éticas fundamentais. Essa grave falha consiste justamente no fato de que, de acordo com Feuerbach:

Uma filosofia que não tenha em si qualquer princípio passivo; uma filosofia que especula sobre a existência sem tempo, sobre a existência em duração, sobre a qualidade sem sensação, sobre o ser sem ser, sobre a vida sem vida, sem carne e sangue – uma tal filosofia, como a filosofia do absoluto em geral, tem necessariamente como seu contrário, na sua unilateralidade plena, a empiria¹¹.

Em outras palavras, Feuerbach, com base na problemática da relação entre o conceito de tempo e de eternidade e a Natureza como totalidade em

⁸ CHAGAS, E. F. A Autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J. G. (Org.). *Filosofia, educação e realidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2003.

⁹ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*, p. 27.

¹⁰ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 85.

¹¹ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*, p. 27.

Espinosa, bem como a complexa questão da mudança no interior de *Deus sive Natura*, procura evidenciar na passagem supracitada a absoluta indiferença que a substância espinosana tem para a determinidade, para a passividade, visto que seus atributos e modos são, por isso, nela e em si indiferentes e infinitos.

Espinosa tentaria retrucar tal interpretação afirmando: Deus é um ser extenso que tem uma infinidade de outros atributos. Com isso, Espinosa pretende demonstrar que nós e o mundo estamos ligados a *Deus sive Natura*, isto porque a explicação essencial do mundo (*Natura Naturata*) está contida na natureza divina (*Natura Naturans*). De acordo com Espinosa, Deus é o princípio absoluto e eterno (e o conceito de eterno está ligado “a existir por necessidade lógica”¹²), isto é, Deus é a natureza na medida em que é compreendida como a unidade de todos os gêneros de seres inteligíveis. É, todavia, uma unidade não na medida em que Deus seria o objeto de uma percepção sensível. Numa palavra, o panteísmo de Espinosa não consiste em identificar Deus com os objetos que vemos, sentimos ou tocamos (com a *Natura Naturata*). Isso porque o que Espinosa identifica a Deus é a natureza no que a faz explicável, racional, tal como a concebemos pelo entendimento: a *Natura Naturans*¹³. De acordo com a interpretação de Feuerbach, é justamente nisto que consiste a falha e unilateralidade de Espinosa e de todo panteísmo. Se Espinosa só identifica o princípio absoluto (Deus) com a *Natura Naturans*, a *Natura Naturata*, isto é, a natureza sensível, apresenta-se com uma característica negativa no sistema espinosano.

Para compreendermos melhor o desenvolvimento da crítica de Feuerbach ao sistema espinosano, devemos primeiramente atentar para o fato de que, para ele, embora Espinosa tenha acertado com a sua proposição paradoxal: Deus é um ser extenso, isto é, material¹⁴, a matéria em Espinosa não possui nenhum princípio de afecção, isto porque “ela não sofre, porque é única, indivisível e infinita, porque possui exatamente as mesmas determinações que o seu contrário, o atributo do pensamento, em suma, porque é uma matéria abstrata, uma matéria sem matéria”¹⁵. Disso segue-se que, de acordo com Feuerbach:

A própria matéria, de que Espinosa faz um atributo da substância divina, é uma coisa metafísica, um puro ser do entendimento; com efeito, a determinação essencial da matéria, que a distingue do entendimento e da atividade

¹² BENNETT, J. *Un Estudio de La Etica de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 211.

¹³ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 231.

¹⁴ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 55.

¹⁵ FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 27-28.

pensante, a determinação de ser um ser passivo, é-lhe tirada¹⁶.

Feuerbach, ante ao *Deus sive Natura* de Espinosa, quer fundamentar a diferença entre Deus e Natureza (*aut Deus aut natura*). Isso porque, segundo o filósofo alemão, onde Deus é identificado, em sentido abstrato, com a natureza ou, ao contrário, a natureza objetiva confundida com Deus, não podemos afirmar nem Deus nem a natureza: numa palavra, quando identificado, nem Deus nem natureza detêm autonomia, realidade e objetividade. Para Feuerbach: “A natureza anula a existência de um Deus, e inversamente como a existência de um Deus anula a natureza”¹⁷. Se existe um Deus, isto é, um ser perfeito, para que existe a natureza, um ser imperfeito? Para Feuerbach, “Deus e Natureza são dois extremos” e devem ser evidenciados enquanto tais¹⁸. Nas *Preleções*, Feuerbach, demonstrando a diferença entre Deus e natureza, afirma:

Deus é um ser abstrato, isto é, pensado, e a natureza, um ser concreto, isto é, real, mas a essência, o conteúdo, é a mesma; Deus é a natureza abstrata, isto é, transformada em objeto ou entidade da razão, pensada, abstraída da contemplação sensorial; a natureza no sentido próprio é a natureza sensorial, real, como ela se apresenta e se revela imediatamente aos sentidos¹⁹.

Feuerbach parte da diferença entre Deus e a Natureza para demonstrar que a filosofia espinosana é incapaz de abarcar a totalidade do mundo real, da Natureza, visto que ela não dá uma fundamentação rígida às dimensões exclusivamente temporais da Natureza. Feuerbach sustenta que: “Entendo em geral sob natureza [...], certamente como Espinosa, não um ser supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua potência”²⁰. Todavia, de acordo com Feuerbach, a filosofia espinosana não reconhece que a Natureza se situa ao mesmo tempo no espaço e no tempo. Para Feuerbach, a contingência da Natureza, longe de nos afastar da realidade, nos leva até ela. Deus, para Feuerbach, é apenas um sonho, um ser imaginado pelo homem. A natureza “é algo imediato, sensorialmente seguro, algo indubitável”²¹. É justamente na

¹⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 62.

¹⁷ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 122.

¹⁸ FEUERBACH, L. Epigramas Teológico-Satíricos. In: *Abelardo y Heloisa y Otros Escritos de Juventud*. Granada: Editorial Comares, 1995, p. 236.

¹⁹ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 92.

²⁰ Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1995, p. 81.

²¹ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 123.

ausência dessa distinção que consiste, de acordo com a interpretação de Feuerbach, precisamente outra falha da filosofia de Espinosa.

3. A negação teológica da teologia

Para Feuerbach, muito embora a filosofia de Espinosa tenha sido a única entre os modernos que forneceu os primeiros elementos para a crítica e o conhecimento da religião e da teologia, evidenciando no *Tratado Teológico-Político* de maneira precisa a distinção entre ambas e sendo também a primeira filosofia a se apresentar numa oposição positiva à Teologia²², ela nada mais é do que uma negação da Teologia sob o ângulo da Teologia²³, isto é, uma negação teológica da Teologia²⁴. Feuerbach interpreta esta atitude de Espinosa da seguinte maneira: a filosofia espinosana formula uma “negação teológica sobre o âmbito da Teologia”. Poder-se-ia ainda alegar que essa interpretação crítica se apresenta sobremaneira similar a de Henry Oldenburg (1618-1677) (Primeiro secretário da Royal Society). Esse último, numa carta escrita a Espinosa, afirma que o autor da *Ética* “parece mais teologizar do que filosofar”, embora “certamente o faça filosoficamente”²⁵. Todavia, a correspondência de Espinosa com Oldenburg tem pelo menos o mérito de indicar um mal-entendido profundo quanto ao que ambos entendem sobre o “fazer filosoficamente”, bem como o que entendem por teologia. Para Feuerbach, como já explicitamos anteriormente, teologia é antropologia (*A Essência do Cristianismo*) e fisiologia (*A Essência da Religião e Preleções sobre A Essência da Religião*): seja Deus ou Natureza, o objeto do homem nada mais é do que sua essência objetivada, isto é, os predicados atribuídos à essência de Deus ou da Natureza pertencem, na verdade, à essência do homem.

Nesse íterim, a diferença entre Espinosa e Feuerbach consiste precisamente em que, para o autor da *Ética*, a Teologia é uma teoria centrada não na **essência**, mas sim na **imagem** de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, que propõe códigos de conduta onde a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo²⁶. Para Espinosa, a distinção entre Filosofia e Teologia consiste precisamente não “pelo conteúdo de suas verdades e sim pela atitude diversa que exigem daquele que deseja pensar: a teologia exige obediência e submissão intelectual; a filosofia é exercício livre

²² FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 16.

²³ Cf. FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 55.

²⁴ Cf. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*, p. 92.

²⁵ Cf. ESPINOSA. *Correspondência*. In: ESPINOSA. *Ética*. Trad. de Marilena de Souza Chauí e Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983, Carta XXIX, p. 121.

²⁶ Cf. CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 9.

do pensamento”²⁷. Ora, de posse de tais elementos supramencionados, podemos afirmar que somente sob um aspecto pode-se falar da filosofia de Espinosa como Teologia. Esse aspecto é encontrado claramente no *Tratado Teológico-Político* e na *Ética*: A filosofia de Espinosa só pode ser afirmada em sentido de uma Teologia se e somente se for compreendida como inversamente direcional à Teologia a que ele faz frente ao *Tratado Teológico-Político*. Nessa obra, a Teologia é, na verdade, uma antiteologia: o verdadeiro conhecimento de Deus dá-se unicamente por meio das vias indicadas pelo entendimento. Neste sentido, a “teologia” de Espinosa é negativa e subversora, visto que tem como função central deixar passagem à verdadeira “razão de Deus”.

Nesse sentido, Feuerbach e Espinosa, a despeito de suas divergências essenciais no tocante à compreensão da relação Homem-Natureza, bem como da interpretação crítica da Teologia, convergem no seguinte aspecto acerca da crítica à Teologia: a desconstrução dos conceitos religiosos tradicionais não pretende tão somente suprimi-los. Ambos os pensadores consideram, por um lado, a Teologia necessária, visto que ela torna presentes ao homem os seus ideais essenciais ou imaginários. Por outro lado, Feuerbach e Espinosa visam pôr o homem em estado de alerta contra as ilusões, contradições e absurdos causados pela Teologia. Esse procedimento de Feuerbach e Espinosa tem um escopo preciso: contrapor-se de maneira radical à ilusão do conceber ou do criar o Ser (Deus) pessoal e antropomorfizado, no qual se cristalizam os ideais do homem como algo estranho ao homem e como algo existente em si mesmo²⁸.

4. Feuerbach e o panteísmo espinosano

Para Espinosa, Deus é um ser extenso que tem uma infinidade de outros atributos. Com base nisso, e eis um dos traços originais de Espinosa, ele quer evidenciar como Homem e os demais modos da Natureza (*Natura Naturata*) estão ligados radicalmente a *Deus sive Natura*, e isto justamente porque a explicação de ambos está contida na natureza divina (*Natura Naturans*). Disso resulta a identidade da natureza e de Deus no sistema espinosano²⁹. Eis o panteísmo de Espinosa. De acordo com essa doutrina, Deus é o princípio absoluto, ou seja, é a natureza na medida em que é compreendida como a unidade de todos os gêneros de seres inteligíveis (*Natura Naturans*), e não na medida em que Deus seria o objeto de uma percepção sensível mais ou menos enriquecida (*Natura Naturata*). Nesse ínterim, parece injusta a censura que os

²⁷ Ibidem, p. 9.

²⁸ Cf. MONDIN, B. *O Homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 219, 220 e 221.

²⁹ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*, p. 35.

adversários de Espinosa fazem a esta concepção que, à primeira vista, parece confundir Deus com os dados mesmos da experiência humana (*Natura Naturata*). Basta uma leitura mais atenta da *Ética* para observarmos que esta concepção é equivocada: a identidade de Deus e da Natureza é, para Espinosa, a identidade de Deus com o que, na Natureza, é fundamentalmente inteligível, a extensão e o pensamento³⁰.

Em nenhuma das obras que Feuerbach menciona Espinosa isso parece ser levado em consideração. Feuerbach, em sua aproximação estratégica e crítica de Espinosa e Giordano Bruno (com o panteísmo), parece não distinguir entre os tipos de panteísmo que cada pensador se orienta. Como podemos observar na seguinte passagem dos *Princípios da Filosofia do Futuro*: “Se fora de Deus não tivermos mais coisas nem mundo, também não temos nenhum Deus exterior ao mundo – também não temos um ser apenas ideal, representado, mas um ser real; temos, em suma, o espinosismo ou o panteísmo”³¹. No decorrer do texto, bem como nas *Preleções sobre A Essência da Religião*, Feuerbach não apresenta qualquer tipo de distinção. “Espinosismo ou panteísmo”. Espinosismo é sinônimo de panteísmo? Isso não traz sérias consequências para sua interpretação crítica?

Em primeiro lugar, o panteísmo de Espinosa não é o panteísmo de Giordano Bruno. O panteísmo de Giordano Bruno consiste em identificar Deus com os objetos que vemos, sentimos e tocamos (com a *Natura Naturata*). A despeito das inúmeras interpretações que tentam relacionar Giordano Bruno com Espinosa, este último não leu o primeiro. É evidente que Espinosa discute temas e doutrinas panteístico-neoplatônicas que foram objeto de preocupação comum a quase totalidade dos grandes pensadores de sua época. Todavia, o sentimento naturalista do Renascimento, repleto de Idealismo e Misticismo, não alcança o progresso do entendimento crítico, racional e histórico atingido pelo sistema espinosano. Nesse sentido, à filosofia de Giordano Bruno falta o fundamento teórico necessário para negar, como faz Espinosa, todo princípio ou inspiração sobrenatural. Espinosa não identifica Deus – a substância absolutamente infinita – à *Natura Naturata*. O que Espinosa identifica a Deus é a natureza no que a faz explicável e racional. Numa palavra, a *Natura naturans*. Espinosa não é nenhum materialista, pelo menos não no sentido clássico. Isso significa que ele considera a *res extensa* (Extensão) apenas como um dos dois atributos da natureza divina única que nos é cognoscível, ao lado do qual é posta como igualmente legítima a *res cogitans* (Pensamento): a consciência não pode ser considerada um epifenômeno da matéria³².

³⁰ Ibidem, p. 231.

³¹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 53.

³² HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel - O Idealismo da Subjetividade e o Problema da*

Contudo, se seguirmos a orientação crítica de Feuerbach, podemos perceber que Espinosa, ao introduzir o conceito de *Natura Naturans*, introduz um princípio abstrato, formal e relacional, considerado tão somente em si mesmo. A *Natura Naturata*, negativizada no sistema espinosano, seria, então, de acordo com Feuerbach, determinada pela *Natura Naturans*. Essa última situa-se à parte da *Natura Naturata*, que, por sua vez, não pode mais ser afirmada como uma substância efetiva qualificada por atributos. Para Feuerbach, “o panteísmo é a negação da teologia, mas apenas do ponto de vista da teologia; pois faz da matéria, da negação de Deus, um predicado ou atributo do ser divino. Quem faz da matéria um atributo de Deus declara que a matéria é um ser divino”³³.

Eis um equívoco de Feuerbach: Espinosa não faz da matéria um atributo divino. Ele faz da extensão um atributo. Ademais, Espinosa também distingue claramente predicado de atributo. Ora, o que é um atributo para Espinosa? De acordo com a Definição IV do Livro I da *Ética*: É aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. O atributo não possui – como em Aristóteles –, o sentido lógico de predicado (o que se afirma ou nega de um sujeito), mas de constituinte da essência da substância, uma vez que este constitui a essência daquela, sendo, por conseguinte, concebido por si³⁴. Para Espinosa, o atributo, portanto, não é uma representação abstrata, mas, porque este é concebido pelo intelecto como constituindo a essência da substância, é uma ideia verdadeira que, cumprindo a exigência do axioma VI, convém à realidade de seu ideado. O atributo é, com efeito, a essência de uma substância tal como o intelecto a percebe. Nesse sentido, para Espinosa, realidade e inteligibilidade identificam-se na substância. Isso porque entre uma substância e um atributo não há diferença real, mas simplesmente diferença de razão³⁵. Logo: *Deus sive omnia Dei attributa* (Deus, ou seja, todos os atributos de Deus)³⁶.

Feuerbach conhece as definições, proposições, demonstrações, escólios e lemas da *Ética*. Feuerbach parece identificar, todavia, extensão e movimento, bem como predicado e atributo, algo que, evidentemente, Espinosa não o faz. Com base nessa identificação, Feuerbach confunde um atributo substancial (a extensão) com o modo infinito imediato desse atributo (o movimento). Ora, é óbvio que, para Espinosa, essas coisas são inteiramente distintas. Ademais, Feuerbach retrucaria afirmando que Espinosa parece não perceber que sua metafísica não era de todo consistente com sua física e sua

Intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007, p. 747.

³³ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 54.

³⁴ Cf. ESPINOSA. *Ética*, I, prop. X, p. 84.

³⁵ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*, p. 51. Cf. BENNETT, J. *A Study of Spinoza's Ethics*, p. 63.

³⁶ Cf. ESPINOSA. *Ética*, I, Prop. XIX, p. 98.

filosofia da natureza. Essa inconsistência reflete-se no seguinte fato: na medida em que Espinosa defende a doutrina de que a natureza (como *Natura Naturans*) era uma substância infinita, suas individualidades, como modos (o homem e as demais coisas singulares, isto é, a *Natura Naturata*) desta substância, tinham de ser relacionados internamente com esta substância, que determinava sua essência e existência. Esse é justamente o passo que Espinosa, se seguirmos e levarmos a leitura crítica de Feuerbach às últimas consequências, se recusa dar.

Referências Bibliográficas

BENNETT, J. *Un Estudio de La Etica de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

CHAGAS, E. F. Feuerbach e Espinosa: Deus e Natureza, dualismo ou unidade? In: *Trans/form/ação*, Revista de Filosofia / Universidade Estadual Paulista, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2006.

_____. A Autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J. G. (Org.). *Filosofia, educação e realidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2003.

CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELBOS, V. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

ESPINOSA. *Ética*. Trad. de Marilena de Souza Chauí e Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.

FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1995.

FEUERBACH, L. Epigramas Teológico-Satíricos. In: *Abelardo y Heloisa y Otros Escritos de Juventud*. Granada: Editorial Comares, 1995.

_____. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Trad. de José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia. In: *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel - O Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.

MONDIN, B. *O Homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980.

SCRUTON, R. *Espinosa*. Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Loyola, 2001.

CORPORALIDADE E SEXUALIDADE: A BIOSFERA AUTÊNTICA DO CENÁRIO DA VIDA EM LUDWIG FEUERBACH

Jose Luiz Silva da Costa¹

Introdução

Este artigo pretende mostrar a análise de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) acerca da corporalidade e da sexualidade como critérios fundamentais da vida humana no tempo presente, promovendo uma sagaz crítica à religião cristã, que, em seu entendimento, anulou o corpo e o sexo da realidade humana, caracterizando-as como condição negativa e pecaminosa. Feuerbach não escreveu seus textos de maneira sistemática, ele desenvolveu várias ideias por meio de aforismos e dissertações sobre temas específicos, e seus textos incluem a crítica à filosofia especulativa, a análise da teologia, reflexões sobre a religião, suas teses sobre o homem; além de temas como a razão, a sensibilidade e a volição humana, a intersubjetividade, etc. O que nos interessa, neste trabalho, é o seu conceito de corporalidade e sexualidade, e a fundamentação de tal conceito advindo de sua voraz crítica à religião na obra *A Essência do Cristianismo*; portanto, uma refundamentação dos alicerces destas categorias que são vitais para o homem. E a fonte de onde se pode identificar seu resgate dos conceitos aqui estudados, está presente em sua tese fundamental que ficou conhecida, de forma célebre, como seu ateísmo antropológico. Partiremos, então, do desenvolvimento da relação entre o homem e a religião para compreendermos como esta criou suas teses de pecado e salvação, invalidando o corpo e o sexo humanos. E, de forma posterior, mostraremos a revitalização promovida por Feuerbach do corpo e da sexualidade humanas como sendo os biomas reais de atuação e a parição do homem vivo, concreto e real.

Homem e Religião: a descoberta da essencialidade antropológica no desvelamento das categorias religiosas

A religião é o que deixa o homem cindido, quebrado. Isto se dá quando a religião é vista como diferente deste. É na separação do homem com sua essência que surgiu tal cisão, na objetivação do que há de melhor no homem para um Ser exterior; desta maneira, este ficou à mercê da sorte, sem uma essência clara e definida.

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: luizcostasilva@hotmail.com Mestrando em Filosofia pelo PPG em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Bolsista Capes.

A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o finito; Deus é perfeito, o homem é imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem é pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades².

É fato que uma verdadeira cisão só ocorre entre seres, entidades, que fazem parte de uma mesma estrutura, que carregam em si as condições de serem um único. Assim é necessário que compartilhem da mesma essência para serem separados. Feuerbach já nos esclareceu que o homem e a religião compartilham da mesma essência, resta-nos esclarecer de onde surgiu tal essência, e Feuerbach é categórico: “O que deve ser demonstrado é então que esta oposição, que esta cisão entre Deus e o homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão entre o homem com sua própria essência”.³

Assim é Deus que advém do espírito humano, e não o homem que deve sua essência a Deus. Vê-se que a força interior da consciência humana é tão forte e ilimitada que consegue ocultar de si mesma a sua condição, a saber, infinita e ilimitada. O ser humano desconhece as suas capacidades e, por isso, é carregado por uma série de ilusões que não o deixam perceber o alcance de sua força. E esta premissa é fundamental para a compreensão tanto da antropologia feuerbachiana, como para a análise do mundo, pois a desmistificação dos mistérios religiosos para nosso autor quer não apenas resguardar o homem de seu papel nesta relação humano/divino, mas também tirar esta penumbra que é a crença religiosa sem fundamentos.

Deus é a referência última da religião, a base fundamental de toda escrita e prática cristãs, e como tal esta referência só se afirma como consciência religiosa quando os atributos humanos são afirmados, pois, a nulidade do homem demonstra a nulidade da religião. Afirma Feuerbach: “A religião é levada a sério somente com as qualidades que objetivam o homem para com o homem. Negar o homem significa negar a religião”.⁴

O que resta da teia de relações íntimas entre ser humano e religião é senão uma essência única, tendo assim características comuns. É, portanto, critério vital para ambos que suas existências peregrinem juntas.

² FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. de José da Silva Brandão (Filósofo). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 63.

³ FEUERBACH, Ludwig. Op. cit. p. 63.

⁴ Idem, p. 54.

Mas há diferenças entre a religião e o homem. À medida que a religião se interessa somente pelo homem, o Cristianismo se tornou a religião do homem e do medo das novas descobertas. Em relação ao homem, percebe-se que a religião trabalha em virtude da libertação, salvação, ensino (dogmatismos) e pastoreio destes, para tê-los como fiéis seguidores no caminho da salvação. E o Cristianismo é a religião do medo, já que é a detentora da verdade e da salvação na pessoa de Cristo⁵, portanto é uma religião exclusivista, onde só se salva quem a aceita. O homem, por seu turno, tem um mundo natural e cultural para desvelar, está em suas mãos a descoberta de novas curas, o manejo da natureza, a eternização da escrita, a criação musical, etc.; foi a partir dos processos de sentir e da investigação racional do humano (*animal laborans*) que descobrimos a botânica, as leis da física, a astronomia, a estética, a política; e a filosofia para coroar tantas descobertas. Por isso que, na medida em que os filósofos pagãos se debruçavam e se arriscavam nas descobertas exteriores as suas crenças e subjetividades, eles imergiam no mundo sensível; os cristãos se aprisionavam na corrida pela salvação individual e na busca de um mundo melhor. Desta maneira, Feuerbach se entrega ao estudo e à crítica da religião, esta na verdade é o maior intento de sua vida.

Minhas obras se dividem nas que têm por objeto a filosofia em geral e nas que têm por objeto a religião em especial ou a filosofia da religião. Não obstante esta distinção das minhas obras, têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é exatamente a religião e a teologia e tudo o que com isso se relacione.⁶

Na história da mortalidade e da imortalidade, os filósofos pagãos antigos se debruçaram sobre um problema teórico, isto é, fundamentalmente as respostas vinham por conceitos. A preocupação basilar destes filósofos era com o espírito, o fundamento da vida. E de diversos modos deram definições para a possibilidade de uma existência para além da vida presente.

O espírito também medeia a discussão filosófica na Modernidade guiada pelo EU cartesiano, o EU fichtiano e o Absoluto hegeliano. O corpo é uma substância separada do espírito e é determinado por este.

Nas referências feuerbachianas, a partir de um projeto de totalidade humana, o homem reconhece seu caráter da finitude, não como uma desvalorização de sua vida singular, antes como a forma como está inserido no mundo. Já para os cristãos, a ressurreição vem de maneira completa, pois o

⁵ “Eu sou o caminho a verdade e a vida”. In: Jo. 14:6. Bíblia do Peregrino. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

⁶ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. do alemão por José da Silva Brandão (Filósofo). Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 17.

corpo e o espírito vivem. Cristo quando ressurgiu veio em forma e em matéria, e assim promoveu uma reviravolta nos conceitos até então amplamente discutidos e reformulados. O triunfo dos dogmáticos está no poder sobrenatural de reviver o seu corpo após ter ele sucumbido. O que para Feuerbach não pode ser afirmado, pois a morte corporal é passagem obrigatória para todo ser vivente. E a morte surge como momento definitivo de afirmação do homem, como ser natural, sujeito ao detrimento a que toda forma constituída de *bids* sofre. Os cristãos, em divergência com o mundo material, têm a verdade e o controle sobre a natureza, pois o fluir natural das leis orgânicas fora quebrado, e desta forma eles têm o poder sobre a vida e a morte. Dominam eles a verdade, e a história é apenas o processo da realização de seus desejos mais profundos colocados no julgamento e sob a interferência de seu Deus. Para Feuerbach, a fantasia e a imaginação, atormentadas pelo fantasma nebuloso da religião, são os fatores que fazem o homem se afastar da natureza e crer numa existência eterna.

A imaginação e a fantasia em si não são fatores negativos na vida humana, já que são partes constituintes da razão, mas quanto mais o homem vive uma vida meramente subjetiva, isto é, se afastando da natureza e validando as crenças antinaturais, tanto mais aqueles fatores (a imaginação e a fantasia) tendem a alienar-se e a transformar-se em ilusões contraditórias. A afetividade humana, ao invés de afirmar a sua capacidade reflexiva e libertadora, cria um mundo anti-humano, onde: “O homem subjetivo transforma seus sentimentos num critério do que deve ser. Tudo aquilo que não lhe agrada, que ofende a sua sensibilidade sobre ou antinatural, não deve existir”⁷.

Nascer e morrer são as certezas mais imediatas a que um indivíduo tem condições de afirmar no transcurso de sua vida, mas estas certezas são colocadas em xeque a partir do momento em que a natureza não mais está ao seu lado (quando a natureza é um ser outro, fora de sua realidade), está sob o seu domínio. Assim, o homem verdadeiro aceita as limitações gerais que a natureza lhe impõe (tanto de forma sensorial como de forma racional), ao passo que o cristão a repudia, pois desta maneira fica mais fácil explicar tanto o nascimento sobrenatural (sem a relação sexual) e a ressurreição sobrenatural (o ressurgimento da vida depois da morte).

Ocorre a morte do espírito ainda em vida, quando se vive em função da redenção e com medo de seus desejos. Por isso que em vida surge a ilusão de um espírito puramente abstrato, sem forma, sem calor, sem sexo, sem instinto, um ser somente religioso e especulativo. Enfim, um ser sem corporalidade.

⁷ FEUERBACH, Ludwig. Op. Cit. p. 151.

Por isso, a religião quer criar um homem sem limites, um animal que não tenha mais necessidades, um ser sem desejos a não ser a perfeição. Mas, é este homem que se vê cercado por mediações, que enfrenta o desejo de ilimitação, de ser sem corpo, razão pura.

O homem religioso não se sente mais ligado ao mundo, sente-se um peregrino que caminha nas veredas terrenas com a mente e o coração ligados no outro mundo. Segue-se que através do seu gênero conseguiu criar a religião, e a partir daí surgir Deus como uma figura humana, entretanto liberto de qualquer deficiência, imperfeição e limitação.

É a partir de uma ideia abstrata do homem e de Deus que se constroem hipóteses religiosas e especulativas. Feuerbach entende que os filósofos e os teólogos pagãos até então haviam partido da perspectiva estritamente racional, no uso do *logos*, para provar Deus e, ao mesmo tempo, criar uma explicação antropológica. Surgiram a partir de então tantas filosofias em forma de religião e, diversas religiões metamorfoseadas de filosofia. Também nesta perspectiva é que a religião se tornou uma teologia racional, pois a partir de ideias racionais abstratas se tenta fundamentar a existência de Deus.

É do homem que nasce a religião, e da religião que nasce o amor pela essência humana subjetiva, e é da razão subjetiva que nasce a afirmação de uma essência humana objetivo-subjetiva, e a partir de então surge a ciência, a filosofia e o amor pelo mundo. Gera-se, desta forma, uma unidade entre homem e natureza numa relação de amor e descoberta.

A identificação de uma essência específica é que revela o gênero humano, o homem não como simulacro de Deus, e na verdade Deus como simulacro do homem.

Na busca de uma determinação para sua vida surgem também as determinações religiosas, que orientam o homem no caminho do devir. E ocupa uma grande parte de suas energias vitais, levando-o à dedicação quase que exclusiva na busca do mundo prometido. Assim, Feuerbach caracteriza a condição singular humana, descolada de sua generalidade. O homem perde o controle de sua existência ao alienar-se de sua essência.

Para os cristãos, temos uma dívida permanente com o outro mundo (o paraíso cristão), e somente a reparação de tal dívida nos fará um sujeito apresentável aos olhos de Deus. Esta dívida é adquirida a partir do nascimento, e no decorrer da vida, ela pode se agravar ou ser eliminada, basta uma conduta moral rígida fundada nos dogmas e preceitos cristãos.

Tal dívida, segundo Feuerbach, devemos ao Cristianismo que de forma categórica rasgou a realidade humana em vista de promessas extramundanas. Pois, como se sabe, a religião conseguiu se alçar como criadora de significados ontológicos para o mundo, dominando o imaginário e a cultura desde sua criação. Com a inserção do saber (*logos*) nas crenças teísticas,

agora se afirma uma fé racional e de tal maneira explicável, porém de maneira contraditória, não questionável.

O rasgo existencial jamais fora reparado. Ao passo que a história da humanidade caminha, em paralelo caminha a história dos dogmas, a falácia do céu e da terra e os traumas do pecado. É desta forma que a cultura moral (de maneira contundente a ocidental) está carregada desde sua gênese dos sofismas religiosos. Por isso, as religiões (em especial o Cristianismo) influenciaram a cultura e as diversas formas de vida existentes. Ora, a religião, a cultura e a história possuem a mesma faceta (pois não se sabe onde começa uma e termina outra) e seus caminhos sempre estiveram lado a lado.

A cisão que a religião causou no espírito humano foi tão grave que todas as noções morais históricas ocidentais, que são transmitidas de uma geração a outra, se dão por meio da condenação do corpo, de sua negação, e das referências diretas a figura de um ser extremamente maligno (a figura do diabo), que trabalha e vigia para o erro humano. Além disso, a corporalidade e a sexualidade são formas condenadas pela religião, pois ligam o homem de maneira direta ao mundo imediato (natural), fazendo-o esquecer do mundo verdadeiro.

Feuerbach faz uma revisão das categorias do corpo e da sexualidade para reafirmá-las, não mais como espaço do pecado, mas como espaço específico e campo de atuação do homem. Desta maneira, as reconhecendo como a biosfera autêntica dos mortais e finitos.

Corporalidade⁸ e Sexualidade: a biosfera autêntica do cenário da vida

Feuerbach demonstra a necessidade do corpo para a afirmação do ser físico real e da personalidade humana. E como meio primário de inserção na natureza e no mundo biológico. A distinção sexual é a objetivação da personalidade e da diferenciação do EU e do TU. Tais pressupostos essenciais à existência de qualquer indivíduo são negados pelo Cristianismo, já que para ele demonstram a fragilidade da vida humana terrena. Para Feuerbach, o homem deve afirmar a diferenciação sexual e o sexo como meios de propagar sua prole e, mais ainda, como gesto de amabilidade. Em contrapartida, o Cristianismo quer negar a sexualidade, afirmando que esta possui um caráter transgressor e pecaminoso, logo repudiáveis aos olhos do salvador.

⁸ “O nosso corpo é, para nós, o objeto mais próximo, o nosso ser próprio que sempre nos acompanha, o mais familiar e imediatamente percebido como objeto, o mais imediatamente sentido. O sentido interno fornece a consciência sensitiva de estados e movimentos corporais, de sensações de bem-estar e mal-estar, a experiência de si interiormente sentida de um ser corporizado”. SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A Humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999, p. 165-166.

Mas, para fundamentar a crença em uma vida melhor, deve-se excluir o que gera prazer neste mundo. A satisfação do casamento não é mediada senão pela pulsão sexual que guia os amantes a se doarem.

O projeto cristão atesta que a negação da vida⁹ surge como uma conveniência da veneração exagerada a Deus e no culto ao além-mundo. Se Nele está o amor completo e perfeito, se nele há todas as qualidades que faltam no homem e na sociedade, e é Nele que está a satisfação derradeira, então negar a vida e a realidade presente é necessário para permanecer nas graças divinas. Desta maneira, a vida para o cristão é uma provação, tendo em vista que este mundo é o caminho imperfeito e passageiro, o qual deve ser negado para ser revelado o melhor destino para além deste.

Se a continuação da vida só pode ser propagada pelo viés sexual, então o Cristianismo nega a própria vida e sua manutenção, no entendimento de Feuerbach, já que nega os instintos sexuais. Para Deus criar o homem, deve ele também ter criado o desejo sexual, de outra forma tal desejo surgiu do acaso, e desta forma negar-se-ia a própria criação divina. Deduz-se que em Deus há também desejos. As diferenças sexuais existem, de uma forma natural, para que o indivíduo (animal natural) tenha condições de gerar seus filhos e para que sua espécie não se extinga com o passar dos tempos. É, portanto, critério de vida ou morte e uma das condições mais basilares na conservação da espécie humana a atividade sexual. Se o nosso ambiente é constituído da relação entre pessoas, das relações entre o Eu e o Tu, de onde surgem tais pessoas? Da relação sexual. O sexo é a atributo humano que por excelência nos manifesta como seres naturais e sensíveis que somos. Não há um nascimento na face da terra que não tenha sido oriundo da relação entre os homens. Não se pode, desta maneira, excluir tal categoria de nossas vidas, devemos estar conscientes de nossa condição.

A unidade mediata, real, natural e histórica do indivíduo com seu gênero é baseada no sexo. De outro modo, a unidade imediata, imaterial, ilusória e assexuada é anti-humana, pois divide gênero e indivíduo. O ser humano só existe sob duas formas, a saber, homem e mulher. A união sexual dos dois é a gênese dos indivíduos. A visão cristã viu, nesta relação, uma reprodução meramente animal e a excluiu de seus desígnios. Enquanto a vida genérica do homem só pode ser representada na atividade sexual, a vida perfeita do asceta é representada por ser o homem assexuado, destituído de sua distinção. E indiferente a sua condição biológico-natural.

⁹ “No entanto existe, um mundo, uma matéria. Como podes sair de se embaraço desta contradição? Como retiras o mundo da mente para que ele não te incomode no sentimento delicioso da alma ilimitada? Somente fazendo do próprio mundo um produto da vontade, dando a ele uma existência arbitrária, sempre oscilante entre ser e não ser, sempre na espera da sua destruição”. FEUERBACH, Ludwig. Op. Cit., p. 127.

O Cristianismo tratou a sexualidade humana como sendo profana, porque é o que mais nos aproxima de nossa condição animal. E o que nos liga de forma explicitamente sensível a esta terra, já que esta só existe porque os homens geraram seus filhos. Não teria sido a terra densamente povoada se Adão e Eva não assumissem sua casta sexual.

A personalidade humana tem como traço fundamental a capacidade de se unir de forma carnal com o outro, de se expressar os desejos e sentimentos, na união física. Rejeitar tal disposição orgânica, à maneira cristã, é negar a vida concreta.

O reconhecimento inicial do ser humano enquanto persona se dá na diferenciação sexual, e só a partir de então se forma os traços psicológicos próprios a cada um.

Personalidade e Corporeidade: A personalidade como constituição psicofísica

A personalidade é o que caracteriza cada homem de forma distinta. Fá-lo ser diferente do outro, lhe concede uma vida que difere das demais. Até mesmo na cultura cristã o Deus pessoal teve que ter uma personalidade própria para se identificar como o salvador. Só se pôde confirmar sua existência através da encarnação, quando se tornou visível, tocável, amável e histórico. Pois, esta é a forma comum a que identificamos um ser vivente quando ele está com uma forma determinada, com um jeito peculiar, com suas características mais intrínsecas. Portanto, o que nos define no mundo é nossa personalidade¹⁰.

A personalidade é marca visível que nos qualifica em meio à sociedade. É a nossa posição dentro de um determinado momento. A história humana é constituída de realidades personificadas, pois são personagens que a fabricam. Não se pode deixar de crer que guerras e tratados surgiram de personalidades fortes, já que é o conjunto de personalidades que cria uma ideia e que dá força a tal ideia.

Também é assim no pensamento religioso: Deus só pode se reconhecer como pessoa, no momento em gerou uma personalidade. E esta afirmação confirma a humanidade de Deus, de tal maneira que é do homem que se afirma uma personalidade. Na encarnação e personalização, Cristo tomou o seu lugar na história dos homens comuns. Uma personalidade só existe numa

¹⁰ A personalidade é um conjunto de características que individualizam qualquer pessoa. Assim é definido de maneira geral: “Caráter essencial e exclusivo de uma pessoa”. E para a psicologia: “Organização integrada e dinâmica dos atributos físicos, mentais e morais do indivíduo; compreende tanto os impulsos naturais como os adquiridos e, portanto, hábitos, interesses, complexos, sentimentos e aspirações”. In: *Dicionário da língua portuguesa*. <http://www.priberam.pt/dlpo/>. Acessado em: 10.09.2012

pessoa determinada, num ser real, em alguém que está vivo, num ser corpóreo.

E o homem só pode socializar com os outros, se todos forem constituídos de *persona*, isto é, de uma forma só sua. Constatamos que:

A humanidade de Deus é a sua personalidade; Deus é um ser pessoal significa: Deus é um ser humano, Deus é homem. A personalidade é um pensamento que só possui verdade enquanto homem real. O sentido que existe sob as encarnações de Deus é, pois, atingido de maneira infinitamente e melhor através de uma encarnação, uma personalidade.¹¹

Não se pode, desta forma, afirmar um corpo sem uma personalidade e nem o contrário. A acentuação da personalidade de um ser é que lhe apresenta em um determinado momento e sob um determinado estado espiritual. Da mesma forma é o corpo que torna o ser humano um ser objetual reconhecível pelas personalidades outras. Não são objetos da fantasia humana o corpo e a personalidade, mas são as formas que o lançam no mundo como seres históricos, individuais e determinados.

As necessidades são para o homem seu prazer e sua dor. No momento da saciedade, se vê ele aliviado e feliz, porém, nos momentos de desejos, vontades e necessidades, sente-se incompleto e mutilado. O seu corpo lhe é sua barreira, mas a fonte de obtenção de prazer. O homem real constituído de carne e sangue deve levar uma vida sobre uma corda, sempre entre a saúde e a doença, a necessidade e a saciedade, o bem e o mal, o fatalismo e a liberdade, o amor e ódio e, por fim, a vida e a morte. É em seu corpo que todas essas angústias e felicidades são reveladas. Dentro de seus órgãos, corre a vida e são estes que estão sujeitos à destruição.

Feuerbach nos diz que mesmo Deus sofreu a condição existencial para sentir-se homem, e, ao sentir-se homem, depois jamais se sentiu Deus novamente. Sua existência lhe gerou a vida e a morte. E foi assim que Deus descobriu ser homem, e o homem imaginou aquele. O sentimentalismo cristão corre do sangue de suas veias, sua paixão e devoção são a emanção dos desejos do corpo.

Estar presente no mundo é ter uma manifestação física no espaço-tempo, e estar em contato direto com a natureza. O corpo é o ente que prova nossa ligação material com a natureza.

Não se pode duvidar da corporeidade de Cristo, já que em sua morte foi seu corpo que sofreu as dores, e foi neste momento que se estabeleceu uma concretização maior de sua real vida na terra. Para isso, vejamos:

¹¹ FEUERBACH, Ludwig. Op. Cit. p. 158.

Mas assim como a verdade da personalidade é a unidade e a verdade da unidade é a realidade, então a verdade da personalidade é o sangue. A última prova, salientada pelo autor do quarto evangelho com especial ênfase, de que a pessoa visível de Deus não foi um fantasma, uma ilusão, mas sim um homem real, é que fluiu sangue de seu corpo na cruz, pois somente no sangue do Cristo é saciada a sede por um Deus pessoal, isto é, humano, participante, sentimental.¹²

O homem se encontra perdido, pois não se concentra nos fatos reais, mas apenas na busca da salvação pessoal e restrito no seu mundo interior. Desliga-se da conexão como mundo. Eleva, desta forma, os seus desejos e sentimentos ao mais alto nível de abstração, porque não reconhece como pertencente ao mundo. Ele se enxerga como autossuficiente chegando o outro de seu mundo. É a subjetividade pura que nega a alteridade real que constitui a realidade.

Os desejos e medos da humanidade são guiados, em sua maior parte, pelas noções morais de pecado e salvação. A referência a um erro primitivo é a raiz da dominação religiosa disseminada por diversas culturas. Sendo que tratam do mesmo objeto (o pecado), entretanto alteram nomes e signos para diferenciar o poder que guarda o estatuto do pecado e a condição de perdoar e de salvar (guardadas a sete chaves pelos seus pastores religiosos). Salvação que somente se alcança na adesão e absorção das rigorosas ações morais presentes em cada sistema de leis religiosas, tendo em vista que a salvação e o perdão dos erros só são concedidos aos seus fiéis seguidores.¹³

Para conseguir o domínio sobre o imaginário humano e a submissão de seus corpos, o Cristianismo se utilizou do medo e do sentimento de dependência para subjugar-lo. Isso ocorreu com a incorporação da categoria pecado que induz o homem à anulação de sua vida na busca de um eterno perdão para esse eterno erro que fora cometido pela humanidade inteira. Quando se vê o homem como ser que nasce na condição pecaminosa, relega-se a natureza humana a uma determinação em que ela não é boa por si mesma, antes ela depende de outrem para ser completa. A completude de tal natureza advém, de acordo com o pensar religioso, da redenção desta culpa primária. Já para Feuerbach, é só no abandono e na destruição daquela categoria (o pecado) que o homem se liberta das culpas e se encontra com sua essência, que se basta a si mesma.

¹² Idem. p. 159.

¹³ Já se projeta, a partir de então, a noção egoísta de salvação advinda do Cristianismo e de outras religiões em geral. Na qual, somente quem faz a profissão da fé escolhida e se arrepende de verdade, é perdoado pelos seus clérigos e está preparado para a passagem para a vida melhor e eterna.

Referências Bibliográficas

AMENGUAL, G. *Crítica de La religión y antropologia em Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia, 1980.

CHAGAS, E. F.; REYDSON, Deyve e PAULA M. G. (organizadores). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. Religião: O homem como imagem de deus ou deus como imagem do homem? In: *Formação Humana: Liberdade e Historicidade*, Fortaleza: UFC, 2004, p. 86-105.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. de José da Silva Brandão (Filósofo). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. de José da Silva Brandão (Filósofo). Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

MOURA, J. B. VIRIATO, S. M.. *Pensar Feuerbach (Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de "A Essência do Cristianismo" 1841-1991)*. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.

SERRÃO, A. *A Humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

HOMEM E SENSIBILIDADE: FUNDAMENTOS PARA UMA NOVA FILOSOFIA EM LUDWIG FEUERBACH

Regiany Gomes Melo¹

O tema deste trabalho reflete o que há de primordial na filosofia feuerbachiana: o homem e a sensibilidade. Visando atribuir a humanidade e a sensibilidade da qual a religião e o conhecimento estritamente teórico privou o homem, Feuerbach elabora uma crítica à teologia cristã e à filosofia especulativa. Neste aspecto, se evidencia toda a trajetória do trabalho, enfatizando o homem enquanto ser sensível.

Na defesa de um materialismo orientado para a vida ativa do homem dentro da sociedade, Feuerbach constrói uma crítica à teologia cristã e à filosofia especulativa que, enraizada na cultura alemã, funda-se em argumentos anti-humanos e antinaturais. Feuerbach afirma que “precisamos inverter a filosofia especulativa para possuir a verdade desvelada”, pois a abstração do pensamento e do sentimento (filosofia e religião) são alienações que separam o homem de sua essência genérica. Quando pensamos no homem real, determinado e consciente, e, quando “o amor de Deus é substituído pelo amor da humanidade e este é efetivado, cessa a alienação”.²

Feuerbach propõe, em suas obras, um projeto antropológico com designações especificamente humanas, ou seja, visa à integralidade das funções humanas dentro das determinações da realidade, revalidando não só o conhecimento racional, mas, também, o conhecimento sensível na elaboração de uma teoria da realidade que possa ser aplicada à sociedade.

Para isso, é necessário, primeiramente, denunciar a alienação que a teologia cristã faz na essência do gênero humano, tornando o homem um ser consciente. Por meio de uma análise crítica da religião, inserida em suas determinações históricas, Feuerbach busca captar seu autêntico significado na origem real que provocou sua gênese e, com isso, o princípio da alienação humana³.

¹ Bolsista CAPES 2010.02 e 2011.02. E-mail: regianymelo@gmail.com Aluna do PPG em Filosofia da UFC e da PUCRS.

² HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação – Uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003, p. 47.

³ Idem, p. 57: “A antropologia feuerbachiana foi se firmando de forma simultânea às análises críticas da religião. Na medida em que criticou a mitologização religiosa, tentou afirmar o homem e torná-lo senhor de si”.

Feuerbach condena a teologia cristã, uma vez que, no seu cerne, há uma desvalorização do ser humano, uma negação de sua liberdade, uma expropriação de seu ser essencial. Feuerbach traz para o mundo sensível a transcendentalização divina que a religião faz do homem. É uma transposição do infinito para o finito, uma redução de Deus ao homem⁴.

Feuerbach renega a negação que a teologia cristã faz do homem e de tudo que diz respeito ao sensível, a fim de restituir-lhe a própria humanidade e a realidade ao qual o privou. Ele nos mostra que elevar o homem a uma categoria de investigação pormenorizada é indispensável para elaborar um plano de entendimento de si mesmo, com o objetivo de interagir o homem consigo mesmo e expandindo-o na relação com os outros homens, integrando-o na sociedade, colaborando para o alcance de sua mais árdua busca: a busca por sua felicidade na materialidade da existência física. Portanto, diante da natureza, o homem se comporta como um ser de necessidade, mas, também, de potencialidades ante a ela.

O que está sublinhado, em sua análise do Cristianismo, é que este é, de fato, antropologia, pois “o segredo da teologia é antropologia”.⁵ O seu interesse é o resgate do homem e da sensibilidade que a teologia nega ao atribuir as qualidades da essencialidade humana ao objeto religioso, tornando o objeto sujeito e o sujeito objeto. Feuerbach explicita ainda que

a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, isto é, nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que consequentemente também o objeto e conteúdo da religião cristã é inteiramente humano⁶.

Feuerbach acredita que os objetos naturais, os objetos em geral, refletem as características humanas, sem fantasia ou mitos. Tanto no objeto sensível, quanto no religioso, o homem concede características que se refere em essência a ele. Na ilusão produzida pela religião, o homem fornece à entidade divina sua essencialidade enquanto gênero humano. Por este motivo, no objeto religioso, a ligação é íntima, pois o homem se une à sua essência que se encontra transcendente a ele. Entretanto, essa ilusão não é nada mais que um engano determinado por uma patologia psíquica individual, o homem se despotencializa se tornando passivo na atividade que lhe compreende. O homem, em seu estado saudável, só atribui valor “ao espírito simples da verdade” e ignora o “pedantismo espiritualista hipócrita da mentira”⁷.

⁴ Cf. FREITAS, Manuel da Costa. O ateísmo hermenêutico de Feuerbach. In: José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques (Org.). *Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A essência do Cristianismo”*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 36.

⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 14.

⁶ Idem, p. 45.

⁷ Ibidem, p. 25.

Feuerbach mostra que apenas transforma o objeto da fantasia no objeto da realidade; ele desmistifica os dogmas religiosos mostrando que são apenas atributos, relações humanas deificadas. Ele traz o transcendente para a materialidade real, “volta para fora os seus olhos que estão voltados para dentro”⁸. Neste sentido, é imprescindível tornar o homem consciente de sua essencialidade genérica, pois segundo Hahn,

tal consciência ainda é obscurecida e impedida pelos dogmas da religião cristã, que servem como uma espécie de refúgio, pelo qual o homem transfere, projeta a um ser abstrato/Deus a sua própria essência genérica, atribuindo-lhe a responsabilidade pelo destino da humanidade⁹.

Para tanto, Feuerbach rejeita não somente a teologia cristã que impede o homem de se efetivar no mundo, como também a transcendência do pensamento especulativo, que rejeita a sensibilidade como forma de apreensão da materialidade condizente ao estudo e conhecimento completo da realidade e valida a existência de um ser absoluto, abstraído do mundo.

Feuerbach quer, com isso, demonstrar, “num princípio de uma nova filosofia, [...] a essência verdadeira, real e total do homem”¹⁰, que interaja tanto com o conhecimento teórico, inteligível, como, também, com o conhecimento sensível, material. Formulando, desta forma, um conhecimento de completude que engloba tanto a razão, como a sensibilidade que é inerente ao homem na apreensão dos objetos sensíveis. De acordo com Feuerbach: “A nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência. [...] O filósofo novo pensa em consonância e em paz com os sentidos”¹¹.

Feuerbach promove, em sua filosofia, uma crítica à tradição dos filósofos especulativos e idealistas, de Kant a Hegel, bem como ao romantismo alemão, que se caracterizava como reação contra o racionalismo iluminista e revalidava a religião, desabilitando o homem a desmascarar a hipocrisia do Cristianismo do seu tempo. Feuerbach nega, portanto, a abstração e absolutização do pensamento promovida pela “teologia disfarçada de filosofia” que se evidenciava tanto na religião, quanto no pensamento dos filósofos idealistas. Feuerbach explicita que

[Na filosofia especulativa] O pensar põe o ser diante de si, mas dentro de si mesmo e, por conseguinte, suprime imediatamente, sem dificuldade, a oposição do

⁸ HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação – Uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. Op. cit., p. 25.

⁹ Idem, p. 84.

¹⁰ Ibidem, p. 21.

¹¹ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 82.

mesmo a seu respeito; com efeito, o ser enquanto contrário do pensar dentro do pensar nada mais é do que o próprio pensamento. [...] Se uma simples determinidade de pensamento constitui a essência de um ser, como é que o ser se deveria distinguir do pensar?¹²

Segundo os idealistas, a realidade, o ser, é derivado de estruturas ideais ou redutíveis a elas. Tais estruturas só são acessíveis através do pensamento, pois não existem no mundo concreto. Feuerbach condena o idealismo de Hegel, pois considera o espírito como autocompreensão e fundamento último do mundo. Enquanto, para Hegel, os objetos são criados a partir do pensamento, Feuerbach defende que o pensamento se constrói a partir dos objetos sensíveis, considerando o homem não mais como puro pensamento, mas também na sua realidade de ser natural, corpóreo, desconsiderado, desse modo, a identidade entre ser e pensamento promovida pela filosofia especulativa.

Homem e sensibilidade passam a ter, na filosofia feuerbachiana, um lugar primordial, fundamental, tanto no entendimento de si mesmo, através da razão natural, revalidando, assim, a máxima grega *Gnôthi Sautón* [conheça-te a ti mesmo], quanto na apreensão da realidade material, sensível, contra a abstração promovida pela filosofia especulativa que, numa reflexão teórica dual, torna o conhecimento incompleto.

A originalidade do projeto antropológico de Feuerbach se manifesta na concepção de homem como individualidade sensível, visto dentro de uma comunidade em contínua relação consigo mesmo e, também, com esta comunidade que o preserva e o confirma.

Feuerbach, portanto, caracteriza o homem como um ser de relações, pois ele está unido e relacionado a uma comunidade como sendo portador de sua essência, ou seja, ele não pensa o homem isolado do meio (tanto natural, quanto social), pois acredita que o homem isolado é incapaz de atingir a sua plenitude. Para ele, o homem é um ser de relações determinado pelas condições naturais. Por este motivo, nosso filósofo via, na filosofia dos antigos, um guia para o homem.

Para efeito de uma melhor explicitação do tema e de um estudo pormenorizado e consistente no que concerne ao homem, o classificaremos em duas categorias. São elas: corpo e consciência¹³. De acordo com Feuerbach,

¹² FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Op. cit., p. 68.

¹³ ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 104: “O homem para Feuerbach é ‘corpo consciente’, não puro pensamento”. Como se dá, então, a construção desse conceito, o que concerne ao homem ser denominado como ‘corpo consciente’? Veremos, no decorrer da nossa abordagem sobre o homem, como se dá esse processo.

O corpo é apenas aquela força negativa, limitadora, compacta, opressora sem a qual nenhuma personalidade é concebível. Retira o corpo da tua personalidade (individualidade) e retirarás dela a sua estrutura. O corpo é o fundamento, o sujeito da personalidade. Somente através do corpo distingue-se a personalidade real da personalidade imaginária de um fantasma¹⁴.

A vida do homem está relacionada com a corporeidade. No entanto, Feuerbach, logo na introdução de sua obra, *A essência do cristianismo*, caracteriza a vida do homem de duas formas. São elas: uma vida exterior, que se relaciona à materialidade geral; e uma vida interior, que se relaciona com a essência, com o gênero.

É na vida interior onde encontramos a diferença essencial entre o homem e o animal, a saber: a consciência. Consciência não no sentido sensorial, mas a consciência que reflete o saber interior que, através da objetivação, torna o homem conhecedor de si e da natureza, da sua essencialidade, com a finalidade de se tornar um homem completo.

Portanto, a consciência, no sentido rigoroso, só existe quando o objeto do homem é o seu gênero, ou seja, a consciência, o conhecimento da essencialidade do gênero, só é adquirida em consonância com o outro eu, pois, nele, o meu eu se vê unido a um mesmo gênero, partilhador da mesma essência.

Somente o homem possui a capacidade de sair de si e se ver diante de si mesmo, possibilitando o reconhecimento da consciência. Assim, um ser que possui tal característica pode, além de si objetivar, tornar qualquer ser, ou coisa, em objeto, no sentido de estar fora de si e compreender toda relação existente entre ele e qualquer outra coisa exterior a ele. Ele é o único capaz de analisar e apreender a infinitude do universo, logo ele só pode ter uma mente tão infinita quanto o objeto em questão. Deste modo, a contemplação do infinito é a afirmação da própria contemplação da infinitude da consciência, obtida através da objetivação, quando a essencialidade torna-se um objeto do consciente¹⁵; pois, de acordo com Feuerbach, “o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é do que a essência própria, objetiva deste sujeito”¹⁶. A consciência é, em sentido estrito, consciência da infinitude da própria essência.

¹⁴ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Op. cit., p. 112: “Personalidade ou individualidade se distingue entre a masculina e a feminina”.

¹⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Op. cit., p. 37: Por este motivo, “o homem nada é sem objeto. Grandes homens, homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram esta frase com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era o objetivo essencial da sua atividade”.

¹⁶ Idem, p. 37

A essência é, então, de acordo com Serrão, “um complexo dinâmico de faculdades ou forças de coesão universal, cujo sujeito é toda a humanidade, o gênero humano, que se manifesta na multiplicidade, na diversidade dos indivíduos reais”¹⁷. A finalidade da existência humana é, pois, a prática dos atributos do gênero humano, pois eles são em si e por si, unidos à personalidade de cada indivíduo, nas divergências de suas particularidades, eles animam, determinam e dominam o indivíduo humano, o homem.

Só o gênero é livre. Também seremos livres se adquirirmos consciência dele. Seremos plenos, completos; mas apenas como possibilidade, pois somente a essencialidade do gênero humano (razão, vontade e sentimento) é perfeita, infinita, eterna. Portanto, todos os homens unidos e conscientes uns dos outros, conscientes da natureza, da sensibilidade na apreensão da realidade, na completude intelectual e da materialidade, é a perfeição, o homem completo.

Como vimos, para Feuerbach, não há no homem uma separação entre homem natural e homem social. A natureza humana é social, necessariamente social, pois, para chegar-se ao nível da consciência do gênero, é necessário expandir-se no processo de comunicabilidade, permeado pelo outro, caracterizando a existência do fenômeno social, na busca pelo ser inteiro.

Assim, a essência do homem está contida na comunidade, na união do homem com o homem fundada a partir da distinção do eu com o tu, e não no individualismo religioso que só promove o valor absoluto da interioridade. E, ainda que unido somente a um, o homem tem uma vida comunitária, humana¹⁸.

A comunicabilidade, ou do mesmo modo, a sociabilidade, promove a possibilidade de objetivação. Desta forma, o conhecimento de si mesmo e da natureza sensível define o homem enquanto ‘corpo consciente’, ou seja, para Feuerbach, *o homem é um ser social dotado de um corpo consciente*. Determinado por sua essência e pela natureza e, também, diante do outro, o homem se torna pleno, elevado a inúmeras possibilidades e, pela sensibilidade, efetiva-se no mundo, na ação comunitária, no Estado; pois, segundo Feuerbach,

O Estado é a soma de todas as realidades, o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros [...]. O Estado [verdadeiro] é o homem ilimitado, infinito,

¹⁷ SERRÃO, Adriana Veríssimo. Da razão ao homem ou o lugar sistemático de A essência do cristianismo. In: José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques (Org.). *Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A essência do Cristianismo”*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 12.

¹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Op. cit., p. 167: “Homem e mulher se completam mutuamente e assim se une o gênero para representar o homem perfeito”.

verdadeiro, completo, divino. Só o Estado é o homem – o Estado é o homem que se determina a si mesmo, o homem que se refere a si próprio, o homem absoluto¹⁹.

Portanto, são os sentidos que nos proporcionam a essência das coisas, atribuindo ao conhecimento o grau de completude inerente à apreensão da realidade, pois nenhum pensamento ocorre fora de um corpo sensível, ou seja, o pensamento se verifica por intervenção da sensibilidade, de maneira tal que, de acordo com Feuerbach, “verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efetivo”²⁰.

A sensibilidade é, desse modo, *o viés que dá mobilidade à ação objetiva, estabelecendo a unidade entre atividade teórica e prática. A Sinnlichkeit* abrange não apenas a sensorialidade, mas, também, a sensibilidade referente ao princípio do sensualismo feuerbachiano que abarca a totalidade humana, o sentimento.²¹ O homem existe como corpo, e como corpo se radica no mundo e, por meio dos sentidos, estabelece, com a realidade material e humana, uma relação receptiva e dinâmica entre passividade e atividade. Em consonância com Serrão: “A sensibilidade não é uma entre outras faculdades, mas o ser total que se desdobra na multiplicidade das funções diferenciadoras da vida”²².

Feuerbach defende o homem total, a completude do homem racional ligado à natureza e consciente da dependência física que possui dela. Aqui, razão e sensibilidade se encontram unidos para a formulação de um entendimento integral da realidade e de si mesmo. A atividade humana se desenvolve através de inúmeras possibilidades evidenciando a atuação do homem como co-operador ativo do mundo e consciente de suas determinações. O homem, unido a uma comunidade, se torna passível ao engrandecimento da essencialidade genérica humana; dessa forma, enfrenta todas as suas dificuldades munido dos predicados gerais da humanidade.

Feuerbach formulou uma nova filosofia de completude, rompendo com os moldes tradicionais do conhecimento restrito ao campo ideal, e mais, por ter trazido o homem à genuína fundamentação da filosofia. Entretanto, o traço mais decisivo do pensamento feuerbachiano, que não se limita a colocar o homem no centro da filosofia como seu problema fundamental e referência última, visa à restituição da humanidade na integralidade de suas

¹⁹ FEUERBACH, Ludwig. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 17.

²⁰ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Op. cit., p. 79.

²¹ Cf. SERRÃO, Adriana. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste, 1999, p. 24.

²² SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Da razão ao homem ou o lugar sistemático de A essência do cristianismo*. Op. cit., p. 19.

determinações reais²³. Sua proposta de uma nova filosofia se dá em virtude da desconsideração da sensibilidade na construção do conhecimento. Tanto a religião como a filosofia especulativa impede a efetivação do homem na realidade, impede a concretização das relações humanas e da busca por sua felicidade e, em último grau, impede o homem de ter uma atitude verdadeiramente ética diante do outro e, também, diante da natureza. Segundo Feuerbach,

[O imperativo categórico da nova filosofia é] Não queiras ser filósofo na discriminação quanto ao homem; sê apenas um homem que pensa; não pense como pensador, isto é, numa faculdade arrancada à totalidade do ser humano real e para si isolada; pensa como ser vivo e real, exposto às vagas vivificantes e refrescantes do oceano do mundo, e não no vazio da abstração como uma mônada isolada, como monarca absoluto, como um Deus indiferente e exterior ao mundo – em seguida, podes estar seguro de que os teus pensamentos são unidades de ser e de pensar²⁴.

O homem e a sensibilidade são a origem e o fundamento da filosofia feuerbachiana. Todas as coisas conhecidas, a realidade, o mundo, os objetos são percepções obtidas através da sensibilidade e caracterizadas a partir do homem racional. Portanto, Feuerbach edifica sua filosofia para torná-la em uma antropologia, para ele o homem é o princípio, o centro e o fim do filosofar. Para tanto, foi necessário vencer o espírito do seu tempo que buscava no idealismo seus argumentos.

Em vista as dificuldades encontradas no percurso da construção do seu pensamento, Feuerbach, espírito aforístico²⁵, tece sua filosofia diante de grilhões religiosos que acorrentavam os homens por toda parte, impedindo-os de observar a hipocrisia do Cristianismo do seu tempo, Cristianismo este que dominava não só o governo, mas a cultura, as artes e, sobretudo, a filosofia. A “filosofia de escola” tentava justificar racionalmente a existência de um ser absoluto partindo de uma pura abstração.

A crítica de Feuerbach à filosofia especulativa se concentra no ponto de partida desta, como, por exemplo, em Kant, temos no início do seu sistema a simples representação do objeto; em Fichte, o eu puro; em Hegel, o ser puro, paradigmas rompidos pelos fervorosos adeptos da esquerda hegeliana. Para Feuerbach, a nova filosofia deve começar com a realidade efetiva, com a

²³ Idem, p. 11.

²⁴ FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Op. cit., p. 94.

²⁵ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papirus, 1989, p. 12: “Um espírito aforístico porque um espírito crítico, isto é, um espírito que distingue a essência da aparência, o necessário do supérfluo”.

apreensão dos objetos sensíveis, para só então termos os dados necessários para construirmos os conceitos referentes à realidade. Deste modo, Feuerbach valoriza a realidade sensível na elaboração do pensamento.

Referências Bibliográficas

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

_____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

_____. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

_____. *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. de Adriana Serrão. Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação: Uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

Pensar Feuerbach: Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A Essência do Cristianismo”. José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques (Org.). Lisboa: Colibri, 1993.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Empresa do Diário do Moinho, 1999.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

KARL MARX

EXPLICAÇÕES SOBRE A PASSAGEM DA APARÊNCIA PARA A ESSÊNCIA EM *O CAPITAL* DE MARX

*Francisco Luciano Teixeira Filho*¹

Resumo: Trata-se, aqui, de um estudo bibliográfico, analítico, de cunho filosófico, que pretende demonstrar a passagem da aparência para a essência do capitalismo, em *O capital* de Karl Marx. Pretende-se reconstruir o argumento de Marx, através do qual ele deixa a forma aparente, na circulação de mercadorias, para a forma essencial do movimento, na circulação capitalista. Ou seja, o que se busca é expor a passagem da forma imediata da sociabilidade capitalista, para a forma mediada dessa mesma sociabilidade.

1. Introdução

Parece ser uma perda de tempo e de recursos humanos e materiais voltar a um tema já tão recorrente na história do marxismo. Uma mera análise da passagem da aparência para a essência de *O capital*, como buscamos aqui, já foi imensamente discutida por todos aqueles que se propuseram a um estudo aprofundado da obra máxima de Marx. Contudo, a nossa geração de marxistas parece ter decidido esquecer as nuances dialéticas de *O capital*, que só um bom leitor da *Ciência da Lógica*, de Hegel, poderia usar como método de exposição da economia política. Ora, se Karl Marx insistiu em expor o objeto da sua vida (o capitalismo) por meio de uma lógica dialética complexa, que, segundo ele mesmo alerta, pode gerar confusões no leitor, esse mesmo método de exposição deve ter uma importância fundamental, ou não seria empregado, devido aos problemas gerados. Apesar das confusões que o método dialético pode trazer, não é à-toa que ele foi usado e, da mesma forma, se ele não for respeitado, pode implicar grandes erros de interpretação de *O capital*². É preciso, portanto, retomar o assunto, porém, não com o

¹ Bolsista CAPES 2011.01 e 2011.02. E-mail: emaildolu@hotmail.com Mestre em Filosofia – UFC.

² Com Soares Teixeira, afirmamos que *O capital* é composto em um encadeamento lógico necessário de categorias lógico-históricas. Ou seja, a estrutura dada por Marx a *O capital*, não é uma forma arbitrária ou um encadeamento aleatório e, nem mesmo, meramente um encadeamento dos acontecimentos históricos. É uma estrutura lógico-necessária, que não pode ser modificada sem perder a essência do que vem a ser a obra. Mas, também, não é um encadeamento meramente do pensamento: trata-se de categorias que se constituíram na história humana e, portanto, são concreções trazidas para o pensamento e expostas na sua forma lógica. Cf. SOARES TEIXEIRA, Francisco J.; FREDERICO, Celso. *Marx no século XXI*. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2009, p. 45.

objetivo de acrescentar mais conteúdo ao tema, já tão aprofundado por grandes comentaristas, mas com o pequeno objetivo de fazer lembrar, ao leitor, que *O capital* é uma obra que trata da estrutura do capitalismo, do ponto de vista da totalidade do sistema, demonstrando os graus ascendentes das suas determinações, desde a forma como o capital se apresenta (aparência), até a força primordial do seu movimento (essência). Tratar a circulação de mercadorias, no Livro 1 de *O capital*, como se o capital já estivesse posto desde o início³, geraria problemas de interpretação, a ponto de se fazer crer, por exemplo, que toda forma de metabolismo do homem com a natureza seria capitalista.

Diante disso, buscaremos, aqui, demonstrar a passagem da aparência do sistema (circulação de mercadorias) para a essência (circulação capitalista). Expor o argumento de Marx para essa passagem não implica, aqui, explicitar todas as consequências dela, mas, tão-somente, mostra que ela está presente e que precisa ser respeitada, pelo que foi dito acima. Se o presente artigo cumprir essa tarefa de alerta, será completamente bem sucedido na sua função.

2. Aparência: circulação de mercadorias

As mercadorias são trabalho morto, realizado, pretérito, enfim, são coisas que só por vontade exterior podem ser trocadas. Nas palavras de Marx: “não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria. Temos, portanto, de procurar seus responsáveis, seus donos. As mercadorias são coisas; portanto, inermes diante do homem”⁴. As mercadorias, embora aparentem ter a característica humana da sociabilidade, só são o que são mediante as relações entre indivíduos livres, com vontades independentes.

Para que haja troca de mercadorias é preciso, antes de tudo, certo reconhecimento da liberdade individual. Ou seja, uma sociedade cuja troca de

³ É comum a objeção que afirma que na produção de mercadorias, abordada na parte primeira de *O capital*, já existe produção capitalista. Todavia, no rigor do encadeamento lógico da obra, só há capital a partir da parte segunda, quando o dinheiro transforma-se em capital. Evidente que o desenvolvimento histórico não obedece a essa linha lógica, mas *O capital* é justamente essa empreitada de reconstrução lógica da história dos acontecimentos. É preciso, portanto, para não distorcer *O capital* e nem a história, afirmar que o capital está presente na parte primeira como pressuposto e na parte segunda de forma posta. Sobre isso, confira FAUSTO, Ruy. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 25-31. Em uma proposição dialeticamente estruturada: “a seção primeira de *O capital* tem e não tem como objeto o capitalismo”. FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo II. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987, p. 291.

⁴ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1. Vol. I. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 109.

mercadorias é meio pelo qual se realiza o metabolismo do homem com a natureza, é uma sociedade de indivíduos livres e independentes entre si. Essas características só são universalmente desenvolvidas na Modernidade, ou seja, com o advento da sociedade burguesa. Numa sociedade feudal ou escravocrata, não se tem o desenvolvimento do comércio de mercadorias, posto que,

para relacionar essas coisas, umas com as outras, como mercadorias, têm seus responsáveis de comportar-se, reciprocamente, como pessoas cuja vontade reside nessas coisas, de modo que um só se aposse da mercadoria do outro, alienando a sua, mediante o consentimento do outro, através, portanto, de um ato voluntário comum. É mister, por isso, que reconheçam, um no outro, a qualidade de proprietário privado. Essa relação de direito, que tem o contrato por forma, legalmente desenvolvida ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica⁵.

Aqui, o que temos são pessoas que se relacionam com outras pessoas por intermédio da mercadoria. A vontade individual na mercadoria de outrem precisa passar pelo consentimento da alteridade, proprietária da mercadoria, portanto, é preciso que haja um reconhecimento da outra vontade, para que a troca se realize. Ou seja, se “as mercadorias têm de realizar-se como valores, antes de poderem realizar-se como valores de uso”⁶, é preciso que antes da sua realização como valor de uso, haja reconhecimento da vontade individual, como pressuposto da realização do valor, na troca.

A sociedade é entendida, aqui, como um conjunto de átomos (indivíduos), relacionando-se ou repelindo-se, mas, ainda assim, indivisíveis em si mesmos. Ou melhor, o que temos é uma sociedade de interesses privados e, portanto, de homens cuja vontade só é reconhecida porque o seu reconhecimento é meio pelo qual o indivíduo de interesses privados realiza a sua própria vontade. Essa sociedade civil, ao modo de Hegel, é uma sociedade de interesses econômicos, marcada pela propriedade privada:

as pessoas, aqui, só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias e, portanto, de donos de mercadorias. No curso de nossa investigação, veremos, em geral, que os papéis econômicos desempenhados pelas pessoas constituem apenas personificações das relações econômicas que elas representam, ao se confrontarem⁷.

⁵ Idem.

⁶ Ibidem, p. 110.

⁷ Ibidem, p. 109 s.

Cada proprietário que vai ao mercado com sua mercadoria só aceita trocá-la por uma mercadoria cujo valor de uso o satisfaça. Nesse processo pelo qual ele precisa passar para realizar o seu intercâmbio com a natureza, não importa, para ele, se a sua mercadoria satisfaça a necessidade do outro. Importa, sim, que a mercadoria do outro satisfaça a sua vontade. Nesse ponto de vista, o processo é visto, pelo possuidor da mercadoria, como um processo “puramente individual”⁸. Contudo, ele também deseja que sua própria mercadoria seja como equivalente universal e, nesse ponto de vista, o processo troca é, para ele, um “processo social”⁹. Entretanto, isso não é possível, pois, na imensa acumulação de mercadorias, a imensa acumulação de proprietários privados de mercadorias também deseja a mesma coisa, no processo de troca. Nas palavras de Marx: “não há possibilidade de o mesmo processo ser simplesmente individual e ao mesmo tempo simplesmente social e geral, para todos os proprietários de mercadorias”¹⁰. Ou seja, para efetuar o processo de troca é preciso que o valor de uso da mercadoria do indivíduo *a*, supra a necessidade do indivíduo *b*, e vice-versa, sendo, além do mais, dotadas do mesmo valor de troca, ou seja, a mercadoria precisa ser aceita como equivalente de todas as outras, para que, com isso, o processo de troca flua. Entretanto, como já dissemos, os interesses, nessa sociedade, são privados e, nesse sentido,

todo possuidor de mercadorias considera cada mercadoria alheia equivalente particular da sua, e a sua mercadoria, portanto, equivalente geral de todas as outras mercadorias. Mas, todos os possuidores raciocinam do mesmo modo. Assim, não há equivalente geral, e o valor relativo das mercadorias não possui forma geral em que se equiparem como valores e se comparem como magnitudes do valor. Não se estabelecem relações entre elas, como mercadorias, confrontando-se apenas como produtos ou valores de uso¹¹.

Ora, como um processo natural, através de práticas históricas, os indivíduos, com o fim de criar uma fácil relação entre as mercadorias e, portanto, facilitar o seu intercâmbio material com a natureza, estabeleceram um equivalente geral, que só o uso faz com que ele seja aceito enquanto tal. Ou seja, uma mercadoria particular torna-se, pragmaticamente, uma forma corpórea do valor, para que todas as outras mercadorias espelhem seu valor particular nela, que se torna, assim, o equivalente geral, ou seja, o dinheiro¹².

⁸ Ibidem, p. 110.

⁹ Ibidem, p. 111.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

¹² Cf. Ibidem, p. 111.

O dinheiro, para Marx, só faz sentido enquanto meio de circulação de mercadorias. Ele “é um cristal gerado necessariamente pelo processo de troca, e que serve, de fato, para equiparar os diferentes produtos do trabalho e, portanto, para convertê-los em mercadorias”¹³. Não é razoável imaginar uma sociedade que possua dinheiro sem que ele seja um facilitador da circulação de mercadorias. O dinheiro é, portanto, o valor inerente à mercadoria, como produto do trabalho humano, que a expressa, como sua forma equivalente. Ou melhor, o valor relativo à mercadoria se expressa no dinheiro como equivalente universal, que, por sua vez, expressa a pura forma do valor, numa palavra, o trabalho humano abstrato.

Com a introdução do dinheiro, o processo de troca ganha mais um ator intermediário entre a produção e o consumo das mercadorias. Agora, o indivíduo vai ao mercado, com sua mercadoria, não com o objetivo de trocá-la por outra mercadoria do seu interesse, mas com o objetivo de trocá-la por dinheiro, que o deixará livre, dentro da imensa acumulação de mercadorias, para realizar suas vontades de compra, ou seja, sua necessidade de consumo. A relação de troca de mercadorias nos aparecia, imediatamente, como M^1-M^2 (Mercadoria 1 – Mercadoria 2), onde a mercadoria 1 era trocada pela mercadoria 2. Ora, como vimos acima, esse processo passa por uma série de problemas que o dificulta. Nesse sentido, introduziu-se, naturalmente, como resolução da lei geral das sociedades produtoras de mercadoria, o dinheiro como meio de troca. Agora, nossa fórmula se apresenta para o produtor que vai ao mercado como M-D (Mercadoria – Dinheiro), ou seja, como conversão de sua mercadoria, que é, para ele, apenas um valor de troca, em dinheiro, que é o equivalente de todas as outras mercadorias.

Realizando esse primeiro passo para a completa circulação de mercadorias, temos a plena realização da contradição inicial, pertencente à mercadoria. No início ela era valor de uso e valor. Entretanto, “na primeira metade da circulação, troca a mercadoria de lugar com o dinheiro [M-D]. Com isso, sua figura de uso sai da circulação e entra na esfera do consumo. Ocupa seu lugar a figura do valor dela, o dinheiro, a larva da mercadoria”¹⁴. No desenvolvimento da sociedade produtora de mercadorias, na circulação, valor de uso e valor de troca se separam do corpo da mercadoria. O valor segue na sua forma dinheiro, enquanto a mercadoria segue para o seu consumo, realizando seu valor de uso: “o desenvolvimento histórico da troca desdobra a oposição, latente na natureza das mercadorias, entre valor de uso e valor”¹⁵

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 142.

¹⁵ Ibidem, p. 111.

Agora, despojado da indesejável forma mercadoria, que o prendia a sua limitação de precisar ser um valor de uso para outrem, o possuidor do dinheiro está livre para caminhar no mercado e adquirir qualquer coisa que o seu estômago e fantasia desejem, bastando, apenas, converter o seu dinheiro em mercadorias, que são, para ele, utilidades, valores de uso. Quando isso se realiza, a fórmula da circulação simples de mercadorias se completa: M-D-M¹⁶. Com isso, também se efetiva o metabolismo do homem com a natureza, na sua forma específica de uma sociedade de produção de mercadorias.

Todo esse processo descreve, na forma simples da circulação de mercadorias, como o trabalho social é distribuído para as diversas pontas de consumo, ou seja, para os indivíduos. Cada individualidade, participando do trabalho social, transforma seu trabalho particular em dinheiro, expressão do valor que, além disso, também será a sua cota de consumo no trabalho social. Entretanto, uma vez tendo convertido, o produto do seu trabalho, em dinheiro, o indivíduo monetarizado terá muito cuidado ao reconverter seu dinheiro em mercadorias, posto que a mercadoria que não se realiza como valor de uso para o comprador, se não for vendida, pode acarretar a frustração do indivíduo, a perda do valor na mercadoria, a sua falência. O dinheiro só será convertido em mercadoria se, de fato, significar uma utilidade latente para o indivíduo que possui o dinheiro. A conversão de dinheiro em mercadoria se configura, para Marx, como um “salto-mortal da mercadoria”¹⁷, para o seu possuidor. Para ser mais claro, quando o possuidor está com o seu dinheiro investido na mercadoria, corre o risco de perder o valor. Seu interesse e sua vontade, então, se voltam para o dinheiro, onde o seu valor assume forma de equivalente universal, “e este se encontra no bolso alheio. Para tirá-lo de lá, a mercadoria tem de ser, antes de tudo, valor de uso para o dono do dinheiro”¹⁸. Aqui chegamos aos limites da forma aparente da sociedade capitalista.

3. Essência: a circulação de capital

Estão dadas, aqui, todas as pressuposições do modo de produção capitalista. Temos, como vimos, a realização necessária do metabolismo do homem com a natureza intermediado pela troca de mercadorias. Estas, por sua vez, se constituem, por serem mercadorias, em valores de uso e valores. Temos, portanto, uma sociedade cujo intercâmbio material do homem com a natureza é marcada, hegemonicamente, pela produção e pelo consumo de mercadorias. Ora, “a circulação das mercadorias é o ponto de partida do capital”¹⁹. Tudo isso está posto, e agora chegamos à passagem da aparência

¹⁶ Ibidem, p. 133. Leia-se Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria.

¹⁷ Ibidem, p. 133.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 177.

do sistema para a essência, onde se revela o movimento próprio do capital – ou seja, se mostra o movimento da sociedade sob a gramática das relações capitalistas, de forma posta.

A forma capitalista de circulação nada mais é que uma variação da forma de circulação de mercadorias, ou melhor,

se pusermos de lado o conteúdo material da circulação de mercadorias, a troca dos diferentes valores de uso, para considerar apenas as formas econômicas engendradas por esse processo de circulação, encontraremos o dinheiro como produto final. Esse produto final da circulação das mercadorias é a primeira forma em que aparece o capital²⁰.

Se observada de perto, a fórmula da circulação de mercadorias, expressa como M-D-M (Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria), temos a simples expressão de uma sociedade em que o metabolismo do homem com a natureza se realiza por intermédio da troca, ou seja, o trabalho social é adquirido, pelo indivíduo, por meio da troca, e este, por sua vez, apresenta, ao mercado, a sua parte do trabalho social para adquirir o dinheiro necessário para a aquisição das mercadorias que ele precisa para se reproduzir; ou seja, comprar as mercadorias que servirão de *consumo individual* e as mercadorias que servirão de *meios de trabalho* para a produção de novas mercadorias. Entretanto, observando essa fórmula de perto, percebemos que o indivíduo vai ao mercado com seus produtos para a aquisição de dinheiro. Ou melhor, se retirado o consumo individual, imposto pela natureza para a preservação da vida, a outra parte do trabalho social que o indivíduo adquire, referente aos meios de produção para a perpetuação do seu metabolismo com a natureza nos ciclos seguintes de circulação, tem por objetivo produzir mercadorias para conseguir mais dinheiro. *Por definição, um dinheiro que é convertido em mercadoria para a produção de outras mercadorias e a reconversão destas em dinheiro, é capital.* Portanto, percebe-se que a fórmula de circulação de mercadorias (M-D-M) não dá conta, completamente, da distribuição de produtos da sociedade capitalista. Portanto, temos que introduzir uma segunda fórmula, a saber: a circulação de capital: D-M-D (Dinheiro – Mercadoria – Dinheiro) – “o dinheiro que se movimenta de acordo com esta última circulação transforma-se em capital, vira capital e, por sua destinação, é capital”²¹.

Ora, “é evidente que a circulação D-M-D seria absurda e sem sentido, se o objetivo dela fosse o de permutar duas quantias iguais”²² de dinheiro (D

²⁰ Ibidem, p. 177.

²¹ Ibidem, p. 178.

²² Idem.

a D por intermédio de M). Troca de quantias iguais faz sentido quando se trata da circulação de mercadorias, onde os valores de uso diversos justificam a permuta de valores idênticos. Entretanto, quando o fim é o dinheiro, que tem por única utilidade ser veículo de valor, só faz sentido pôr o dinheiro inicial no risco da circulação se a reconversão da mercadoria adquirida gerar algum valor extra. Se só se desejasse, no início do processo (D-M), reconverter a mercadoria comprada na mesma quantidade de dinheiro, não seria preciso tanto esforço: para isso “bem mais simples e mais seguro seria o método do entesourador, que guarda suas 100 libras, em vez de expô-las aos riscos da circulação”²³.

Em suma, a diferença entre as formas de circulação M-D-M e D-M-D é que “no primeiro caso, é a mercadoria e, no segundo, o dinheiro, o ponto de partida e a meta final do movimento. Na primeira forma de movimento, serve o dinheiro de intermediário e, na segunda, a mercadoria”²⁴. Além disso, na primeira fórmula, “seu objetivo final, portanto, é o consumo, satisfação de necessidades; em uma palavra, valor de uso”²⁵. Na segunda fórmula, por outro lado, “tem por ponto de partida o dinheiro e retorna ao mesmo ponto. Por isso, é o próprio valor de troca o motivo que o impulsiona, o objetivo que o determina”²⁶. Ora, mas não só se objetiva o dinheiro inicial, mas mais dinheiro que o inicial. Por isso, “o processo D-M-D, portanto, não deve seu conteúdo a nenhuma diferença qualitativa [valor de uso] entre seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas à diferença quantitativa entre esses extremos”²⁷. Por isso, a fórmula mais adequada para o capital é D-M-D’, onde $D' = D + \Delta D$ ²⁸.

Ora, esse processo perde de vista a realização das mercadorias e se fundamenta na ampliação do capital. Na circulação simples de mercadorias, o processo se realizava no consumo, ou seja, no valor de uso. Todo o processo de circulação se baseava, portanto, na supressão de necessidades ou, como demonstramos, na realização do metabolismo do homem com a natureza: “a circulação simples da mercadoria – vender para comprar – serve de meio a um fim situado fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades”²⁹. Entretanto, na circulação de capitais, o elemento de realização do metabolismo só se apresenta como acidente no meio do processo, já que essa circulação “tem sua finalidade em si mesma,

²³ Idem.

²⁴ Ibidem, p. 179.

²⁵ Ibidem, p. 180.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibidem, p. 181.

²⁸ Dinheiro ampliado (D’) é igual ao dinheiro inicial (D) somado à variação do valor do dinheiro inicial (ΔD).

²⁹ Ibidem, p. 182 s.

pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. Por isso, o movimento do capital não tem limites”³⁰.

A realização dos valores de uso ainda se torna necessária, pois, em todo caso, os indivíduos ainda precisam se alimentar, se vestir, ter instrumentos de trabalho, etc. Embora o valor de uso seja *persona non grata* da circulação capitalista, ainda é necessário que ele continue a ser produzido e reproduzido. Entretanto, essa realização do metabolismo só se constitui como um apêndice, do qual o capitalista quer se livrar, posto que só atravanca a reconversão de dinheiro em mais dinheiro. Todavia, o metabolismo do homem com a natureza, no capitalismo, se submete a uma gramática social de exploração, onde se estabelece uma hierarquia que submete o indivíduo ao capital. Esse processo, no vocabulário de Mészáros, é a subordinação das mediações de primeira ordem (o metabolismo do homem com a natureza e com os outros homens) pelas mediações de segunda ordem (sistema de exploração e dominação), onde o metabolismo natural do homem se submete a uma “hierarquia estrutural de dominação e subordinação como o quadro indispensável da reprodução sociometabólica”³¹. Assim,

graças às mediações de segunda ordem do capital cada uma das formas primárias é alterada de modo a se tornar quase irreconhecível, para adequar-se às necessidades expansionistas de um sistema fetichista e alienante de controle sociometabólico, que subordina absolutamente tudo ao imperativo da acumulação de capital³².

Se na aparência do sistema cada indivíduo se agrega, mesmo que inconscientemente, em uma divisão social do trabalho, com o objetivo claro de realizar seu metabolismo com a natureza com as mercadorias (início e fim da circulação), na essência do sistema o movimento é diverso: o fundamento do movimento capitalista, onde a sociedade se movimenta em função do capital, ou seja, da produção de mais dinheiro (D-D’). Nessa passagem para a essência do sistema, temos a chave de compreensão das críticas de Marx, posto que só aqui, como circulação capitalista, temos os termos das distorções da sociedade capitalista, onde a causa do movimento se desloca das necessidades de reprodução do homem, para a simples multiplicação do dinheiro.

Esse é a lei geral do capital: a busca enlouquecida pela valorização do valor, ou seja, o aumento cada vez maior do dinheiro. Ora, se observarmos o fetichismo da mercadoria na forma da circulação simples, veremos que “a

³⁰ Ibidem, p. 183.

³¹ MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. de Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 213.

³² Idem.

forma autônoma, a forma dinheiro, que o valor das mercadorias assume na circulação simples, serve apenas para possibilitar a troca de mercadorias, e desaparece com o resultado final do movimento³³. Em outras palavras, o fetichismo, na forma aparente do capital, se apresenta como um processo definido, que se esgota logo que as mercadorias encontram o seu destino, no consumo. O valor se desfaz com a realização da utilidade e, a sociabilidade própria do trabalho, embora disfarçada sob a sociabilidade das mercadorias, realiza seu curso, com a consumação do metabolismo do homem com a natureza. Até aqui, com todos os revezes da circulação de mercadorias, não temos uma sociedade essencialmente contraditória, pois mesmo com a interveniência da troca, o início e o fim do processo ainda estão ligados à reprodução dos indivíduos, em sociedade. Entretanto,

Na circulação D-M-D, ao contrário, funcionam dinheiro e mercadoria, apenas como modos de existência diversos do próprio valor, sendo o dinheiro seu modo de existência geral, e a mercadoria, seu modo particular ou dissimulado. O valor passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, transformando-se numa entidade que opera automaticamente³⁴.

Ou seja, o processo se alheia dos indivíduos, tornando-se autorreflexivo. Assim, em uma sociedade regida pela valorização, *ad infinitum*, do valor, este nunca se consome e permanece em eterna circulação, se ampliando cada vez mais. Toda a sociabilidade do trabalho humano, como vimos acima, se disfarça sob o véu do valor que gera valor e, portanto, do dinheiro que, no fim do processo de circulação, volta magicamente ampliado. O trabalho morto, nesse sentido, assume o poder total e completo das relações de produção e, portanto, do intercâmbio material dos homens com a natureza. Não resta nada mais ao trabalho vivo, ou seja, aos indivíduos produtores, exceto se submeterem às leis do capital, ao trabalho morto.

Conclusão

A circulação simples de mercadorias se apresenta como forma aparente do capital, onde o próprio capital não está presente, em sua definição, de forma posta. Numa circulação aparente, na camada mais superficial da sociedade capitalista, temos uma sociedade de indivíduos autônomos, livres e negociantes, que procuram realizar seus metabolismos necessários com a natureza por meio do trabalho social, na divisão social do trabalho, por intermédio da troca de mercadorias. Essa forma aparente da sociedade parece

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

funcionar bem e não possui grandes motivos de críticas. Todavia, se analisada mais de perto, veremos que a sua própria fórmula de movimento demonstra limitações que só podem ser resolvidas pela introdução da fórmula da circulação capitalista. Nessa fórmula, descobrimos a essência do movimento do capital e a chave de compreensão das contradições da sociedade capitalista. Embora não tenhamos introduzido, aqui, a fórmula da exploração capitalista, com o conceito de mais-valia, por mor da delimitação do artigo, já temos o fundamento para entender a submissão da sociedade de indivíduos vivos ao trabalho morto, com seu movimento autônomo. Se na aparência da sociedade, tínhamos o trabalho morto transportado e movimentado pelos vivos, no entendimento da essência da sociedade, vemos que, na verdade, o movimento do trabalho morto, o dinheiro cristalizado pelas consciências capitalistas, enfim, é que administra o trabalho vivo, o trabalho humano em execução. Eis aí, com Marx, a contradição mais fundamental da sociedade capitalista.

Referências Bibliográficas

FAUSTO, Ruy. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo II. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1. Vol. I. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. de Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

SOARES TEIXEIRA, Francisco J.; FREDERICO, Celso. *Marx no século XXI*. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2009.

MARX E O DEBATE COM MAX STIRNE ACERCA DO CONCEITO DE HOMEM

*Renato Almeida de Oliveira*¹

1. Introdução

Com a morte de Hegel, houve uma disputa entre os seus seguidores para saber qual o verdadeiro sentido da filosofia do mestre. Dois grupos disputavam essa interpretação, a saber, os hegelianos de direita, mais focados no aspecto formal da obra de Hegel, e os jovens hegelianos de esquerda, que viam em Hegel um filósofo revolucionário. Deste grupo faziam parte pensadores, tais como Edgar Bauer, seu irmão Bruno Bauer, David F. Strauss, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Friedrich Engels, Karl Marx, entre outros. Todos estes pensadores estavam engajados na transformação da realidade alemã. Cada um formulou sua teoria para contribuir com essa transformação.

Foi com a publicação da obra *A vida de Jesus* (1835), de Strauss, que o movimento jovem hegeliano de esquerda ganhou força. Nessa obra, Strauss trata os evangelhos em seu caráter histórico, divergindo de Hegel, para quem a historicidade dos livros sagrados era tratada como uma questão secundária, o que importava eram as considerações especulativas sobre os mesmos.

A obra de Strauss, portanto, exacerbou a divisão entre os discípulos de Hegel. Da questão teológica, os jovens hegelianos passaram a tratar de questões políticas. Como afirma Mc Lellan: “Aqueles debates acerca da religião eram, de todo modo, importantes, como precursores das ulteriores divisões políticas, algumas das quais nunca se libertaram totalmente da influência de suas origens” (1971, p. 16). Vale ressaltar que as opiniões desses jovens pensadores sobre a política estavam estreitamente relacionadas com suas opiniões sobre a religião. Como eles defendiam que o homem deveria libertar-se da religião, do mesmo modo, o Estado, para poder alcançar a emancipação política, deveria abolir a religião do seu seio.² Quanto ao

¹ Bolsista CAPES 2009.01. E-mail: renatofilosofosds@yahoo.com.br Professor Assistente do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú [UVA]. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará [UFC].

² Para Feuerbach, por exemplo, abolida a religião do seio do Estado, neste, as forças humanas se unificam e constituem um ser infinito. Muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. “O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado

homem, os neo-hegelianos de esquerda procuravam libertá-lo de qualquer entidade que lhe fosse estranha, superior, que o pudesse oprimir. Para Max Stirner, o homem é um ser individual, dono de si, sobre o qual nenhuma entidade universal poderia se impor. Marx opõe-se a Stirner, afirmando que sua filosofia não escapou das abstrações hegelianas, permanecendo preso ao homem alegórico, ideal, e não considerando o homem como ser sócio-histórico.

2. Stiner: A Antropologia do Eu

Kaspar Schmidt, verdadeiro nome de Max Stirner, ingressou na Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim aos 20 anos, onde conheceu a filosofia de Hegel, da qual se tornou discípulo. Em 1844, publica sua única obra, intitulada *O único e a sua propriedade (Der Einzige und sein Eigentum)*. Sua produção foi estimulada pelo grupo dos jovens intelectuais radicais (os livres, como eram conhecidos), formado por Bruno Bauer logo após sua destituição da Universidade de Bonn.

Embora autor de uma única obra, Stirner escreveu artigos para diversos periódicos, dentre eles a Gazeta Renana, na qual publicou um ensaio sobre a educação do eu e, outro sobre o sujeito hegeliano. *O Único* é uma obra que tem forte influência de Hegel, um livro que apresenta o espírito do movimento jovem hegeliano, ao repudiar toda forma de religiosidade e sistemas filosóficos. Entretanto, ele é considerado o último dos neo-hegelianos de esquerda, pois enquanto estes buscavam um princípio universal que pudesse substituir o Absoluto hegeliano – fosse a humanidade, a sociedade sem classes, o Estado, entre outros – Stirner não pretendia criar nenhum universal, mas apenas o Eu, o indivíduo proprietário de si.

José Crisóstomo de Souza resume a “biografia” do indivíduo stirneriano com as seguintes palavras:

É através do desenvolvimento do seu espírito que o indivíduo se sobrepõe ao ‘mundo das coisas’; que primeiro se afirma e se descobre a si mesmo. Mas é nesse mesmo movimento que novamente ele se perde, agora no ‘mundo do espírito’ (SOUZA, 1993, p. 15).

Isso quer dizer que, em Stirner, o processo de constituição da individualidade humana ocorre mediante um libertar-se de tudo o que esteja para além do homem, libertar-se de tudo o que pode subjugá-lo. O homem é o *Único*, o eu-proprietário.

verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino.” Esta é a concepção de emancipação em Feuerbach. Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 17.

De fato, o próprio Stiner afirma, no primeiro capítulo da obra *O único e a sua propriedade*, que a vida humana consiste na busca do autoencontro e da autoconquista. Ele vê-se lançado no mundo sem nenhuma orientação. Neste mundo, ele defronta-se com objetos que se rebelam contra sua própria existência. “Assim sendo, e porque tudo *está centrado em si mesmo* e ao mesmo tempo entra em colisão com todo o resto, a *luta* pela autoafirmação é inevitável” (STINER, 2009, p. 15).

Stiner descreve o processo de desenvolvimento da individualidade ou do Eu. Enquanto criança, o homem está preso ao mundo das coisas, mede força com os objetos materiais para daí sentir-se seguro no mundo. Pouco a pouco, a criança vai desvendando tudo o que antes era inquietante e assustador e nesse momento “já não recuamos, atemorizados, diante daquilo que nos incutia medo e respeito, mas ganhamos *coragem*” (Idem, p. 16). Ao desvendar a razão de ser das coisas e ver-se como superior diante delas, atingindo um estado de ataraxia, o homem descobre-se como ser de *espírito*. Agora ele não mais travará uma luta com as coisas, mas com a razão. Essa luta contra a razão dá início a uma nova fase da existência humana: a juventude. É a fase do encontro do homem consigo mesmo, isto é, a fase do *espírito*.

Espírito é o nome do primeiro encontro com nós mesmos, da primeira desdivinização do divino, ou seja, do inquietante, dos fantasmas, dos “poderes superiores”. Agora o novo sentimento de juventude, este sentimento que nos confirma em nós, não se deixa impressionar facilmente: o mundo caiu em descrédito porque estamos acima dele, somos *espírito* (Ibidem, p. 17).

Nesta fase espiritual do homem, tudo o que é terreno é desprezado, inclusive os demais homens. É uma idade idealista, na qual tudo o que vale são as “coisas do espírito”. Passa-se a um ponto de vista celestial e a um comportamento espiritual.

Enquanto a criança esbarrava nas leis do mundo, naturais, as ações do jovem esbarram nas objeções do espírito, quer dizer, na *consciência*. É este quem dita as regras de ação. Como outrora o homem era guiado pelas ordens dos pais, agora ele abandona-se aos mandamentos do pensamento.

Ao descobrir-se como ser espiritual, a tarefa do homem é buscar a riqueza de espírito, já que sua espiritualidade não é perfeita e acabada. Todavia, nessa condição, o homem volta a perder-se, tornando-se um súdito do *espírito perfeito* ao qual aspira. Diz Stiner:

Mas, com isso, eu, que mal tinha acabado de me encontrar como espírito, volto logo a perder-me, inclinando-me perante o espírito perfeito, que não é meu,

mas de um *além*, e caio assim em um sentimento de vacuidade (Ibidem, p. 19).

Esse sentimento de vacuidade, de perda, que o homem sente, ao descobrir-se como espírito imperfeito, dá ensejo para que se comece uma terceira e nova fase de sua existência, a vida adulta. Nesta, o homem retorna ao mundo e olha-o tal como ele é, não lhe interessando moldá-lo de acordo com seus ideais. Enquanto permanece como ser espiritual, o homem perde de vista o campo da ação e ao tentar encontrá-lo tenta apenas concretizar nele seus pensamentos. É o homem como *corpo*, como espírito corpóreo que pode encontrar em si mesmo o prazer. O jovem só podia encontrá-lo no espírito perfeito, universal, absoluto, mas ao qual não podia ascender. O adulto encontra uma satisfação total do seu ser, uma satisfação de todo o indivíduo. Seus interesses passam a servir ao seu *ego*. “Os rapazes só tinham interesses *não intelectuais*, isto é, sem pensamentos nem ideias; e os jovens, apenas interesses *espirituais*; o homem tem interesses que se prendem com o corpo, pessoais, egoístas” (Ibidem, p. 21). Agora o homem encontra-se como *eu-proprietário*, isto é, como criador das ideias, dos pensamentos, e não mais como seu objeto a serviço do espírito.

Na fase dos espíritos, fiquei cheio de ideias até por cima da cabeça, de onde elas, aliás, tinham nascido: como fantasias febris, giravam à minha volta e assustavam-me com seu terrível poder. As ideias tinham ganho *corpo* em si mesmas, eram espectros, tal como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc. Se eu destruir sua corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo. E então tomo o mundo como aquilo que ele é para mim, como o *meu* mundo, a minha propriedade: eu sou a referência única de tudo. (Ibidem, p. 21-22).

O eu-proprietário rejeita o mundo das ideias, toda realidade extramundana que possa exercer algum poder sobre ele. O homem na fase adulta é o egoísta que põe seus interesses pessoais acima de qualquer coisa, seja ideal, seja material.

O que se segue, na obra stirneriana acima mencionada, não passa da tentativa do neo-hegeliano em determinar progressivamente as três fases da vida humana. No capítulo 2, por exemplo, Stirner explicita como as fases da infância e da juventude, a primeira presa ao “mundo das coisas” e a segunda presa ao “mundo do espírito”, revelam-se, respectivamente, na antiguidade e na Modernidade. Ele assevera que os Antigos deveriam ser propriamente chamados de “crianças”, pois, para eles, a verdade era o mundo, ou seja, “os Antigos viviam na convicção de que o mundo e as relações mundanas (por exemplo, os laços de sangue naturais) eram o verdadeiro, ante o qual o eu impotente teria de se vergar.” (Ibidem, p. 24). É no mundo cristão que a ideia

da verdade do mundo é negada. Para o cristão, o mundo é desprovido de valor, é pura mentira. O que tem valor é o espírito. Os homens devem aspirar as coisas espirituais, pois nelas está a verdade.

Foi o próprio mundo antigo, todavia, quem gestou sua negação e trabalhou “no sentido de transformar sua verdade em mentira.” (Ibidem, p. 25). Foram os sofistas os iniciadores dessa inversão. Para eles, o espírito é a verdadeira arma do homem contra o mundo. Eles exortavam as pessoas a usarem o entendimento para superarem as artimanhas, as determinações da realidade. Porém, o espírito, na compreensão sofista, ainda não é puro, absoluto, mas é um *meio* de confronto com o mundo. Sócrates é quem torná-lo-á absoluto, mediante a purificação do coração.

De fato, se o coração não se libertasse de seus impulsos naturais, mas permanecesse dominado pelos conteúdos mais contingentes é, em sua *avidez* sem crítica, sujeito ao total domínio das coisas, não sendo mais que um vaso para os mais diversos *apetites*, então o livre entendimento acabaria inevitavelmente a serviço do “mau coração”, justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse. (Ibidem, p. 25).

O homem, portanto, na orientação socrática, não deve apenas utilizar o entendimento, mas saber qual *causa* ele está a servir (ação moral). Segundo Stirner, essa é a segunda fase da libertação intelectual da antiguidade.

Os cétricos levaram a cabo a obra iniciada por Sócrates, esvaziaram o coração humano de qualquer conteúdo, de qualquer forma de interesse mundano e criaram as condições para a sua total espiritualização.

Enquanto o ser humano se deixar envolver pelo movimento do mundo e por sua relação com ele – e isso acontece até o fim da Antiguidade, porque seu coração ainda tem de lutar pela libertação das peias mundanas – não será ainda espírito, porque o espírito é sem corpo e não tem ligação com o mundano e com o corpóreo: para ele, não existe mundo nem dependência da natureza, mas tão-somente espiritualidade e relações espirituais. Por isso o homem teve de tornar-se primeiro frio e despreocupado, completamente independente, tal como a cultura cétrica o apresenta, tão indiferente em relação ao mundo que nem sua derrocada o afetava, antes de poder sentir-se privado do mundo, ou seja, espírito. É este o resultado do gigantesco trabalho dos Antigos: o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligações e sem mundo, como *espírito*. (Ibidem, p. 28).

Essas duas fases da libertação antiga, o entendimento e o coração, apresentam-se de forma acabada no cristianismo. Nada mais adequado, haja

vista o cristianismo se ocupar exclusivamente com o espiritual. Até mesmo quando se volta para o mundo, o cristão está a procurar as marcas do espírito (de Deus). O seu prazer, a sua satisfação, está no espírito, no pensamento. Por isso as adversidades do mundo não o perturbam. Sua ação é sempre um pensar. Para Stirner, é esse modo espiritual de encarar a existência que os modernos herdaram do mundo cristão. Para eles, o homem é pensamento. “Penso, logo existo” (Descartes).

Na Modernidade, a vida é apartada das coisas. O homem “não vai já buscar seu alimento na natureza, mas ‘vive apenas de pensamentos’, e por isso deixou de ser um ‘viver’ para se tornar... um *pensar*” (Ibidem, p. 31).

Contudo, Stirner mostra como os pensamentos tornam-se alheios ao seu criador, o homem. Os homens passaram a ser dominados pelo espírito. Nesse ínterim, Stirner critica os filósofos modernos por estes terem criado um mundo de ideias independentes do homem. É o caso dos pensadores críticos alemães e dos conhecidos filósofos idealistas alemães. O que todos fizeram foi transformar objetos existentes em objetos pensados, os quais passaram a se impor de modo independente ao indivíduo.

O intuito central da filosofia de Max Stirner é abolir toda entidade que esteja acima, independente, e que subjugu o indivíduo, o eu. Isso ocorre na fase adulta da vida humana. Para Stirner, somente quando o indivíduo reduzir o espírito a uma mera fantasmagoria, a um mero ente abstrato, sem vida, e não mais admitir seu poder sobre si, ele poderá tornar-se o verdadeiro eu, usando de seus próprios interesses como bem lhe agrada. Portanto, o verdadeiro homem, na perspectiva stirneriana, é o homem egoísta, individualista, criador de sua causa, enfim, o proprietário do mundo das coisas e do espírito.

Na segunda parte de *O único e a sua propriedade*, Stirner apresenta essa existência individualista do homem. Este é a sua própria referência. Sua liberdade começa dentro de si e só depende de si. Ora, a liberdade consiste sempre em livrar-se de algo que o indivíduo não quer, mas não numa forma abstrata de ser livre, ou seja, numa liberdade absoluta. Há coisas das quais o eu não quer se ver livre, coisas que lhe satisfazem. As coisas das quais pretendem se livrar é sempre em vista do próprio bem do indivíduo. Isso quer dizer que é a individualidade, o eu (egoísta) que é tomado como medida na busca da liberdade. A conclusão de Stirner é que não existe a liberdade fática, real. O que existe é apenas o eu. Portanto, o homem deve torna-se proprietário de si, saber-se, conhecer seus anseios, o que realmente deseja. É somente na posse de si que o homem é livre. Por isso, Stirner afirma:

Não tenho nada contra a liberdade, mas desejo que tenhas mais do que liberdade; o que tu precisas não é apenas te *libertar* do que não queres, mas ainda *ter* aquilo

que queres, ser não apenas ‘homem livre’, mas também ‘o eu-proprietário’ (Ibidem, p. 202).

Há, portanto, uma diferença entre liberdade e individualidade, ou que Stirner chama de “singularidade-do-próprio”. A liberdade está sempre referida a algo externo. Podemos ser livres de muitas coisas que não nos agrada, mas não de tudo. Por isso, “a liberdade vive apenas no reino dos sonhos!” (Ibidem, p. 204). Já a singularidade-do-próprio é a própria existência e essência do eu.

Meu próprio (mein eigen), sou-o em cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me e não me entregar aos outros. Não posso verdadeiramente *querer* ser livre porque isso não é coisa que eu possa fazer ou criar: só posso desejá-lo e... aspirar a isso, porque se trata de um ideal, de um fantasma. Os grilhões da realidade deixam a cada momento marcas profundas em minha carne. Mas eu continuo a ser *meu*. Escravo de um senhor, só penso em mim e em minha vantagem; é certo que suas pancadas me atingem, não estou *livre* delas, mas só as suporto para *benefício meu* [...] Contudo, como não me perco de vista, nem a mim nem a meu interesse, não deixo passar a próxima boa oportunidade para pisar o senhor de escravos. Minha *libertação* dele e de seu chicote será então apenas a consequência de meu egoísmo anterior [...] Porém eu era eu próprio, *meu próprio*, completamente, por dentro e por fora (Ibidem, p. 204).

Se o indivíduo realmente quer se ver livre, a única fonte de tal liberdade será o eu, que subsiste a tudo e é pressuposto por tudo. Por exemplo, se o homem obedece aos mandamentos de Deus, é pelo bem do eu e por sua salvação que o faz. É como individualidade única, eu-proprietário, que o homem bane qualquer poder superior e estranho a si, quer dizer, no “único” é dissolvido o mundo do espírito, dos pensamentos absolutos. Do mesmo modo, o único abole o “mundo das coisas”. Sendo assim, ele é a síntese entre ambos, ou seja, é nele que a oposição entre real e ideal tem seu termo.

3. Marx e a Crítica a Stirner

Para Marx, a obra *O único e a sua propriedade* não passa de uma contínua repetição do que Stirner expôs no primeiro capítulo, ao apresentar as fases da vida do homem, conforme vimos. As figuras apresentadas posteriormente (os antigos, os modernos, o negro, o mongol e o caucasiano e as três formas de liberalismo) são apenas novas formas de representação da criança, do adolescente e do homem adulto. Ainda segundo Marx, essas figuras não representam o *homem real*, verdadeiro, corpóreo, social, mas são meras fases de desenvolvimento da consciência.

Stirner é acusado por Marx de mistificador e falso dialético. Ele apresenta misteriosamente o processo de desenvolvimento do indivíduo utilizando-se de artifícios pretensamente dialéticos, os quais não possuem uma logicidade razoável.

Desse modo, não ficamos sabendo de que forma o adolescente chega a tomar o mundo “tal como ele é”, tampouco vemos nosso santo dialético fazer a transição do adolescente ao homem, mas apenas somos informados de que cabe ao “*Isto*” executar esse serviço e “separar” o adolescente do homem (MARX & ENGELS, 2007, p. 128).

Marx está a se referir do “*Isto*” que aparece no escrito de Stirner quando este se reporta à passagem do adolescente ao homem: “*Isto* faz que o *homem* se separe do adolescente” (Idem, p. 128). Segundo Marx, o “*Isto*” é um recurso artificioso de Stirner para dar uma aparência lógica, coesa às suas ideias.

Ao desenvolver a supracitada passagem do jovem ao adulto, Stirner mostra que o primeiro criou fantasias delirantes e que o segundo destruiu tais fantasias, ou seja, pôs abaixo os poderes, as entidades estranhas que o subjugavam, vendo-se agora como o seu criador. Liberto, o homem volta-se para o mundo e busca apreender a sua estrutura e agir de acordo com ela.

Em termos práticos, Marx chama-nos a atenção para a nova espécie de poder que o homem terá de enfrentar, agora que atingiu a fase adulta. Não mais o poder das fantasmagorias de sua imaginação, de seus pensamentos (Deus, imperador, pátria, Estado etc.), mas o poder do próprio mundo sobre si. Stirner não aborda essa forma de poder, que para Marx é fundamental. Como o homem está inserido num mundo efetivo, que, embora produzido por si, torna-se-lhe alheio e hostil, ele está suscetível ao seu poder. Desse modo, Marx exemplifica a relação do homem com a realidade considerando uma das figuras que, para Stirner, é produto do pensamento, o imperador:

Com o desaparecimento da corporeidade *fantasmagórica* do imperador, desaparece para ele não a corporeidade mas sim o caráter fantasmagórico do imperador, cujo poder ele pode agora, enfim, apreciar em toda a sua extensão (Ibidem, p. 130).

O homem stirneriano, portanto, defrontou-se apenas com as suas opiniões pessoais. Consequentemente, ao passar da fase juvenil para a adulta, ele só destruiu a forma imaginária e fantasmagórica assumida por suas ideias. Na verdade, ele “nem sequer *tocou* nessas ideias, na medida em que elas expressam relações *reais*. Longe de ter se tornado senhor das ideias, somente agora ele se tornou capaz de chegar às ‘ideias’” (Ibidem, p. 131). Nessa perspectiva, é uma falsa pretensão de Stirner ter feito do adulto senhor do mundo. Porém, Marx adverte que esse homem “livre”, dono de si, continua

sob o jugo do poder do mundo que é independente do seu querer. Na realidade mundana, existem “poderes práticos estranhos, independentes do indivíduo isolado e até do conjunto dos indivíduos, poderes que se colocam acima das pessoas” (Ibidem, p. 240). Stirner, portanto, não foi capaz de emancipar o homem, mas apenas o pôs em nova sujeição.

Expostas essas abstrações stirnerianas, Marx chega a algumas conclusões:

1. As diferentes fases da vida do indivíduo, suas autodescobertas, não passam de determinadas relações da consciência. Stirner não se ocupa do homem real. “Aqui, portanto, a vida do indivíduo se resume à diversidade da *consciência*. Naturalmente, as modificações físicas e sociais que ocorrem com os indivíduos e que produzem uma consciência modificada não guardam nenhum interesse para Stirner”;

2. Stirner, ao abstrair da vida física e social do indivíduo, perde de vista determinados fatores que influenciam o desenvolvimento desse mesmo indivíduo, tais como as épocas históricas que ele está inserido, a nacionalidade, a classe social, entre outros. Ele deixa que esses elementos ajam cada qual ao seu modo. No que tange às classes sociais, por exemplo, ao não se atacar sua estrutura real, admite que a consciência da classe dominante exista como a consciência natural da sociedade;

3. Stirner confunde as ilusões que os homens criam com a própria vida desses mesmos homens e

4. O homem é, na filosofia de Stirner, o senhor do mundo, coisa que, de fato, ele não é nem na imaginação, conforme Marx.

A história do homem, do ponto de vista de Stirner, parece seguir um plano estabelecido por toda a eternidade. As influências das relações histórico-sociais não são tomadas em consideração. Como nos diz Marx:

A história se torna, assim, uma mera história de ideias ilusórias, uma história de espíritos e fantasmas, enquanto a história real, empírica, que constitui o fundamento dessa história de fantasmas, só é explorada a fim de produzir os corpos para esses fantasmas; dela são tomados de empréstimo os nomes necessários para vestir os fantasmas com a aparência da realidade [*Realität*] (Ibidem, p. 134).

Vejamos como Stirner concebe a história da Antiguidade. As relações reais, práticas, não são abordadas por ele. Marx afirma que o mundo antigo se desintegrou em decorrência de conflitos reais. O sintoma dessa desintegração é o Cristianismo. Isso significa que os antigos deixam de buscar a verdade no mundo (no seu mundo), o qual, para eles, não faz mais sentido, e voltam-se para o espírito, o novo santuário da verdade. Stirner, contudo, faz desse sintoma a causa material do colapso do mundo antigo. Desse modo, São Max

nos faz acreditar que a própria Antiguidade buscou a sua negação, ou seja, o Cristianismo. Assim, Stirner transpõe de forma ilógica e forçosa o fosso que separa o “mundo das coisas” do “mundo do espírito”. Consoante Marx, Stirner não faz outra coisa senão pôr os fatos de cabeça para baixo, faz que a história material seja produzida pela história ideal (Ibidem, p. 141).

O mesmo ele faz com a história dos modernos, não apreende a existência desses em sua conexão histórica com o “mundo das coisas”. Isso mesmo, com o “mundo das coisas”! Mas o “mundo das coisas” não é o que caracteriza a busca dos antigos? Para Marx, não é bem assim. Ele afirma que, de um certo ponto de vista, as caracterizações das histórias antiga e moderna podem ser invertidas. A Antiguidade pode ser concebida como idealista, no sentido de que os antigos representam o *citoyen*, ou seja, o homem alegórico. Já a Modernidade pode ser concebida como realista, pois o homem moderno representa o *bourgeois*, o homem prático, real ou, como diz Marx, o amigo do comércio. Nessa perspectiva, Stirner realiza abstrações sobre a história dos modernos, do mesmo modo como o faz com a história dos antigos. Nas palavras de Marx:

Tendo conferido à história dos modernos a mesma direção por ele conferida à história dos antigos, São Max pode, então, facilmente “demonstrar” nela “um curso similar àquele seguido pela antiguidade” e passar da religião cristã à filosofia alemã moderna com a mesma rapidez com que passara da filosofia antiga à religião cristã (Ibidem, p. 148).

Marx não hesita em concluir que a história, tal como Stirner a expôs, é apenas a história do homem espiritual. Por esse motivo, São Max dá à história orientações únicas, tomando seus resultados como tarefas pré-determinadas desde sempre. E ironiza Marx:

É o que ocorre, por exemplo, quando se diz que a verdadeira “tarefa” que o sistema da propriedade fundiária “desde sempre se propôs” foi substituir os homens por carneiros, uma consequência que, recentemente, se tornou manifesta na Escócia etc.; ou, ainda, que a proclamação da dinastia dos Capetos, “na verdade, desde sempre propôs-se” conduzir Luís XVI à guilhotina e o Sr. Guizot ao Ministério. O que importa é proferir essas palavras num tom solene, sagrado, sacerdotal, respirar fundo e então exclaimar: “Agora, finalmente, pode-Se declarar” (Ibidem, p. 235).

Homem e história, portanto, são apenas *proclamados* por Stirner, e não produto de um conjunto de relações, de conflitos, da própria atividade humana. Na história stirneriana não aparece homem algum, mas apenas o ideal deste; nesse sentido, o homem perde sua historicidade. Quer dizer,

Stirner não considera a relação real do homem com a natureza, com a indústria e com os demais homens, mas apresenta, exclusivamente, a relação fantástica do homem com essas realidades.

Quanto ao Eu, a síntese “dialética” do processo de desenvolvimento do indivíduo, diz Marx:

não é um Eu ‘corpóreo’, gerado de modo carnal por homem e mulher, que não necessita de construções para existir; ele é um ‘Eu’ gerado intelectualmente por duas categorias, ‘idealismo’ e ‘realismo’, uma mera existência ideal (Ibidem, p. 235).

Por fim, um último equívoco de Stirner, elencado por Marx, é quanto ao ponto de partida da compreensão do indivíduo. Para Stirner, os indivíduos sempre partem de si mesmos. Conforme Marx, entretanto, esse ponto de partida deve ser marcado por circunstâncias específicas, concretas, quais sejam, a divisão do trabalho, o modo como os homens produzem as condições materiais da sociedade e como convivem dentro dessa relação. Sob este aspecto, mais uma vez Stirner se apresenta como dogmático, privilegiando determinados aspectos, características individuais, atribuindo-as, de forma arbitrária, ao homem, como se tais aspectos pertencesse-lhes desde sempre. Marx prefere privilegiar o aspecto histórico do homem. Nesse sentido, a análise marxiana tem por fundamento a própria história, as condições materiais de vida dos indivíduos em estágios determinados do seu desenvolvimento histórico. Assim, enquanto para Stirner “o princípio da vida ou da sociedade” cria “a vida social, toda civilidade, toda fraternização e tudo o mais”, para Marx, é a própria vida, a sociedade, que cria os princípios (Ibidem, p. 241).

4. Considerações Finais

Certamente, foi possível apreender que a crítica de Marx a Stirner consistia no caráter abstrato da filosofia antropológica deste. O intuito de sua crítica é o resgate do homem histórico-social. Para Marx, o homem se experimenta como ser histórico no conjunto das suas relações sociais de produção. Isso significa dizer que, na produção de suas condições materiais de existência, o homem percebe-se como um ser “para além”, em constante transformação, pois as mudanças nas condições materiais de vida acarretam mudanças no seu ser social, no seu modo de sentir, de querer, em suma, cria no homem novas necessidades, novos desejos, nova espiritualidade, uma nova cultura. As novas necessidades produzidas impulsioná-lo-ão à criação de uma nova realidade, de novas condições de existência que, por sua vez, irão interferir novamente no seu modo de ser, e isso num processo ininterrupto. Desse modo, na perspectiva marxiana, o homem é um ser

permanente, historicamente em construção.³ É precisamente isso que Marx quer dizer quando afirma que

devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (Ibidem, p. 32-33).

Somente após produzir suas condições materiais de vida, o homem pode reproduzir mediante a relação homem-mulher. Portanto, a existência objetiva na situacionalidade histórica é a condição prévia para a sobrevivência dos indivíduos e, conseqüentemente, para a constituição da sociedade, do Estado etc. E continua Marx:

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico (Ibidem, p. 33).

Podemos dizer, nessa perspectiva, que a história nada mais é do que a atividade humana que persegue seus fins, isto é, a satisfação das carências materiais e espirituais, a realização do progresso, que implica a melhoria das condições humanas de vida; enfim, o estabelecimento de relações sociais humanizadas (valorização do homem e não do capital), nas quais os indivíduos possam ter acesso aos bens e riquezas produzidas. Portanto, não é a história que utiliza o homem em busca de seu *télos*, como pensava Hegel na *Filosofia da História*, mas é o homem quem se utiliza do palco da história

³ Não estou aqui fazendo alusão a uma historicidade pobre, fugaz. No processo histórico ao qual me refiro, o homem não é visto como um ser absolutamente indeterminado. Existem determinações do seu ser que permanecem independentemente do modo histórico de produção, da sociabilidade que ele se insere. É o caso das categorias que trabalhei nos capítulos dessa dissertação, quais sejam, a *objetividade*, a *genericidade* e a própria *historicidade*. Tais determinações estão presentes como uma essência inalienável, embora possam variar de acordo com cada época histórica. A genericidade, por exemplo, é uma determinação que faz parte da natureza humana, mas que pode apresentar-se de modo diferente na história, como na Modernidade, na qual ela se torna uma genericidade estranhada, o que não se significa dizer que em uma nova forma de organização social, emancipada, essa determinação antropológica não possa assumir um novo modo de expressão.

para realizar seus interesses. A história, diz Marx, na *Miséria da Filosofia*, é a transformação contínua da natureza humana (MARX, 1975, p. 51), ou, equivale dizer, a natureza humana é histórica.

Para ilustrar essa proposição, apresento o exemplo dos princípios morais. Tais princípios não são eternos, fixados por uma entidade sobre-humana por todo o sempre, como acreditam os judeus e cristãos nos dez mandamentos dados por Deus a Moisés no Monte Sinai. Na verdade, os princípios morais – e mesmo a eticidade – são o produto das relações humanas em determinadas épocas históricas. Portanto, não são marcas do eterno no humano. Na medida em que são transformadas as forças produtivas e, conseqüentemente, o modo das relações sociais, os princípios morais também são transformados, bem como a situação social, a organização política dos Estados, entre outros. Na Grécia Antiga, por exemplo, era moralmente aceitável e respaldada pelo Estado a escravidão, o que, em nossos dias, é moralmente condenável e as leis constitucionais punem severamente quem a pratica.

Muitos poderiam alegar que a escravidão é moralmente condenável, porque existe um princípio universal anterior, aquele que afirma o valor intrínseco do ser humano. Portanto, um princípio fixo que condiciona os princípios históricos. A essa alegação, posso responder simplesmente afirmando que o próprio princípio, tido por universal, que afirma o valor intrínseco do ser humano é também um princípio histórico. Por que é que em determinadas épocas históricas a escravidão era considerada uma ordem social em total conformidade com a natureza humana? Os homens só adquiriram a consciência desse valor intrínseco após séculos de conflitos, de relações concretas, históricas, com o derramamento de sangue, mediante conquistas políticas. Portanto, é um princípio eminentemente histórico.

Outro modo de conceber a historicidade humana é mediante a análise da história da indústria, isto é, a sua existência concreta. Marx afirma que ela não é outra coisa senão o livro aberto das forças humanas fundamentais, a psicologia humana sob a forma sensível. Quer dizer que o homem tem de ser estudado em conexão com os modos históricos da produção social, pois a essência daquele está diretamente ligada à organização deste. É nesse sentido que Marx critica as ciências humanas, principalmente a psicologia, que não apreendem essa conexão fundamental. Desse modo:

A psicologia [...] não pode tornar-se uma ciência real com um conteúdo real. Aliás, que dizer de uma ciência que se afasta com altivez desta parte enorme do trabalho humano e que nem sequer sente como é incompleta, quando toda esta riqueza da criação humana só se exprime para ela através de palavras como necessidade, necessidade geral (Idem, p. 59).

Com a concepção da historicidade humana, a filosofia marxiana rompe com a ideia antropológica reinante na sociabilidade contemporânea, a saber, a identificação da essência do homem burguês com a essência humana em geral. A sociedade burguesa forja no homem falsas necessidades para forçá-lo ao consumo das mercadorias para, dessa forma, impulsionar a produtividade capitalista. E tais necessidades são postas como necessidades essencialmente humanas, quando, na verdade, são patologia criadas pelo sistema mercantil. O resultado teórico dessa formulação é o surgimento de correntes filosófico-antropológicas a-históricas. Apenas uma leitura histórica do homem pode formular uma teoria crítico-emancipatória verdadeira. Enquanto o homem não for visto como um ser histórico-social, enquanto as teorias filosófico-antropológicas não tomarem tal ideia como pressuposto, não haverá uma autêntica teoria crítica capaz de tematizar adequadamente a tão aspirada emancipação humana.

Referências Bibliográficas

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FROMM, E. *Conceito marxista do homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. A Miséria da filosofia. In: *Textos filosóficos*. Tradução de Maria Flor Marques Simões. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

_____. *Marx Engels collected works (MECW)*. v. 3. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers. 1975. p. 133-145. Disponível em <<http://marxists.org/archive/marx/works.htm>> Acesso em: 2 jun. 2008.

MCLELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

MONDOLFO, R. *El humanismo de Marx*. Traducción de Oberdan Coletti. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

PULEDDA, S. *Interpretaciones históricas del humanismo*. Disponível em: <<http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/human/marxist.htm>>. Acesso em: 16.12.2005.

SOUZA, J. C. de. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano: Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx*. Salvador: Centro Editorial de Didático da UFBA, 1992.

STINER, M. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins, 2009. p. 15. (Coleção Dialética).

ARTHUR SCHOPENHAUER

SOBRE A SUBJETIVIDADE E OS DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS EM SCHOPENHAUER E TOM REGAN

Rutiele Pereira da Silva Saraiva¹

Resumo: Pretende-se com este artigo tematizar duas perspectivas filosóficas e suas abordagens sobre a relação entre os animais humanos e não-humanos: a ética da compaixão, de Arthur Schopenhauer, e a ética com base nos direitos dos animais desenvolvida por Tom Regan a partir de sua concepção de valor inerente. Tentaremos, mais especificamente, discutir a necessidade de uma ética que inclua os animais, partindo dos conceitos de compaixão nos moldes schopenhauerianos e de sujeito de uma vida, criado por Regan. Os dois teóricos partem da crítica da tradição e do modelo racionalista/iluminista – que lega aos animais o estatuto de máquinas ou coisas, não os admitindo no campo da moralidade – e buscam o respeito por estes como sujeitos que possuem necessidades equiparáveis às dos animais humanos, a despeito das diferenças cognitivas e linguísticas tão acentuadas pela tradição.

Palavras-chave: ética, subjetividade, animal, direitos, compaixão.

1. Schopenhauer na contracorrente da tradição: Metafísica da Vontade, ética da compaixão e admissão dos animais como nossos semelhantes

Não temos na História da filosofia até muito recentemente uma forte tematização sobre o problema dos direitos dos animais, sobre sua dignidade e seu estatuto moral face aos humanos. A influência do racionalismo cartesiano legou aos animais o mero estatuto de máquinas ou coisas que, assim como um relógio, poderiam ser usados e descartados sem nenhuma implicação moral, pois eram considerados desprovidos de alma e qualquer consciência. Isso deu bases filosóficas para todos os tipos de maus-tratos legitimados pela noção de progresso científico e humanitário. O ideal iluminista de possuir e dominar a Natureza foi levado a seu extremo ao ser estendido para os animais; estabeleceu-se uma noção destes como objetos manipuláveis, seguindo-se da ausência de seus direitos, e isso acabou sendo consolidado na cultura popular, na qual até hoje temos o desrespeito e violência gratuita aos animais de forma generalizada.

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: rutiele.saraiva@hotmail.com Aluna do mestrado em ética e filosofia política da UFC.

Em uma tradição filosófica ocidental guiada fortemente por essa orientação racionalista, a razão é vista como o fator que diferencia o homem do animal; com essa distinção estabelecida, esquece-se das semelhanças. É Schopenhauer quem estreitará esses laços com sua metafísica da Vontade: Para o filósofo alemão, a razão que o ser humano possui é apenas um mecanismo secundário de sua constituição biológica, pois a verdadeira essência tanto do homem como da Natureza em geral é a Vontade irracional e cega, que é manifestada no mundo em forma de vida. As diversas pluralidades do mundo são representadas somente pelas manifestações de fenômenos distintos que compartilham de uma única essência: a Vontade. Se para a tradição a razão era considerada chave de acesso ao em-si do mundo, para Schopenhauer é o sentimento que constitui e permite conhecer a coisa-em-si. A razão seria apenas um momento da vontade pulsante no homem, o conhecimento apenas meio de sobrevivência necessário ao seu organismo complexo.

A Vontade seria o princípio fundamental da Natureza tanto quanto é fundamental para os seres humanos. Qualquer ação da Natureza como o crescimento de uma planta ou um comportamento de um animal afirma-se, em cujas objetivações se constituem os corpos (suas ações corporais), como manifestação da Vontade. Para Schopenhauer, essas diversas ações (provocadas por excitações, instintos, desejos, etc.) são apenas meros disfarces sob os quais se oculta uma Vontade única e superior, de caráter metafísico e presente igualmente na planta que nasce e cresce, nas ações dos animais não-humanos e nas complexas ações dos animais humanos, ou seja, analogamente ao meu corpo os outros corpos são concreteness do querer.

Todos os movimentos do corpo humano são gerados pelos atos isolados da vontade; conseqüentemente, todo o movimento da Natureza será considerado como a objetivação da mesma Vontade de vida. Tomando por base que o mundo da representação é a Vontade objetivada, podemos assim dizer que todos os movimentos desse mundo são direcionados a prover a vida. É a Vontade cósmica, ou Vontade geral, que se expande em toda a Natureza como vontade de vida, de querer viver: identidade dos seres para além da pluralidade da representação e da diferença reconhecida na efetividade do entendimento, do princípio de razão suficiente (tempo-espaco-causalidade).

Segundo Schopenhauer, assim como os movimentos e ações são dados principalmente segundo os motivos nos seres humanos, ocorre da mesma forma com os animais, porém, pelo fato de os animais não possuírem razão, movem-se sempre por representações intuitivas que se apresentam em sua consciência; os animais também possuem entendimento, com o qual formam suas intuições empíricas do mundo e assim sobrevivem com o conhecimento tanto quanto o homem.

Portanto, da mesma maneira que a essência do ser humano é a vontade, esta é também a essência de toda a Natureza, as diferenças só podem ser em graus, mas não na essência. A consciência, a vontade de vida, a força dinâmica e vital existentes tanto na planta como no animal, a razão, são na perspectiva de Schopenhauer, como um mecanismo organizado para a continuação da vida. Metafisicamente, todos os seres têm uma única essência. A diferença entre o ser humano e os animais encontra-se na capacidade de raciocinar, pois o homem toma as representações intuitivas e forma as representações abstratas da razão, adquirindo os conceitos universais das coisas e a visão de conjunto ausente nos animais.

Assim, a partir da metafísica da Vontade, Schopenhauer desenvolve um projeto ético que abrange também os animais não-humanos: a ética da compaixão. O filósofo admite que há nos animais uma sensibilidade comum ao homem, que lhes permite perceber e sentir com consciência o sofrimento corporal; sendo então um erro levar em conta eticamente apenas o valor de nossa espécie, um erro no qual incorreram as ciências, a medicina, a religião, a filosofia e a cultura ocidental como um todo, que sob a herança judaico-cristã acredita que os homens devem dominar e manipular toda a Natureza.

Schopenhauer argumenta que para evitar tal priorização de uma única espécie, a nossa, deve-se combater o “mal inerente” ao homem, que é o egoísmo, fruto de sua vontade individual. O egoísmo faz com que o homem preze unicamente pelo seu próprio bem, podendo provocar dor e sofrimento a outros homens e a animais. A compaixão é a única forma de combater o egoísmo, é a partir do momento que reconheço a vontade do/no outro, que sou capaz de empatia e compaixão, da busca pelo bem-estar do Outro. O egoísmo é o sentimento positivo de todos os seres porque ele está ligado à satisfação dos desejos dos próprios sujeitos, bem como à sua conservação como indivíduos. Isto vale tanto para o homem, quanto para os animais.

Schopenhauer procura saber como, apesar de o egoísmo ser um sentimento natural com relação às motivações básicas dos homens, pois está ligado à tendência da Vontade em se objetivar e a conservar seu modo de manifestação nestes homens, pode ainda assim se dar o fenômeno de uma ação desinteressada com relação ao bem-estar de outros indivíduos, o que caracteriza uma ação moral no mundo. Schopenhauer parte do fato de que determinadas ações possuem esse caráter e estas são as que nós elogiamos. Assim, Schopenhauer aceita como um fato empírico a existência de algumas atitudes dos homens, às quais nós damos o valor de uma ação moralmente boa.

A ausência de qualquer motivação que tenha como fundamento esse egoísmo essencial do homem é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral. Mas o problema que o filósofo alemão tenta responder é: qual é a fonte da verdadeira motivação moral? Pois, na medida em que, aceitando-se

tais ações, que chamamos de morais, como fenômenos dados, temos que explicar o que é que pode mover as pessoas a agirem de acordo com essas ações, ainda mais contra o egoísmo originário do homem que parece enraizado em sua Natureza, coloca-se a supramencionada questão central que, para Schopenhauer, respondida, forneceria o fundamento da moral.

Para Schopenhauer, a ética está fundada no sentimento da compaixão, pois para ele, o sujeito só desenvolverá uma atitude de aproximação subjetiva e objetiva de seu semelhante quando passar a sentir que as dores do mundo são as suas dores, passando assim a não reconhecer a diferença entre ele e o Outro. Este sujeito ético já reconheceu a essência única do mundo – que é a Vontade como coisa-em-si –, bem como já compreendeu o fundamento de nossas dores e sofrimentos, que estão ligados ao irrefreável e insaciável desejo de autossatisfação que caracteriza essa mesma Vontade.

Na verdadeira compaixão há sempre a consciência de um Eu e de um Outro que sofre, há uma identificação entre este Eu e Outro em um Nós, que toca a essência única de todos os seres da Natureza – a Vontade como coisa-em-si. Na compaixão sofremos com o Outro e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa: é o fenômeno diário da compaixão, ou seja, a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento do Outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Segundo Schopenhauer, esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda justiça livre e de toda caridade genuína.

Assim, ao designar a compaixão como o fundamento da ética, com as noções de “corpo animal” e “ser vivo” sob uma única Vontade de vida, Schopenhauer considera os animais sujeitos morais tanto quanto os homens. Sua ética abrange todos os seres vivos capazes de sofrer, e diz ainda que a compaixão para com os animais está tão estreitamente associada à bondade de caráter que se pode afirmar que, quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Schopenhauer defende os animais como detentores de direitos naturais e ao bem-estar tanto quanto o homem.

Os argumentos e propostas de Schopenhauer no que tange à ética e aos direitos dos animais caminham bem até o ponto em que o autor incorre em especismo, ao defender que os homens não devem abster-se de se alimentar de animais. Por achar que sem a alimentação animal o homem não poderia sobreviver em lugares como o hemisfério norte, ele afirma que a morte dos animais usados para consumo é “um mal menor”, ou seja, causa menos dor que o sofrimento causado nos homens pela abstenção à carne. Para que o sofrimento animal seja amenizado afirma que a morte deve ser “rápida e imprevista” e chega até mesmo a indicar o uso de clorofórmio.

2. Regan: do conceito de sujeito de uma vida ao valor inerente

Tom Regan, filósofo norte-americano contemporâneo e um dos principais porta-vozes dos Direitos Animais, parte da crítica da filosofia tradicional para apontar o erro do especismo, assim como Schopenhauer; principalmente dos modelos cartesiano e kantiano.

O filósofo faz uma releitura da ética deontológica kantiana e desenvolve sua filosofia moral segundo o conceito criado por ele de sujeito de uma vida, que designa todos os seres com consciência do mundo e do que lhes acontece, para quem estes acontecimentos são importantes, quer os outros se preocupem com isso, quer não, pois faz diferença quanto à qualidade e duração de suas vidas, conforme experimentadas por si. Ou seja, sujeito de uma vida é um ser para o qual a vida corre bem ou mal, segundo o conjunto das experiências agradáveis ou penosas que constituem a própria vida.

Portanto, na medida em que se mostram capazes de avaliar o impacto dos efeitos benéficos ou prejudiciais daquilo que nós lhes fazemos no decurso das suas vidas, estariam inclusos nesta definição e no universo da consideração ética não somente todos os seres humanos, mas também boa parte dos animais não-humanos, pois estes demonstram possuir as capacidades supracitadas de forma muito similar à nossa, compartilhando não apenas semelhanças anatômicas e neurobiológicas, mas também psicológico-comportamentais. Assim, TODOS os sujeitos de uma vida seriam portadores de direitos morais, a saber: direito inalienável à vida, à integridade física e à liberdade.

Tais conclusões sugerem medidas éticas extremamente exigentes e, de certo modo, radicais: o axioma básico é que devemos procurar respeitar os animais pelo menos tanto quanto devemos respeitar nossos congêneres humanos, a despeito de sua incapacidade de raciocinar ou de compartilhar nossa linguagem. Segundo Regan, por uma questão de justiça igualitária, devemos atribuir-lhes os mesmos direitos básicos. Negarmo-nos a isso com o simples (e fraco) argumento de que esses animais não pertencem à nossa espécie seria incorrer no preconceito discriminatório já mencionado acima do especismo. A fim de demonstrar a ilegitimidade ética do especismo, a argumentação proposta por Tom Regan visa aos objetivos de retraçar os limites das capacidades consideradas moralmente relevantes, como também reescrever o conjunto de indivíduos que partilham tais capacidades.

Seguindo a premissa cartesiana de que o comportamento dos animais resulta muito provavelmente de reações orgânicas involuntárias, as quais não necessitam de qualquer operação mental, é comum considerar-se como justificativa algumas capacidades paradigmáticas que possuímos, como a racionalidade ou a reflexão moral para o nosso domínio sobre todas as outras espécies. Assume-se que nós, seres humanos, merecemos ser eticamente

considerados porque possuímos essas capacidades, ao passo que os membros das demais espécies, por não apresentá-las, não possuem em si mesmos valor ético algum, mas meramente um valor instrumental, quando eventualmente servem aos nossos interesses.

Partindo dessa constatação, nenhum indivíduo não-humano possui estatuto tal que nos obrigue a reconhecer o dever de respeitá-lo por ele mesmo, em virtude dos seus próprios interesses. Porém, alguns humanos, como as crianças ou deficientes mentais desprovidos de racionalidade e incapazes de refletir moralmente sobre as suas ações podem ser descritos nas mesmas condições que os animais não-humanos e mesmo assim não reduzimos esses indivíduos a meros instrumentos para a satisfação dos nossos interesses; nós reconhecemos o seu valor ético e esforçamo-nos por respeitar os seus interesses, incluindo-os no nosso universo de consideração ética.

É necessário então redefinir o grau de desenvolvimento das capacidades psicofísicas que fixamos como requisitos para o merecimento da consideração ética. Se não queremos excluir tais humanos da classe dos seres que devemos valorizar e respeitar, terá então de ser rejeitada toda e qualquer capacidade tão sofisticada quanto as capacidades de pensar racionalmente ou de refletir em termos morais. Para que possamos fundamentar as nossas obrigações éticas em relação a esses humanos, impõe-se a descoberta de um critério mais completo.

Ao se perguntar quais seres devem ser portadores de Direitos e a fim de que essa exigência teórica seja atendida, Regan sugere que o critério mais importante para o merecimento da nossa consideração ética consiste na condição psicofísica de sujeito de uma vida; expressão que ele utiliza para designar todo o indivíduo que é capaz de sentir prazer, dor, emoções complexas, de crer e formular desejos, agir intencionalmente segundo as suas preferências, de manter uma identidade psicofísica ao longo do tempo, de conceber o futuro (incluindo o seu próprio), e de experienciar bem-estar no decurso da sua vida. Portanto, podemos incluir no conjunto dos que são sujeitos das suas vidas, as crianças e os deficientes mentais; e não apenas eles, mas também os animais não-humanos que também se mostram capazes de avaliar o impacto unificado dos efeitos benéficos ou prejudiciais daquilo que lhes é causado no decurso das suas vidas (mamíferos e aves, por exemplo).

Regan afirma que devemos atribuir aos sujeitos de uma vida um valor ético que os torne importantes em si mesmos; ou seja, não devemos nos pautar por interesses instrumentais que possam ser danosos para os indivíduos que valorizamos, mas a partir de um valor cujo reconhecimento garanta que cada indivíduo portador de direitos possa conduzir a sua vida autonomamente, segundo as suas próprias necessidades, orientações e preferências. A essa concepção de valor, Regan dá o nome de valor inerente.

Reúnem-se assim na esteira dos pacientes morais, tanto os sujeitos de uma vida humanos, quanto os sujeitos de uma vida não-humanos. O modo como nós, humanos, podemos ser afetados pelos atos de outros é muito semelhante ao modo como os mamíferos não-humanos e as aves podem ser afetados por aquilo que lhes fazemos. Por um lado, nós e esses animais somos similarmente beneficiados uma vez que temos a liberdade para satisfazer de forma autônoma os nossos desejos biológicos e sociais no decurso das nossas vidas, desde que esses desejos sejam no interesse do nosso bem-estar. Por outro lado, somos similarmente prejudicados quando nos é infligido sofrimento, quando somos privados de oportunidades que possibilitem uma boa qualidade de vida, ou quando somos mortos.

A posse das capacidades psicofísicas requeridas pelo critério de sujeito de uma vida prova-se logicamente independente do índice quantitativo de quaisquer experiências intrínsecas, como a felicidade, o prazer, ou a satisfação de preferências. Em resumo, Regan propõe que um critério para a posse de valor inerente, e, conseqüentemente, um critério para a posse de direitos básicos consiste na condição de sujeito de uma vida; um destes sujeitos que porventura não possa apreciar essas experiências intrínsecas (não leve uma existência feliz ou prazerosa, ou não seja capaz de satisfazer as suas preferências), não deixa por isso de ser sujeito de uma vida – isto é, não perde as capacidades psicofísicas que o tornam sujeito da sua vida.

Em seu grau mais exigente, os objetivos práticos da Ética Animal não se limitam ao problema da crueldade enquanto intenção maldosa de causar sofrimento desnecessário, mas demandam antes a completa abolição de todas as formas de abuso instrumental dos animais. Admiti-los tão merecedores de direitos quanto nós requer que os tratemos como tais, não mais explorando os animais para obtermos vestimenta, alimentação, etc. Segundo Regan, o nosso erro face aos animais que maltratamos e sacrificamos em proveito próprio é o de não reconhecermos seus direitos morais básicos, incluindo o seu direito à vida, liberdade e integridade corporal.

A libertação animal requer o fim imediato de todas as atividades humanas que possam implicar o cárcere, maus tratos ou a morte de mamíferos e aves, como a experimentação animal, a pecuária, circo e tourada, comércio de peles, caça, ou a destruição de habitats naturais. Tais reivindicações certamente obtêm a desaprovação da grande maioria das pessoas que, de alguma maneira, participam no fomento da exploração animal: dos trabalhadores envolvidos aos consumidores em geral, empresários e proprietários aos cientistas e investigadores, dos juristas e magistrados aos governantes políticos. Infelizmente, a teorização abolicionista de Regan enfrenta ainda a dificuldade de convencer as pessoas que relutam em seu egoísmo, a abandonar seus próprios interesses, sejam eles fruto do especismo ou não.

Conclusão

A defesa dos animais não-humanos por Schopenhauer é bastante relevante, porém um tanto controversa e insuficiente. Podemos admiti-la como um bom modelo inicial para o desenvolvimento de uma Ética Animal, visto que coloca animais humanos e não-humanos na mesma posição enquanto seres que possuem necessidades semelhantes e estão sob o mesmo guarda-chuva da Vontade cósmica. Também a compaixão é extremamente interessante para que os humanos despertem para o sofrimento e as necessidades dos outros seres com os quais compartilham o mundo. Temos em Schopenhauer, assim, um marco importantíssimo na mudança de paradigma em relação modo de encarar os animais, uma vez que o autor é um dos primeiros a ir contra o modelo racionalista tradicional e a colocar o sentimento, o corpo e a “animalidade humana” como centro de sua consideração filosófica.

Quanto à posição de Regan, ela nos dá suporte para a legitimação dos direitos dos animais por afirmar que é precisamente pelo fato de vários animais revelarem indícios (anatômico-fisiológicos e comportamentais) que provam que também eles são sujeitos de suas vidas, que eles devem ser inseridos em nossa consideração ética. Eles podem ser afetados pelas nossas ações de modo bastante similar ao modo como podemos afetar os humanos sujeitos de uma vida. Dessa forma, para que se possa evitar incoerências na nossa deliberação ética, devemos procurar respeitar tais animais pelo menos tanto quanto devemos respeitar os humanos.

Uma boa resolução para o problema do especismo (que nada mais é do que um fruto do egoísmo humano) e dos direitos animais, tão negligenciados, é guiar-se pelas duas perspectivas éticas aqui abordadas: a ética da compaixão e a legitimação dos direitos dos animais a partir de sua admissão enquanto sujeitos de uma vida: uma vez que Schopenhauer acerta em defender os animais, porém quando do confronto com o sofrimento humano se torna um utilitarista, pois coloca os interesses de nossa espécie à frente dos interesses dos outros animais; e Regan supera essa falha ao propor uma ação que leve em conta o valor inerente de todos os seres que são sujeitos de uma vida, humanos e não-humanos. Os dois filósofos convergem complementarmente – visto que um trabalha na esfera da empatia, outro no que tange à dimensão normativa – no que pode resultar em uma Ética Animal coerente e aplicável.

Referências Bibliográficas

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

_____. *Crítica da filosofia Kantiana*. Trad. de Maria Lúcia M. Cacciola. São Paulo: Nova cultural, 1988 (Coleção os pensadores).

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Trad. de Regina Rheda. Verificação Técnica de Sonia Felipe, Rita Paixão. Porto Alegre: Lugano, 2006.

_____. *The Case for Animal Rights*. 2ª edição. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2004.

SÖREN KIERKEGAARD

SUJEITO E LINGUAGEM – KIERKEGAARD LEITOR DE HAMANN

*Franklin Roosevelt Martins de Castro*¹

Resumo: A reflexão em torno da Linguagem é um tema pressuposto no texto de Sören Kierkegaard, sobretudo no que se refere à categoria do *indivíduo*. Para o pensador dinamarquês o *tornar-se indivíduo* é marcado pela sua condição existencial, portanto situada em sua condição histórica e contingencial. Neste sentido, a leitura da *Metacrítica da Razão Pura* de Hamann é um texto definidor tanto do estilo fragmentário e irônico de Kierkegaard, como na pertinência da crítica à concepção de razão independente da História e da Linguagem. Desse modo, pensar a categoria de sujeito exige problematizar o indivíduo concreto na sua dimensão de falante, ou pelo menos, articulador de discursos e perspectivas.

Palavras-chave: sujeito, linguagem, razão.

De um modo geral, os escritos de Kierkegaard são marcados quanto à forma por um estilo fragmentário e polifônico sob a égide da ironia. Tal escolha formal não lhe é exclusiva, mas torna clara a sua opção discursiva no campo da Filosofia.

Portanto, o pensador dinamarquês não só leva a contento a profundidade dos temas e conteúdos refletidos, mas em igual escala o modo como estes conteúdos são apresentados. Neste sentido, forma e conteúdo constituem um par dialético quanto à exposição do discurso kierkegaardiano.

E assim não podemos esquecer-nos dos pressupostos ou aproximações que Kierkegaard fez com outros pensadores, e neste caso, especialmente com Johann Georg Hamann².

Este excêntrico pensador desenvolve uma reflexão profunda e polêmica sobre a compreensão da linguagem, o humor, a ironia e a História. Em outras palavras, o mago do norte, aponta para o nosso pensador dinamarquês uma

¹ Bolsista CAPES 2008.02. E-mail: fkroosevelt@hotmail.com Graduado em Letras pela UFC; Mestre em Filosofia da Linguagem pela UFC; Professor no Departamento de Estudos Especializados/ Faculdade de Educação - UFC.

² Johann Georg Hamann (1730-1788) nasceu na Prússia, foi contemporâneo de Kant, Herder e Jacobi, participando das discussões e questões da sua época. Dentre as suas principais questões estão as suas críticas ao Iluminismo e suas reflexões em torno da natureza da linguagem. Seus livros mais relevantes – *Aestetica in nuce* e *Metacrítica sobre o purismo da razão*.

possibilidade de método, uma forma peculiar de se escrever, discursar, de fazer filosofia ou ainda de problematizá-la.

Abrimos este parêntese a fim de percebermos os percalços de Kierkegaard na esteira de Hamann que teve como ponto mais polêmico a sua crítica à *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant. Este texto *A metacrítica do purismo da razão*³ (1781) trouxe para o seio das discussões da época uma pergunta audaz e bombástica - *como é possível a faculdade de pensar? Como é possível a faculdade de pensar à direita e à esquerda, antes e sem, com e para além da experiência?*

O argumento hamanniano é de que há uma prioridade genealógica da linguagem, e de que ela é o ponto central do mal-entendido da razão consigo própria (HAMANN, 1992, p. 144). Desse modo, a linguagem recebe uma atenção filosófica que só será devidamente reconhecida e abordada na Reviravolta Linguística do século XX.

Assim, ao tratarmos do problema da linguagem em Kierkegaard há de se fazer jus ao esforço de Hamann, ao mesmo tempo em que se reconhece suas marcas de forma velada no *corpus* kierkegaardiano, como em epígrafes, estilo discursivo e temáticas sobre a ironia, o humor e a linguagem.

Dessa maneira, é nossa intenção mostrar os pressupostos de Kierkegaard acerca do problema da linguagem já expostos por Hamann em sua *Metacrítica*. Portanto fica evidente que ambos tecem a mesma crítica à razão sob a égide da linguagem.

Hamann escreveu a *Metacrítica* ao estilo de fragmentos e de argumentos sintéticos que à primeira leitura podem soar desconexos e enigmáticos, exigindo do leitor uma reflexão profunda e uma bagagem filosófica e teológica anteriores.

Cada um dos dezessete parágrafos esconde uma questão que merece ser aprofundada, ao contrário de ser desprezada pela sua brevidade, foi por este motivo que este texto de Hamann ecoou tão grave aos que admiravam a grandiosidade da *Crítica da Razão Pura*.

De início, a *Metacrítica* traz à tona as figuras de Hume (1711) e George Berkeley (1685 – 1753) que apontam a palavra como o lugar em que as ideias gerais e abstratas habitam como ideias particulares (HAMANN, 1992, p. 141). Esta relação proporcionou o florescimento de um ceticismo científico, que se traduziu e se expressou na investigação crítica de Hume ao questionar as conclusões e assertivas filosóficas sob o prisma da experiência, em outros

³ A *Metacrítica* em sua primeira versão estava pronta em 1 de junho de 1781, após a leitura da *Crítica da Razão Pura* ainda em impressão. Em 1784, Hamann enviou a esta versão ao seu amigo filósofo Herder; mas foi só depois de sua morte que o texto apareceu ao público em 1800.

termos, colocando a Filosofia em confronto com tudo o que se relaciona à finitude e limitação humana, neste caso, a palavra (Idem, p. 141).

O próximo questionamento apresentado por Hamann diz respeito à concepção de razão pura⁴ apresentada por Kant, e dessa forma recua a reflexão para verificar a diferença entre razão enquanto objeto, fonte e modo de conhecimento, e razão como o fundamento a todos os objetos, fontes e modos de conhecimento, ou seja, como condição subjetiva (Idem, p. 142). Em outras palavras, Hamann está perguntando se a Razão pode se autofundamentar:

A <<distinção>> é afinal o resultado de uma apropriada crítica das pretensões da razão. Não se trata em Hamann, pois, ao contrário do que tantas vezes se disse e continua a dizer, de irracionalismo, mas precisamente de pensar contra a irracionalidade de uma razão totalitária que vê o conhecimento distinto (e conseqüentemente o progresso) exclusivamente debaixo da luz que ela própria projeta (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 187).

Assim, passa-se à crítica da razão pura, que também é uma crítica à purificação da Filosofia. A primeira e a segunda críticas tratam de tornar a razão independente da tradição oral e escrita, bem como da experiência e da indução quotidiana (Idem, p. 142). Mas é o terceiro purismo que sintetiza os outros dois anteriores, trata-se da independência da Razão em relação à linguagem.

É nesta problemática que vai se centrar toda a argumentação hamanniana e o cerne da nossa investigação. É a linguagem o mal-entendido da razão, porque é o seu critério, e assim, as palavras da *Metacrítica* trazem ao palco a razão linguística:

O terceiro purismo, o mais elevado e, por assim dizer, empírico, refere-se, por conseguinte, ainda à linguagem, o único, primeiro e último organon e critério da razão, sem qualquer outro título de crédito que o da tradução oral e dos usos e costumes (HAMANN, 1992, p. 142).

A linguagem é colocada como uma questão decisiva e radical porque reside nela um paradoxo: como é possível pensar as ideias mais infinitas e abstratas se o que temos é a palavra finita marcada por sua historicidade? E por isso, talvez, Hamann declare em bom som que “quanto mais refletimos,

⁴ Hamann está se referindo à *Crítica da Razão Pura*, e é por este motivo que seu texto é intitulado de *Metacrítica*. O nosso propósito não é o de entender a concepção de razão em Kant e Hamann, mas o de mostrar como Kierkegaard faz um retorno aos problemas kantianos ao estabelecer o paradoxo entre fé e razão através da crítica linguística realizada por Hamann. Desse modo, compreenderemos melhor como o problema da linguagem está situado no plano das discussões filosóficas da época.

mais profunda e interiormente emudecemos e perdemos o fôlego para falar...” (Idem, p. 142).

É evidente que existe uma relação paradoxal entre a palavra e o silêncio, o que é, na verdade, a própria limitação da razão. E não é de se surpreender que a temática do silêncio seja tão recorrente na poesia e na religião. Sobre este paradoxo nos remetemos sobretudo à angústia de Abraão⁵ que viveu a tensão do silêncio.

O seguimento da crítica se desenvolve a um espontaneísmo dos conceitos que na verdade se ancora na retórica, ou seja, a razão em suas pretensões de purismo abusa de um palavreado rebuscado e complexo trazendo para si uma série de categorias que não passam de odres vazios, porque criados na arbitrariedade, e esquecidos de que são palavras:

[...] a Metafísica abusa de todas as palavras e de todas as figuras retóricas do nosso conhecimento empírico, fazendo deles um montão de hieróglifos e de tipos de relações ideais e, através desta parvoíce sabichona, assimila a honestidade da língua a um algo = X tão vazio de sentido, lascivo, inconstante e indeterminado, que nada mais resta senão o sussurro ventoso, um mágico jogo de sombras chinesas, quando muito, como diz o sábio Helvitus, o talismã e o rosário de uma superstição transcendental *nuns entia rationis*, nos seus odres vazios, no seu santo-e-senha (HAMANN, 1992, p. 144).

O que Hamann percebeu na tradição filosófica é que a imaginação foi a ponte utilizada entre a intuição e o conceito, de que ela (imaginação) é uma energia estética que concede à linguagem o ânimo que move a faculdade dos conceitos supremos, a razão, permitindo acordos, jogos harmoniosos e vozes em uníssono. No entanto, esta energia, só foi concebida e desenvolvida na *Crítica da Faculdade de Julgar*, obra kantiana que Hamann, infelizmente, não pôde ter acesso visto ter sido publicada após sua morte em 1788 (MOLDER, 1992, 117).

No texto, após tecer sua crítica à impossibilidade da razão pura, e apresentar a linguagem como o critério dessa razão, Hamann passa a discorrer como a linguagem se torna uma prioridade genealógica. E aqui retomamos a primeira e fundamental pergunta que norteou a releitura da *Crítica da Razão pura*: Como é possível a faculdade de pensar? Pois se não é admissível uma razão pura, ou seja, se a razão não está sozinha e não pode se desvencilhar da

⁵ Em *Temor e Tremor* o pseudônimo Johannes de Silentio (O João do Silêncio) desenvolve argumentos filosóficos e teológicos a respeito do episódio bíblico em que Abraão deveria sacrificar seu único filho Isaac, posto que foi uma prova de sua fidelidade a Deus. O próprio Johannes de Silentio se intitula um poeta da fé. Daí a dialética entre o silêncio e a palavra ser um tema recorrente na poesia.

linguagem, como então é possível pensar? E novamente trazemos a resposta contunde da *Metacrítica*:

Não só a totalidade da faculdade de pensar repousa sobre a linguagem, segundo as ainda não reconhecidas profecias e os caluniados milagres do tão meritoso Samuel Heinke⁶, como a linguagem é também o *ponto central do mal-entendido da razão consigo própria*, e em parte devido à coincidência entre o conceito máximo e mínimo, do seu vazio e da sua plenitude em proposições ideais, em parte devido às infinitas figuras retóricas por comparação com as figuras silogísticas, sem falar de outros casos semelhantes (HAMANN, 1992, p. 144).

Posta a linguagem como a questão central da razão, Hamann, nos parágrafos seguintes, desdobra sua natureza, começando com a afirmativa de que os *sons* e *letras* são formas puras *a priori*, portanto, os verdadeiros elementos estéticos de todo o conhecimento humano e da razão (HAMANN, 1992, p. 144). Desse modo a palavra ganha um estatuto de efetivação e realização, o lugar em que as ideias e os conceitos acontecem e habitam.

A respeito da palavra, Hamann traz de forma condensada a relação entre significado e significante, bem como a arbitrariedade desta relação que só se resolverá em uma linguagem pragmática. Esta concepção é bastante próxima do conceito de incógnito⁷ em Kierkegaard, posto que a palavra seja apenas um sinal.

Todavia, a palavra mantém um paradoxo entre a intuição e o conceito, ou seja, entre forma e conteúdo. “As palavras tem um poder estético e lógico”. Enquanto som e letra, as palavras afetam nossos sentidos, sendo, portanto, empíricas. Por outro lado, as palavras carregam significados que independem das suas sensações. Logo, as palavras são conceitos. Assim verificamos o paradoxo da palavra:

As palavras têm, portanto, um poder estético e lógico. Como objetos visíveis e sonoros pertencem, com seus elementos, à sensibilidade e à intuição. Mas, segundo o espírito da sua instituição e significação, pertencem ao entendimento e aos conceitos. Por consequência, as palavras são tanto intuições puras e empíricas quanto conceitos puros e empíricos: empíricos porque as sensações visuais e auditivas atuam através delas; puros,

⁶ Samuel Heinke foi professor de surdos-mudos e autor de escritos, onde refletia sobre as relações entre pensamento e linguagem, a partir da sua experiência com surdos-mudos: “Beobachtungen über Stumme und die menschliche Sprache” (1788) e “Über die Denkart der Taubstummen” (1780). (Conferir Hamann, 1992, p. 150)

⁷ Este tema foi desenvolvido na minha dissertação intitulada “O problema da linguagem em Sören Kierkegaard” na Universidade Federal do Ceará.

na medida em que o seu significado não é determinado por nada daquilo que pertence a essas sensações (HAMANN, 1992, p. 146).

Hamann avança ainda mais sobre o paradoxo da palavra reformulando de certa maneira a *Crítica da Razão Pura* no que tange à compreensão do fenômeno e da relação entre o *a priori* e o *a posteriori*. Ou seja, as palavras enquanto objetos indeterminados de uma intuição empírica são fenômenos estéticos, e enquanto objetos indeterminados de conceitos empíricos são fenômenos críticos, fantasmas, não-palavras ou a-palavras (Idem, p. 146).

Em outros termos, podemos dizer que a palavra, enquanto pura intuição empírica, é apenas ruído ou mancha no papel, e enquanto puro conceito empírico, apenas fantasma, para não dizer que é impossível pensá-la nesta situação. Portanto, a palavra é o lugar de encontro e conflito entre a intuição e o entendimento.

Mas como é possível a relação entre estes dois opostos? Como a palavra se institui e se determina para o entendimento? E a resposta dada pela *Metacrítica* é que o intermédio entre a intuição e o conceito é dado pela instituição do *uso*:

[...] e é apenas por intermédio da sua instituição e da significação do seu uso que se tornam objetos determinados para o entendimento. Esta significação e a sua determinação procedem, como toda a gente sabe, da associação de um sinal *a priori* arbitrário e indiferente, mas *a posteriori* necessário e indispensável, com a própria intuição do objeto e, através deste laço repetido, o conceito, por intermédio do sinal verbal, enquanto intermediário da própria intuição, é comunicado, cunhado e incorporado no próprio entendimento (HAMANN, 1992, p. 146).

Neste fragmento, Hamann concebe a importância da pragmática linguística, ou seja, é no uso da palavra que se estabelecem os significados que tem por séria consequência a dimensão histórica da linguagem, sem falar da pluralidade e diversidade de línguas e idiomas, visto que a palavras, enquanto sinal é arbitrária.

Em síntese, podemos dizer que a palavra estabelece a dialética entre o múltiplo e o uno. Há inúmeras formas de se dizer a mesma coisa ou expressar a mesma ideia. Por isso já não importa que nome damos a Deus ou às experiências, sentimentos ou fatos. Há um nome adequado? Qual seria o critério dessa adequação? Somente o uso em acordo social e histórico é quem institui os significados. E ainda, existiria uma língua perfeita que se apartasse da arbitrariedade?

Como disse Anti-Climacus⁸, a palavra é apenas um sinal, um incógnito. E neste sentido, a metáfora do palimpsesto utilizada por Kierkegaard para expressar a linguagem, em especial a escrita, é de profunda riqueza, pois nesta comparação, a palavra no seu devir histórico vai acumulando e agregando vários significados.

Daí ser perigoso se conformar com a superfície da textura, visto que as palavras sempre escondem outras palavras, os seus “resíduos”. Se a palavra isolada já traz esta complexidade e este labirinto, imagine-se em nível do discurso que se organiza sintaticamente e intencionalmente.

Portanto, o processo de leitura e escrita é um desvelamento e construção histórica que se refaz não a caminho de uma ideia pura, mas como diálogo contínuo e perene. Esta espécie de hermenêutica fere de um único golpe a ilusão filosofia pura, além de repor o papel do indivíduo enquanto sujeito em diálogo com outros sujeitos que também dialogam:

Se a filosofia se liberta, se a filosofia se *purifica* dos usos e tradições, da experiência e da sua indução quotidiana, da multiplicidade das línguas, dos idiomas, da sua versatilidade e ambiguidade, das metáforas que as alimentam e procriam, onde vai ela buscar as suas energias? Essa foi a questão de Hamann, a isso chama ele a cegueira que fere um século no seu crepúsculo crítico, a ilusão da pedra filosofal, que unicamente pelos seus poderes criaria o universo inteiro, produtora de milagres, geradora de tantos novos meteoros (FILOMENA MOLDER, 1992, p. 131).

Outra consequência da instituição dos significados e conceitos por intermédio do uso é a de que o indivíduo se constitui em uma comunidade linguística e histórica, ou seja, a pessoa ao nascer já encontra uma sociedade instituída e dela vai se apropriando mediante as situações pragmáticas, a língua é uma herança, e será por meio dela que também constituirá a sua singularidade e expressará a sua vontade e seus pensamentos. Embora a língua venha como uma herança, o indivíduo pode modificá-la, subvertê-la e transgredi-la a partir da sua liberdade e da sua vontade (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 190).

Isto significa dizer que não se está enrijecido sob o peso da linguagem, e posto que ela seja *devir* histórico e liberdade, a linguagem se torna um jogo de intencionalidades:

[...] em Hamann, os sujeitos, para além de serem sujeitos historicamente determinados na sua linguagem, só

⁸ Pseudônimo de Kierkegaard autor de *Doença para a Morte* (O Desespero Humano) que diálogo com a Teologia e os argumentos do ateísmo. Do mesmo pseudônimo há também o livro *Escola do Cristianismo*.

são sujeitos de conhecimento na exata medida em que são sujeitos de (ou em) relações interpessoais, ou seja, na medida em que não são *sujeitos*, mas sim *sujeitos*. Afirmar esta pluralidade incontornável é o mesmo que afirmar a irredutibilidade das vontades (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 191).

Sobre a intenção⁹ ou vontade do sujeito está o *ponto de vista* ou jogo das perspectivas. Visto não serem os sujeitos puras abstrações ou generalizações históricas. Cada sujeito tem a sua própria história e as transformações de sua vontade, pensamentos, valores, substituindo e refazendo suas imagens, procurando dar um sentido a sua experiência pessoal (Idem, p. 192).

É importante perceber que esta concepção hermenêutica de perspectiva, levando em consideração a história pessoal como carência de sentido, é visível na comunicação indireta de Kierkegaard, e mais peculiarmente em seu texto *Ponto de vista da minha obra como escritor* em que faz uma releitura do opus até então publicado.

Como já expomos no capítulo anterior, o *Ponto de vista* pode ser apenas mais um dos pontos possíveis, e o próprio Kierkegaard em diário afirmou que este texto poderia ser de autoria de qualquer outro pseudônimo, especialmente de Johannes de Silentio.

Isto apenas reforça a ideia de que a comunicação indireta e a obra como um todo é um jogo de intencionalidades e perspectivas carentes de sentido. Não há desse modo, um sujeito fixo e fechado, mas um autor instável, porque o sentido não é dado, mas depende do instante do indivíduo que se movimenta na esfera do *dever*.

Tal ideia significa dizer que tudo cairia em um total relativismo e ironia? O que Hamann, e na mesma esteira Kierkegaard, sustenta é que esta abertura é necessária para que se constituam novos sentidos possíveis. O curioso é que os dois pensadores convidam o indivíduo a se tornar um leitor da história, da natureza e dos mistérios em atitude de diálogo:

O trabalho de descoberta do sentido é em Hamann uma *constituição pessoal* de um sentido momentaneamente suficiente, um exercício de discursividade por parte de uma criatura para quem o mundo, só é possível precisamente enquanto discursividade, já que o próprio Deus se lhe apresenta como ‘escritor’ (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 194).

⁹ “A palavra que Hamann usa para falar destas diferentes vontades ou intenções é ‘Absicht’. E ‘aquilo que se tem em vista’, precisamente quando é entendido como diferente daquilo que o outro ‘tem em vista’, comporta a noção de que o ‘ter em vista’ está na dependência das possibilidades daquele que ‘tem alguma coisa em vista’. Ou seja, na dependência de *um ponto de vista*. A metáfora da visão envolvida na ‘Absicht’ comporta, pois a diferenciação, a distinção das *perspectivas* (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 191).

O sentido é, pois um processo de deciframento: o mundo, a natureza e toda a realidade é um enigma que precisa ser interpretado. Neste ponto, Hamann acrescenta a dimensão do mistério ou do misticismo na vida humana, um apelo à transcendência que faz reconhecer as limitações da linguagem humana, que na esfera racional do conceito coloca-se em uma atitude de superioridade e vaidade.

A razão por se constituir linguisticamente não pode abarcar a estrutura da diferença absoluta, que é mistério. “Toda a criação é uma condescendência divina, um gesto de amor, que exige dos homens uma resposta compatível, uma humildade, capaz de completar o círculo de um diálogo” (Idem, p. 194).

O infinito perpassa toda a dimensão humana, e é justamente nesta relação que se estabelece o paradoxo absoluto¹⁰, ainda que se faça presente, a diferença absoluta só se mostra como diferença relativa porque a linguagem é o seu único intermédio. Portanto, ao reconhecer os limites da linguagem que também são os limites da razão, nos deparamos com o silêncio e com a ironia, o primeiro diante do mistério e a segunda diante das vaidades do mundo, e neste sentido Filosofia, Poesia e Religião não estão separadas.

Ao final da *Metacrítica*, Hamann põem o enigma final, a encarnação de Deus, a loucura e o absurdo do Deus feito homem, tão bem aprofundado nas *Migalhas Filosóficas*, ou o grande sinal de contradição.

Dentre este e outros argumentos é que defendemos a profunda ligação de Kierkegaard a Hamann, e de como nossa investigação ganha maior consistência ao relermos o texto polêmico de Hamann:

As energias da filosofia – ou da filologia – têm de provir da linguagem e da constituição do corpo no mundo, da constelação espaciotemporal que nele tem a sua fonte irradiante, aí onde também se geram, e pairam sobre nós como enigmas, os mal-entendidos de si consigo próprio que inerem ao humano. E não parece pouco: o romantismo, de que ainda não experimentamos todas as consequências, foi ativado certamente sob sua inspiração, e a filosofia existencial, inaugurada com Kierkegaard, respirou o mesmo sopro, radicalizando a desconfiança na autossuficiência da razão, devolvendo à ironia a dignidade de princípio fermentador da tarefa de pensar (FILOMENA MOLDER, 1992, p. 133).

Referências Bibliográficas

HAMANN, Johann Georg. *Metacrítica sobre os purismos da razão*. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 115-133.

¹⁰ Este tema será trabalhado em *Migalhas Filosóficas* no capítulo “o paradoxo absoluto”.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética*. V. II. Trad. de Marco Aurélio Werle et alli. São Paulo: EDUSP. 2000.

HÖFFDING, Harald. *Kierkegaard*. Madrid: Revista de Occidente, 1949.

KIERKEGAARD, Sören. *As Obras do Amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Migalhas Filosóficas, ou, Um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986.

_____. *Textos selecionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná-UFPR, 1978.

MIRANDA JUSTO, José. *Perspectiva, Religião e Hermenêutica em Johann Georg Hamann*. In: *Religião, História e Razão da "Aufklärung" ao Romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 187-199.

MOLDER, Maria Filomena. *A crítica de Hamann a Kant: o pensamento a braços com seus sinais de nascença*. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 115-133.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: Aforismos, novelas e discursos de Sören Kierkegaard*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

FRIEDRICH NIETZSCHE

O ENCANTAMENTO DO HOMEM E O NASCIMENTO DO ARTISTA TRÁGICO: O OLHAR VIVIFICANTE DE NIETZSCHE SOBRE A TRAGÉDIA GREGA ANTIGA

Eduardo André R. de Lima¹

Na obra, *O Nascimento da Tragédia*, este artigo examina como Nietzsche forja, através da metafísica do artista, sua concepção do aparecimento do ator trágico. Procura-se demonstrar posteriormente como esta metafísica significa um conhecimento positivo, vivificante e afirmativo para a existência, diante das dores e dos limites do conhecimento humano. Nestes largos meandros, se focará mais particularmente as considerações sobre os impulsos, a música (e suas relações com a linguagem e os fenômenos artísticos), o mito trágico e o coro.

Detendo-se no estudo da tragédia grega antiga, três reflexões iniciais atraíram o olhar nietzschiano: uma grande propensão do grego para o sofrimento enquanto algo importante para esta cultura; a relação entre a arte e esse sofrimento/pessimismo; e, por fim, como essa arte trágica poderia renascer na Alemanha de seu tempo.² Com efeito, em fevereiro de 1870, Nietzsche escrevia em carta para um amigo: “Ciência, arte e filosofia se vão fundindo tanto em mim que algum dia, certamente, vou parir um centauro”.³ A dita criatura antropozoomórfica, de fato, veio a nascer em 1871 e foi batizada como *O Nascimento da Tragédia*.

De fato, neste texto, encontram-se de certa forma algumas ideias não tão comuns para a formação acadêmica de Nietzsche.⁴ Para Nietzsche,

¹ Bolsista CAPES 2009.02. E-mail: eduardo_rlima@hotmail.com Doutorando em Filosofia – UFMG. A versão completa deste artigo está publicada na revista “Existência & Arte”, 5ª edição - Ano 2010, disponível em: http://www.ufsj.edu.br/existenciaearte/5_edicao.php. Agradecemos ao gentil corpo de editores por permitir esta nova publicação mais concisa.

² Nietzsche já tinha apresentado algumas dessas teses em duas conferências, “O drama musical grego”, de 18 de janeiro de 1870, e “Sócrates e a tragédia”, de 1º de fevereiro de 1870. Durante as apresentações, ele já falava, de forma ainda incipiente, de um renascimento da tragédia. Todos na plateia que conheciam um pouco da vida do palestrante compreenderiam facilmente que ele pensava em R. Wagner, pois, nesse momento de sua vida intelectual, era sobejamente sabido que o aclamado compositor portava essas esperanças. Na obra publicada isso fica absolutamente claro, pois as relações e citações são diretas entre Nietzsche e o compositor. Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração, 2005, p. 52.

³ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração, 2005, p. 56.

⁴ Nietzsche era, a rigor, filólogo clássico e, no período dessa obra, afirmava que gostaria de poder trabalhar um tema de sua área em condições mais filosóficas, pois sentia que suas

certamente, a gênese da Tragédia se relaciona com as festas em honra a Dioniso e ele, – em distinção dos demais pesquisadores –, apresentou o tema como um problema envolto pela união do apolíneo e do dionisíaco: impulsos maternos que engendram uma transformação curadora/artística do nojo da existência.⁵

Segundo Nietzsche, é fundamental que os estetas percebam o apolíneo e o dionisíaco para além de uma “simples inteligência lógica”,⁶ enquanto marcas de estilo artístico. Eles seriam impulsos estéticos, encontrados em franco conflito e emergindo da natureza, e suas uniões e diferenças de intensidade suscitam a criação de todas as expressões artísticas. No caso da antiga Ática, por uma força da Vontade ou Uno primordial, esses elementos teriam engendrado a tragédia, pois o grupo cantante dos hinos a Dioniso (ditirambos) se transmuta de forma encantada em atores inconscientes que, ao cabo, se descarregam no mundo imagístico e cênico do apolíneo, fomentando o início da tragédia.⁷ Assim, as partes corais engendradas na tragédia são o ventre dos primeiros diálogos de todo o drama.

Para Nietzsche, no coral ditirâmico dionisíaco cada um era seduzido até a perigosa perda de sua individualidade e depois, no momento de retorno, quando “a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência (...) como uma náusea”⁸, observa-se um nojo da vida diante de sua desencantada dor e falta de finalidades (teleologias). Sob a mediação do apolíneo – e tendo como caminho direto a música dos hinos entoada no coro primitivo –, esse nojo e tragicidade se tornaram arte.

naturais obrigações acadêmicas o mantinham preso aos limites convencionais de sua disciplina. Cf. SAFRANSK, R. *Nietzsche, Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração, 2005, p. 47-54.

⁵ Os estudos históricos falam que a tragédia provavelmente começou com um rito religioso feito de danças e canções em honra do deus Dioniso. Entre os devotos havia mulheres chamadas mênades ou bacantes, que embriagadas de vinho percorriam à noite os bosques e, à luz dos archotes, realizavam celebrações orgiásticas. Depois, já com o formato de peças, essa cerimônia foi chamada de tragédia. A palavra tragédia vem do grego, significando, literalmente, “canto do bode”. Talvez o nome se explique porque bodes fossem dados como prêmios às melhores peças, talvez porque esses animais fossem consagrados a Dioniso. Cf. BOWRA, C. M. *Grécia Clássica*. Rio de Janeiro: José Olímpio, [data?], p. 153-163 e passim.

⁶ NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, § 1, p. 24.

⁷ Nietzsche toma de Schopenhauer a sua concepção estética, em particular da música como acesso privilegiado e imediato para a Vontade ou Uno-primordial. Sobre esse assunto, observe-se o que “A questão da aparência é central em toda a filosofia de Nietzsche. [...] [e em] O Nascimento da Tragédia e nos escritos póstumos desta época seu pensamento se estrutura, inspirado em Kant e Schopenhauer, utilizando as dicotomias essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação” MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 19.

⁸ NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, § 7. p. 52.

Trata-se, pois, de uma arte que apreende magistralmente a dor sem se partir, ou seja, com positividade em face do sofrimento, transmutando todos os elementos bons ou ruins em belíssimas peças teatrais. Em uma visão inicial dos argumentos nietzschianos, observa-se que, na tragédia nascida do coro:

O dionisíaco, medido com o apolíneo, se mostra como potência artística eterna e originária que chama à existência em geral o mundo todo da aparência no centro do qual se faz necessária uma nova ilusão transfiguradora para manter firme em vida o animo da individuação [...] Eis o verdadeiro desígnio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam [...] a existência digna de ser vivida.⁹

A tese que aproxima tais ideias é: a destruição das individualidades perpetrada pelo puro dionisíaco não sanciona a morte do sujeito ou a vontade de nada, mas, através de uma mediação apolínea, – e tendo a música dos hinos como caminho privilegiado – emerge a arte trágica grega tornando a vida justificada, portanto, justificada e digna de ser vivida.

Para Nietzsche, o dionisíaco se mostra como impulso análogo à selvageria, à embriaguez ou a algo como “a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria”¹⁰, fomentado música e dança. Nietzsche, retomando Schopenhauer, explica esse impulso lançando a metáfora do homem que, mesmo diante de um mar revolto, sente-se seguro no pequeno barco de sua individualidade apolínea antes que o dionisíaco o aflija com seus graves períodos de “exceção da razão”.¹¹ Trata-se, pois de um impulso constituído de volúpia que remete os homens, transfigurados em sátiros – no caso grego – à vivência do orgiástico e os tornava encantadamente fora de si... (em exceção de sua razão convencional). Nessa desintegração dionisíaca do eu, os homens eram perpassados de muitas visões coletivizantes e perigosamente autodestrutivas, já que ocorria uma exaltação da animalidade enquanto retorno à natureza. Assim, sob o encanto do dionisíaco “torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido”.¹² Dioniso seria, pois o deus da manifestação do mundo como *Vontade* e libertação humana das prisões de sua subjetividade. E, do mesmo modo, é o deus da desmesura, da *hybris*, da ruptura do eu, sob a união com o êxtase, que desvela um pessimismo em face

⁹ Id., § 24. p. 141.

¹⁰ Ibid., § 1. p. 27.

¹¹ Ibid., § 1. p. 27.

¹² Ibid., § 1. p. 28.

da vida. Nestes meandros, Nietzsche concluiu que o puro dionísíaco pode ser até mesmo venenosamente mortal.

Já Apolo¹³, traduzido em termos nietzschianos, é o resplandecente, a bela consagração da aparência e da serenidade enquanto elementos figurativos do prazer de viver, sendo no onírico que encontramos a sua manifestação.¹⁴ Tal deus seria:

aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sápiante tranquilidade do deus plasmador. Seu olho deve ser 'solar', em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal-humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência.¹⁵

Apolo simboliza o campo artístico do sonho, enquanto momento reparador da realidade, o “lugar” onde é realizado o jogo da aparência. Esse aspecto onírico será fundamental na visão nietzschiana da tragédia, pois na bela aparência do sonho figura a “precondição de toda a arte plástica e de uma importante metade da poesia”¹⁶. Apolo representa com isso a força que configura a arte durante a supracitada perigosa ruptura do *principium individuationis*. Nesse sentido, é o único impulso através do qual se pode obter verdadeiramente a redenção na aparência – o desejo do Uno primordial – modificando a dor de uma realidade humana pessimista. Para Nietzsche:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dioniso, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não-figurada [unbildlichen] da música, a

¹³ Apolo, Febo para os latinos, é uma divindade solar, filho de Júpiter e de Latona. Ele é concebido como irmão de Diana porque ambos alternativamente iluminam o mundo, pois, quando Apolo (o sol) desaparece, Diana (a lua) toma seu lugar. É também deus dos oráculos, da poesia, da medicina, da arte, dos pastores, do dia, da música e da dança. Com sua lira preside o coro das musas e das graças e, no Olimpo, diverte os imortais. Eram-lhe consagrados o galo, o gavião e a oliveira. Os artistas o apresentam com uma lira na mão, rodeado com os instrumentos próprios das artes; ou, ainda, sobre um coche tirado por quatro cavalos correndo o zodíaco. Já Dionísio é o Baco dos latinos. É filho de Júpiter e de Sêmele. Deus da uva, do vinho, das orgias e da alegria. É geralmente representado na forma de um jovem imberbe, risonho e festivo e, em uma das mãos, traz um cacho de uvas, estando vestido com pele de leão ou leopardo. Também o vemos sentando em tonéis de vinhos, com uma taça na mão, embriagado e cambaleante. A ele eram consagrados a peca, o bode e a lebre. Cf. RIBEIRO, Joaquim Chaves. *Vocabulário e Fabulário da Mitologia*. p. 49-51 e p. 66.

¹⁴ Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, § 1. p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, § 1. p. 26.

¹⁶ NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, § 1. p. 25.

de Dioniso: ambos os impulsos caminham lado a lado (...) incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte”lançava apenas a ponta; até que por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a arte trágica.¹⁷

Nesse sentido, os dois deuses assim explicitados levam a cognição de uma salvadora arte figurativa plástica (de Apolo) e musical (de Dioniso). Outro elemento fundamental que ainda será esclarecido é a música, pois essa expressão, que, para Nietzsche, excita a produção de imagens, sons e sabe interpretar os mitos, apresenta-se como via de acesso mais rápida à cura onírica (união com Apolo). Com isso, os antigos áticos conseguiram captar esse momento de cura onírica perpassada pela música dos hinos através de sua projeção cênica engendrada por Apolo.

Debruçando-se sobre esse problema, Nietzsche afirma que tais festas gregas, diferentemente das demais, foram capazes de transfigurar seu perigoso veneno dionisíaco em arte somente através da “altivez, de Apolo, o qual não podia opor a cabeça da Medusa a nenhum poder mais ameaçador do que esse elemento dionisíaco”¹⁸. Com isso, a cura para o veneno grego era a união dos impulsos e a expressão *veneno* significava, para Nietzsche, que os gregos eram também um povo pessimista. Mas seria verdade que tal povo era, nesses termos, pessimista? Com efeito, Nietzsche abordou estes vários aspectos de modo bem diferente, como José Fernandes Weber explica:

[Nietzsche e os outros pensadores] não comungam a mesma valoração dos estágios da cultura grega, pois enquanto Schleiermacher traduz as obras de Platão, expressando uma tendência dos meios letrados alemães em atribuir à filosofia dos diálogos platônicos uma posição de destaque, posição devedora ao máximo da interpretação winckelminiana, Nietzsche ocupa-se das fontes de Diógenes Laércio, realizando trabalhos sobre Homero, sobre a tragédia e os autores da idade trágica dos gregos, os pré-platônicos. Quando Nietzsche se deteve no estudo dos diálogos platônicos, foi muito mais para mostrar que, a partir de Platão, a cultura grega se encontrava num processo irreversível de decadência.¹⁹

¹⁷ Id., § 1. p. 24.

¹⁸ Ibid., § 1. p. 30.

¹⁹ WEBER, José Fernandes. *A Teoria Nietzscheana da tragédia*. Marília, v. 30, n. 1, 2007, p. 4.

Compreender bem a religião grega, por exemplo, para Nietzsche, é um dos pontos significativos para o desvelamento dessas noções originais, pois, nas teodiceias gregas, não há piedades, nem santidades negadoras, ali existe apenas uma rica e triunfante existência. Assim todos os aspectos da vida – dolorosos ou alegres – são divinizados.²⁰ Partindo deste contexto, Nietzsche questiona:

aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão [...] apto ao sofrimento, suportaria a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?²¹

Nietzsche, justificando ainda mais essa original abordagem – considerar os gregos também pessimistas – busca apoio no mito de Sileno²² (companheiro de Dioniso), que, capturado e obrigado a falar seus segredos, desvela uma terrível forma de pensar a existência: horror e falta de justificativas últimas ou finalidades (teleologias) para a vida. Nesse sentido, na tragédia, a consciência grega dessa crueldade observada em seu panteão divino e reafirmada pela sabedoria popular de Sileno foi sublimada em arte. Nesse sentido, deve ser notado que o subtítulo original do texto “*no espírito da música*” é substituído em 1888, e, em uma sua segunda edição, temos “*helenismo e pessimismo*” em relação com o que Nietzsche à época entendia ser a questão-chave do livro: a relação entre arte e pessimismo. Negar totalmente as feridas da vida pode ser sintoma de uma horrível e futura morte consolada, enquanto perpassada por equivocada crença metafísico-religiosa que interdita ou enfraquece a ação positiva na concretude do presente.²³ Com isso, os hinos a Dioniso (ditirambos) seriam o ato salvador da arte grega, pois a arte, nesse dito momento de grande reconciliação, controla a desmesura do instinto, se direcionada para a celebração da gênese e do labor de um artista igualmente trágico. Não se trata de não um nojo passivo em face da sabedoria pessimista de Sileno. Nietzsche, após sustentar que os gregos eram também

²⁰ NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, § 3. p. 32-33.

²¹ Id., § 3. p. 34.

²² Em *O nascimento da tragédia*, pode-se observar: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. Ibid., (prólogo). p. 16-21.

²³ Cf. Ibid. (prólogo). p. 16-21.

pessimistas, imbrica tais argumentos com a música e se pergunta onde, primeiramente, se deram os mistérios da união entre Apolo e Dioniso.

Para ele, tal arte trágica foi personificada inicialmente na poesia de Arquíloco²⁴ – gênio apolíneo e dionisíaco que “interpreta a música através da imagem e do querer”.²⁵ Este artista é ao mesmo tempo dionisíaco enquanto um “belicoso servidor das musas”²⁶ que pela subjetividade exprime não a individualização, mas a universalidade do gênio criador, em contraposição ao artista ingênuo apolíneo, que pela objetividade imita o mundo da aparência.²⁷ Igualmente, é através da música, como já colocado, que o coral ditirâmico alcança o encantamento para sua transmutação em atores. É lícito, desse modo, adentrar uma questão fundamental: como a música tem tal poder?

O entendimento do papel da música para a arte trágica começa a ser desvelado quando Nietzsche afirma: “A melodia é, portanto, o que há de primeiro e mais universal, podendo por isso suportar múltiplas objetivações em múltiplos textos”.²⁸ E é nos cantos do coro satírico que a música exerce para Nietzsche o fundamental papel para o nascimento da tragédia, pois

ela [a música] não é como todas as demais [artes], reflexo do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma e, portanto representa, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenômeno, a coisa em si.²⁹

Com isso, da música dionisíaca como sua expressão análoga em imagens e conceitos, surge a poesia lírica. Nestes meandros, para Nietzsche, na história linguística dos antigos gregos “é dado distinguir [...] duas correntes, conforme a linguagem imite o mundo da aparência e da imagem ou o da música”.³⁰ Com efeito, a questão do ato de sonhar aqui deve ser retomada, pois o sonho, por sua vez, tem uma “bela aparência [...] em cuja produção cada ser humano é um artista consumado”.³¹ Unindo música e sonho, Nietzsche entende que antes do ato de poetar, por exemplo, pode vir à

²⁴ Na nota 46, o tradutor de Nietzsche, J. Guinsburg observa o seguinte: “Famoso poeta grego do século VIII e provável autor de elegias, sátiras, odes e epigramas, tendo introduzido o trímetro iâmbico e o tetrâmetro trocaico. Atualmente restaram poucos dos seus versos” (Ibid., (notas do tradutor) p. 146).

²⁵ NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, § 5. p. 40.

²⁶ Id., § 1. p. 40.

²⁷ Nietzsche identifica o artista ingênuo [naif] como um homem que alcançou a unidade com a natureza. Trata-se de um supremo efeito da cultura apolínea só alcançado com grande esforço. Algo raro, portanto. Cf. Ibid., § 3. p. 35.

²⁸ Ibid., § 6. p. 45.

²⁹ Ibid., § 16. p. 95.

³⁰ Ibid., § 6. p. 46.

³¹ Ibid., § 1. p. 25.

tona um fundamental “estado de ânimo musical”³² que impulsiona as palavras figuradas (apolíneas) que são como uma “imagem similiforme do sonho”.³³ Nesse sentido, esse imbricamento entre música e sonho é fundamental para a compreensão da ideia nietzschiana da tragédia.

Questionando-se de que forma tal música surge diante dessas considerações, Nietzsche afirma: “Ela aparece com vontade, tomando-se a palavra no sentido de Schopenhauer, isto é, como contraposição ao estado de ânimo estético, puramente contemplativo, destituído de vontade”.³⁴ Aqui, igualmente, enfatizam-se as relações nietzschianas entre Apolo e o mundo dos sonhos e a música, pois o artista dionisíaco que une tais impulsos e sentimentos renuncia a sua subjetividade, tornando-se “um só com o Uno-primordial”.³⁵ Não obstante, existe a distinção nietzschiana entre música e vontade, porque “a Vontade é em si o inestético; porém aparece como vontade”.³⁶ E a grande força dionisíaca da melodia incitava a produção de imagens enquanto impulso apolíneo e, dessa confluência, emergia uma bela poesia trágica. Já no caso dos hinos a Dioniso, nasceu a Tragédia. Assim, todas essas concepções se personificariam em Arquíloco, transfigurado ao mesmo tempo em um gênio apolíneo e dionisíaco, sendo sua poesia lírica o momento inicial de laboração de uma exuberante e bela métrica engendrada por um sentimento originalmente musical, pois “nos é licito, portanto, considerar a poesia lírica como a fulguração imitadora da música em imagens e conceitos”.³⁷

Devemos ter um entendimento sobre Arquíloco distinto de uma parte da tradição que, sobre ele e Homero, “soube apenas acrescentar interpretativamente que, ao artista “objetivo”, se contrapõe o primeiro artista “subjetivo”³⁸. E Nietzsche ainda esclarece:

Toda esta discussão se prende firmemente ao fato de que a lírica depende tanto do espírito da música, quanto a própria música, em sua completa ilimitação, não precisa da imagem e do conceito, mas apenas os tolera junto de si.³⁹

Com isso, partindo desta supremacia da música, na visão nietzschiana, nota-se a poesia lírica (canção popular) e a antiga tragédia ática imbricadas na música, ou melhor, como já observado, sob um importante estado de ânimo musical que as excitou. Nesse sentido, explica-se como a grande força da

³² Ibid., § 5. p. 40.

³³ Ibid., § 5. p. 41.

³⁴ Ibid., § 5. p. 41.

³⁵ Ibid., § 5. p. 41.

³⁶ Ibid., § 5. p. 47.

³⁷ Ibid., § 6. p. 47.

³⁸ Ibid., § 5. p. 40.

³⁹ Ibid., § 6. p. 48.

melodia (dionisíaca) incitava uma variedade de imagens (apolíneo). Reunindo todos os argumentos já apresentados, Nietzsche sentencia sobre Arquíloco:

Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música, ainda que seja, de outro modo, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se lhe torna visível, como numa imagem similiforme do sonho, sob a influência apolínea do sonho.⁴⁰

Desse modo, Arquíloco seria o primeiro representante de uma arte original, pois esse poeta foi a perfeita expressão do apolíneo e do dionisíaco em uma linguagem formada pela simetria de música e palavra em união com a natureza. Com isso, a música dos hinos a Dioniso excitava e se tornava a imagística (figuração/apolínea) através da qual o inaudito se fazia ouvir. Exemplificando esta transfiguração primeira como sendo ponto de nascimento para futuras tragédias e ditirambos, Nietzsche toma novamente Arquíloco:

Não é sua paixão que dança diante de nós em torvelinho orgiástico: vemos Dionísio e as Mênades, vemos o embriagado entusiasta Arquíloco imerso em sono profundo – tal como Eurípedes no-lo descreve em *As Bacantes*, em alto pardo alpestre, ao sol do meio-dia –: e então Apolo se aproxima dele e o toca com o seu laurel. O encantamento dionisíaco-musical do dormente lança agora a sua volta como centelhas de imagens, poemas líricos, que em seu mais elevado desdobramento se chamam tragédias e ditirambos dramáticos.⁴¹

Nota-se que, para o pensamento nietzschiano, “o encantamento é o pressuposto de toda arte dramática”⁴² e, no caso do coro, o entusiasta dionisíaco, sentindo-se sátiro, contemplará seu deus. Nietzsche já expõe, pois, alguns elementos fundamentais de sua visão do nascimento da tragédia. E, continuando o diálogo crítico com a tradição acadêmica, argumenta:

Mas aquela tradição tão explícita fala aqui contra Schlegel: o coro em si, sem o placo, ou seja, a configuração primitiva da tragédia, e aquele coro do espectador ideal não são compatíveis um com o outro. Que espécie de gênero artístico seria esse que fosse extraído do conceito de espectador e do qual se considerasse o ‘espectador em si’ como verdadeira

⁴⁰ Ibid., § 5. p. 41.

⁴¹ Ibid., § 5. p. 41.

⁴² Ibid., § 8. p. 57.

forma? O espectador sem espetáculo é um conceito absurdo. Tememos que o nascimento da tragédia não possa ser explicado nem por uma alta estima da inteligência moral da massa nem pela noção do espectador sem espetáculo (...).⁴³

Com isso, para Nietzsche, o coro primitivo não poderia ser expectador e palco simultaneamente, pois seria algo absurdo e nem seria o povo “em face da região principesca da cena”⁴⁴, representando a democracia diante dos excessos das monarquias. A tradição acadêmica não poderia desvelar tais segredos, por não ter entrevisto os impulsos estéticos necessários, assim como seus imbricamentos com todos os elementos supracitados nas festas bacantes originais. Com efeito, para a visão nietzschiana, as hostes dionisiacas e as forças do apolíneo engendradas nos pré-elementos cênicos presentes originariam, através de encantamento, a antiga tragédia.

Nessas inferências é fundamental notar que, para Nietzsche, arte e religião possuem uma mesma base originária.⁴⁵ Não obstante, antes de uma aproximação com o clímax do nascimento da tragédia, outra peça de articulação ainda deve ser esclarecida: o comportamento do herói trágico que encontra seu papel cênico diante do pessimismo. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

É uma tradição incontestável que a tragédia grega, em sua mais vetusta configuração, tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio [...] por longo tempo o único herói cênico ai existente.⁴⁶

E mais ainda que todos os heróis cênicos até então – antes da morte destas concepções mais originais – eram “tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio”⁴⁷. Com isso, seguindo esta tradição, Nietzsche assevera que os personagens, apesar do pessimismo, viviam saudavelmente e, no ápice da tragédia, eram fortes através de, ou apesar de suas dores. Na fase decadente da tragédia, para Nietzsche, é possível perceber os novos heróis não mais lidando artisticamente com a dor, mas empreendendo uma fuga *racionalista* desta condição. Os heróis trágicos que podiam – sob outras condições – fugir da morte, ao contrário, na tragédia original, se preparavam para ela. De fato, a arte trágica, pela música, confere grande significado ao mito lhe dando prazerosamente sua interpretação e igualmente a sua futura

⁴³ Ibid., § 7. p. 50.

⁴⁴ Ibid., § 7. p. 49.

⁴⁵ Arte e religião, para Nietzsche, possuem origens correlatas. Cf. Ibid., § 3. p. 32-35 e Cf. NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*, 1870-71, 7 [152]. Apud: MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. p. 18.

⁴⁶ Ibid., § 10. p. 66.

⁴⁷ Ibid., § 10. p. 66.

imagem cênica. E porque apenas o coro satírico dionisíaco, e não outras manifestações, propiciou o nascimento da tragédia, foi uma questão que Nietzsche igualmente respondeu:

Toda e qualquer outra lírica coral dos helenos é apenas uma extraordinária intensificação do solista apolíneo, ao passo que no ditirambo [ou hino a Dioniso] se ergue diante de nós uma comunidade de atores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmutados.⁴⁸

Com isso, a tragédia é uma redenção – não do solista apolíneo – da dor do mundo, que tem um poder único, pois propicia uma transmutação. E tal redenção, com base em tudo que foi explicitado, já pode ser entrevista, pois:

Esse substrato da tragédia irradia em várias descargas consecutivas, a visão do drama, que é no todo uma aparição do sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas que do outro lado, como objetivação do estados dionisíacos representa não a redenção apolínea da aparência, porém, ao contrário, o quebramento do indivíduo e sua unificação com o ser primordial.⁴⁹

Após o quebramento das individualidades, a perigosa visão do nojo da existência se transfigura em arte e em uma união com a vontade. Nota-se o encontro de algumas peças-chave da argumentação de Nietzsche – sonho, música impulsos, pessimismo, Vontade – favorecendo o desabrochar da tragédia. Com efeito, Nietzsche diz que a arte que surge na tragédia significou um tipo de salvação:

Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproximase, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o sublime, enquanto domesticação artística do horrível, e o cômico, enquanto descarga artística da náusea do absurdo.⁵⁰

Deste modo, encontram-se nestas ocasiões simultaneamente o artista onírico e o extático, ou seja: Apolo e Dioniso. Tal artista configura modos distintos de representar a tragédia em face do horrível ou da náusea presentes na existência, ou seja, em face do pessimismo. Nietzsche, considerando todos estas noções, a saber, impulsos, música, mito, vontade e heróis, ainda esclarece:

⁴⁸ Ibid., § 8. p. 57.

⁴⁹ Ibid., § 8. p. 57-58

⁵⁰ Ibid., § 7. p. 53.

Nos termos deste entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo. Aquelas partes corais com que a tragédia está entrelaçada são, em certa medida, o seio materno de todo o assim chamado diálogo, quer dizer, do mundo cênico inteiro, do verdadeiro drama.⁵¹

Com isso, sua original ideia do nascimento da arte trágica ganha mais contorno, pois a multidão que compunha o coro se transformava, por encantamento artístico, em uma coletividade que podia enxergar um papel cênico a cumprir. Para Nietzsche, não obstante, não podemos acreditar plenamente que o magno abismo entre os impulsos é plenamente transposto, mas apenas seus limites passam a ser respeitados e, por vezes, “presentes honoríficos”⁵² são trocados. Somente após todas estas considerações – sobre impulsos, música, vontade e mitos heroicos – Nietzsche vai ao cerne de seus argumentos iniciais se permitindo montar seu quebra-cabeças conceitual ou expressar “pelos menos à compreensão intuitiva”⁵³ do nascimento da tragédia enfatizando a importância do sátiro e do coro. Mas o que é o Sátiro para Nietzsche?

Esse ser representa com isso a protoimagem do homem, “a natureza, na qual ainda não laborava nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados”.⁵⁴ O sátiro é, pois, uma forte imagem das potências da natureza, e o homem quando modificado pelo impulso dionisíaco volta para esta natureza, pois “(...) o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força – ele vê a si mesmo encantado em Sátiro”.⁵⁵ Nesses meandros, o homem almejará a “real verdade”: o encantamento e a natureza em sua extrema força e com todos os seus elementos bons ou ruins. De fato, irá se perceber como um tipo pertencente à natureza estando encantado em sátiro, pois:

Assim como a tragédia, com seu consolo metafísico, aponta para a vida perene daquele cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências, do mesmo modo o simbolismo do coro satírico já exprime em uma símile a relação primordial entre coisa em si e fenômeno.⁵⁶

⁵¹ Ibid., § 8. p. 57-58.

⁵² Ibid., § 2. p. 31.

⁵³ Ibid., § 5. p. 39.

⁵⁴ Ibid., § 8. p. 54.

⁵⁵ Ibid., § 8. p. 55.

⁵⁶ Ibid., § 8. p. 54-55.

Nietzsche, com efeito, aceita os argumentos de Schiller em sua afirmação sobre o coro, pois, para tal autor, o coro seria “uma muralha viva contra a realidade assaltante”.⁵⁷ Assim, o coro satírico retrataria a existência de maneira bem mais veraz, e mais completa em face do que o suposto homem civilizado julga ser a única – logo, mais verdadeira – realidade.⁵⁸ Nesse sentido, começava a nascer certa distinção entre público e a artista, pois:

Sob efeito de tal disposição de animo e cognições exulta a turba entusiasmada dos servidores de Dionísio; e o poder dessas disposições e cognições os transforma diante de seus próprios olhos, de modo que veem e, si mesmos como se fossem gênios da natureza restaurados, como sátiros. A constituição ulterior do coro da tragédia é a imitação artística desse fenômeno natural: nela foi então realmente necessário proceder a uma separação dos espectadores dionisiacos e dos encantados servidores dionisiacos. Mas cumpre ter sempre presente no espírito que o público da tragédia ática reencontrava a si mesmo no coro da orquestra e que, no fundo, não se dava nenhuma contraposição entre público e coro: pois tudo era somente um grande e sublime coro de sátiros bailando e cantando ou daqueles que se faziam representar através desses sátiros.⁵⁹

Diante de um reencontro coletivizante e pleno com o Uno – após uma suave distinção entre público e plateia – começa a vir à tona o fenômeno artístico. No coral de louvação a Dioniso – em distinção das virgens bacantes com loureiros na mão que iam para o templo –, a formação do coro inconsciente renunciava a sua individualidade em prol da coletividade extasiante. E, nesse momento de intensas expressividades simultâneas, se modificavam em artistas. Trata-se de um grande encantamento que engendra todos os elementos já explicitados, pois:

Agora o coro ditirâmico recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisiaco, para que eles, quando o herói trágico aparecer no palco, não vejam algum informe mascarado, porém uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios.⁶⁰

Desse modo, nessa excitada e figurante transfiguração, a verdadeira vida aí presente é “o coro a qual gera a partir de si mesmo a visão e fala dela

⁵⁷ Ibid., § 8. p. 54.

⁵⁸ Cf. Ibid., § 8. p. 54.

⁵⁹ Ibid., § 8. p. 54-55.

⁶⁰ Ibid., § 8. p. 59.

com todo o simbolismo da dança, da música e da palavra”.⁶¹ Com isso o coro acaba por exprimir o reencontro destes homens com a natureza neles mesmos presente e, nesse processo, é capaz de perceber a *verdade* do mundo (não apenas o véu de maia). Com esse olhar e estado trágico e encantado, o grego engendrará suas visões em atos cênicos. Nesse sentido, o coreuta dionisíaco:

Se vê a si mesmo como sátiro e como sátiro contempla seu deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a últimação apolínea de sua condição.⁶²

Assim, como um profenômeno dramático, o coro já cantava a sabedoria dionisíaca através de seus hinos (ditirambos). Em suma, nascida da música, a prototragédia é o coro satírico surgido entre uma multidão extasiada e sua *separação* em espectadores e servidores durante os hinos (música) a Dioniso (ditirambos), pois “originalmente a tragédia é só ‘coro’ e não ‘drama’”⁶³. Pode-se dizer que a contemplação é sempre apolínea e nunca dionisíaca; já a dor, por sua vez, é oriunda do estado de individuação. Assim, para Nietzsche, a prototragédia figurava:

Como um auto espelhamento do próprio homem dionisíaco: fenômeno [*phänomen*] que se torna da maior nitidez no processo do ator que, se dotado de verdadeiro talento, vê pairar diante dos olhos, tão perceptível como se pudesse pegá-la, a imagem do papel a representar.⁶⁴

Com isso, a visão de Nietzsche está finalmente montada e ele se sente autorizado a sustentar que:

Mais tarde se faz a tentativa de mostrar o deus como real e de apresentar em cena, como visível aos olhos de cada um, a figura junto com a moldura transfiguradora: com isso começa o drama no sentido mais estrito.⁶⁵

A visão “mais real” e pessimista da vida, portanto, engendrada pelo espírito da música e pelos impulsos atuantes no coro satírico, acabará por se materializar nos palcos. Deste modo, na irrupção do trágico no coro dionisíaco enquanto prototragédia foi introduzida, depois, a representação dramática. Nessas peças, os verdadeiros dramaturgos trágicos criaram uma arte na qual o espírito da música, facilitando o drama, figurava entre um herói mascarado – que era uma representação de Dionísio – e o coro enquanto manifestação mais primitiva de Dionísio. O drama será montado, e, sobre esse complexo fenômeno, em primeira pessoa Nietzsche afirma:

⁶¹ Ibid., § 8. p. 58.

⁶² Ibid., § 8. p. 57.

⁶³ Ibid., § 8. p. 59.

⁶⁴ Ibid., § 8. p. 55.

⁶⁵ Ibid., § 8. p. 59.

Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principio individuationis* único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção através da aparência [...] e de Dionísio é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as mães do ser.⁶⁶

A própria arquitetura pretérita dos teatros gregos foi, conforme Nietzsche, estabelecida de modo a que o expectador se sentisse também um coreuta encantado, alguém, portanto, ativamente partícipe da peça. Para ele, nas tragédias primitivas não haveria conceitos constitucionais de participação popular. De fato, os homens de diversos grupos sociais, através da música, são suspensos na presença do coro satírico, pois “o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza”.⁶⁷ Nietzsche, nesse sentido, ao cabo, sustenta que “só com elas [a união das forças/impulsos naturais] alcança a natureza o júbilo artístico, só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis* um fenômeno artístico”⁶⁸ e não apenas destruição e medo. Trata-se de um conhecimento trágico e estético que afirme a vida e a existência humana com todas as suas dores e alegrias. Nietzsche concluiu, pois, que “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo justificar-se”.⁶⁹ Para Nietzsche, a sabedora trágica de Sileno ensina, portanto, que a tentativa socrática de contornar racionalmente a dor do mundo é uma quimera. Já a metafísica do artista se contenta, ao contrário, com uma beleza que não busca padronizações ideais e o grego trágico, desse modo, “é salvo pela arte, e através da arte se salva nele a vida”⁷⁰, pois é na tragédia que a arte efetiva seu grande e precioso significado metafísico de uma justificação para a vida: a redenção vivificante pela aparência e pela ilusão.

Referências Bibliográficas

BOWRA, C. M. *Grécia Clássica*. Tradução de Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: José Olímpio, [data?].

MACHADO, R. C. M. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsbug. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

⁶⁶ Ibid., § 16. p. 95.

⁶⁷ Ibid., § 7. p. 50.

⁶⁸ Ibid., § 3. p. 35.

⁶⁹ Ibid., § 5. p. 44.

⁷⁰ Ibid., § 7. p. 52.

RIBEIRO, J. *Vocabulário e fabulário da mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, [data?].

SAFRANSKI, R. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya L. Luft. São Paulo: Geração, 2005.

WEBER, J. F. A teoria nietzscheana da tragédia. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 30, n. 1, 2007.

MAX HORKHEIMER

O ECLIPSE DA RAZÃO EM MAX HORKHEIMER

Carolina Nanan¹

Introdução

O livro *Eclipse da Razão*, escrito por Max Horkheimer e publicado pela editora Oxford em 1947, apesar de acessível ao público de língua inglesa, causou apenas mínimo impacto na ocasião de seu lançamento e foi recebido pela crítica com pouco entusiasmo. Somente na década de 1960, quando *Dialética do Esclarecimento* (publicado em edição limitada em 1944 e três anos mais tarde em edição comercial) tornou-se um “clássico da vanguarda e da resistência na Alemanha” e *Eclipse da Razão* foi traduzido para o alemão como parte da *Crítica da Razão Instrumental*, é que a obra alcançou enfim o público e o reconhecimento merecidos (JAY, 2008, p. 319).

Sendo Theodor Adorno o companheiro mais frequente de Horkheimer nos Estados Unidos, onde uma sede do Instituto de Pesquisa Social fora criada em virtude das circunstâncias políticas na Europa, é possível afirmar que em amplo sentido o pensamento dos dois se tenha fundido e, não obstante apenas a *Dialética do Esclarecimento* tenha levado o nome de ambos os filósofos, *Minima Moralia* e *Eclipse da Razão* podem ser também considerados frutos dessa colaboração. Não é por menos que no prefácio dessa última obra o próprio Horkheimer tenha declarado sua dificuldade em reconhecer quais ideias se haviam originado em sua própria mente e quais na mente de Adorno, já que sua filosofia era uma só. Adorno também, no prefácio à *Filosofia da nova música*, refere-se a essa unidade de pensamento.

Ainda no prefácio de *Eclipse da Razão*, Horkheimer afirma que as reflexões lá contidas buscam indagar o conceito de racionalidade presente na cultura industrial contemporânea a partir de dentro de si mesmo a fim de descobrir se ele conteria falhas que o tornariam essencialmente vicioso, pois na medida em que o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem, sua capacidade de opor resistência aos mecanismos de manipulação das massas e seu poder de imaginação parecem sofrer notável redução. Ele pretende apontar as implicações filosóficas das mudanças então verificadas na mentalidade pública e na natureza humana, sem, por fim, ter que sugerir algo semelhante a um programa combativo de ação. Aliás, apesar de a Teoria Crítica analisar o funcionamento do capitalismo orientando-se sempre sob a perspectiva da

¹ Bolsista CAPES 2009.01. E-mail: carolina.nanan@gmail.com Mestre em Filosofia pela UFC.

emancipação – concretamente possível, porém bloqueada pelas relações sociais vigentes –, de acordo com Horkheimer, a tendência moderna a traduzir toda ideia em ação seria ela também um dos sintomas da crise da cultura. Ele considerava tensas e difíceis as relações entre teoria e prática, apesar de pretender pensar esses dois momentos sempre conjuntamente.

De que razão se trata?

O primeiro capítulo se inicia com a afirmação de que, se questionado acerca do significado do termo razão, um homem médio reagirá quase sempre com hesitação e embaraço. No entanto, não se deve deduzir de tal reação a indicação de uma sabedoria profunda demais para ser expressa em palavras, mas, diferentemente disso, o que se deve concluir daí é somente a falta de compreensão de tal homem em relação à necessidade mesma da indagação, já que o conceito de razão parece poder explicar-se por si mesmo. Horkheimer segue afirmando que, se pressionado a dar de qualquer maneira uma resposta, esse mesmo homem dirá que racionais são as ações que se mostram claramente úteis e que todo ser racional é capaz de reconhecê-las. No entanto, se não levarmos em consideração o conteúdo específico de cada ação, o que lhes restará será apenas aquilo que as torna racionais, a saber, a faculdade de classificação, inferência e dedução; o que podemos classificar basicamente como o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento, argumenta o filósofo.

A esse tipo de razão chamamos subjetiva não apenas por relacionar-se predominantemente com os meios, conferindo pouca importância à racionalidade de seus propósitos ou fins, mas também por estar em oposição a uma compreensão objetiva da razão. A diferença fundamental da teoria segundo a qual a razão seria um princípio inerente da realidade e a doutrina de acordo com a qual a razão não passa de uma faculdade subjetiva da mente é que, segundo esta última, apenas o sujeito pode ter ou não razão. Numa palavra, a razão subjetiva revela-se como simples capacidade de calcular probabilidades de modo a coordenar mais adequadamente os meios para a realização de um determinado fim.

Dentro da visão subjetivista, quando o termo “razão” é usado para conotar uma coisa ou uma ideia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não com o objeto ou conceito em si mesmo. Não existe um propósito racional como tal, e discutir a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido. Do ponto de vista da abordagem subjetiva, tal discussão é possível apenas se ambos os propósitos

servem a um terceiro propósito mais alto, isto é, se eles são meios e não fins.²

Para essa razão todo propósito é racional no sentido meramente subjetivo, ou seja, enquanto serve ao interesse do sujeito no que diz respeito à sua autopreservação. A ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo sem que traga qualquer vantagem para o sujeito que busca alcançá-lo é completamente sem sentido para a razão subjetiva, mesmo quando essa se propõe a refletir sobre a ordem social como um todo.

Tal definição de razão demonstra uma profunda mudança de concepção no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos, pois durante longo tempo uma visão diametralmente oposta predominou indiscutivelmente. Grandes sistemas filosóficos tais como o de Platão, de Aristóteles ou do Idealismo Alemão foram todos fundados sobre uma teoria objetiva da razão, o que significa afirmar que o grau de racionalidade de uma determinada vida humana poderia ser calculado segundo sua harmonização com o sistema no qual estavam incluídos todos os seres, assim como os homens e os seus fins. A razão era compreendida como uma força do mundo objetivo e não apenas da mente individual.

Segundo Horkheimer, a crise da razão na atualidade consiste no fato de que até determinado ponto o pensamento parece ter se tornado inapto a conceber uma objetividade absoluta ou, o que é menos grave, mas não menos consequente, parece simplesmente insistir em recusar tal possibilidade como mera ilusão. O que se percebe como alguns dos resultados do processo de formalização da razão é que nenhuma realidade particular pode ser vista como racional *per se* e que todos os conceitos, tais como a ideia do bem supremo ou o problema do destino humano, aparecem-nos completamente esvaziados de sentido.

A subjetivação ou formalização da razão implica, em última análise, em que o pensamento não possa contribuir em nada para determinar se um dado objetivo é ou não, em si mesmo, desejável. Se o pensamento serve igualmente tanto ao bem quanto ao mal e não passa de um instrumento cuja eficiência pode ser aumentada mediante a remoção de fatores não-intelectuais, como as emoções, podemos então concluir que a razão já não possui mais a tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem e que eles estão tão não apenas submetidos, mas completamente abandonados “à sanção suprema dos interesses em conflito” (HORKHEIMER, 2002, p. 15).

Se a concepção subjetivista é verdadeira, (...) a plausibilidade dos ideais, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, os princípios orientadores da ética e da política, todas as nossas decisões supremas, tudo isso deve

² HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 12.

dependem de fatores outros que não a razão. Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas.³

Quanto à filosofia, ao procurar suplantar a religião, certamente que não tinha a intenção de abolir a verdade objetiva, mas apenas de dotá-la de novo fundamento. A principal questão que se punha nesse momento entre teólogos e racionalistas metafísicos era se a revelação ou a razão e, portanto, a teologia ou a filosofia, teria o papel de determinar e expressar a verdade suprema. Assim como a igreja desejava mostrar às pessoas como o mundo havia sido criado e como todos deveriam se comportar, também a filosofia defendia o direito e o dever da mente de descobrir a natureza das coisas e estabelecer daí os modos corretos do agir humano. Portanto, tanto o catolicismo quanto a filosofia racionalista europeia estavam de acordo quanto à existência de uma realidade da qual se poderia depreender a natureza das coisas e a atitude humana mais acertada.

Posteriormente essa controvérsia terminou em empate, pois ambas, religião e filosofia, tornaram-se esferas separadas da cultura. A religião, reduzida ao *status* de um bem cultural entre tantos outros, permanece aparentemente respeitada, mas, no entanto, permitiu a abertura de caminhos para sua eliminação como agente da objetividade espiritual e, em última análise, até mesmo para a abolição do próprio conceito de objetividade. Também a filosofia foi profundamente afetada pelo apaziguamento desse conflito. O que fizeram os filósofos do Iluminismo ao atacarem a religião em nome da razão, não foi destruir o poder da igreja, mas destruir a metafísica e o conceito de razão objetiva. A razão que a princípio tinha a função de perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que deveriam nortear nossas vidas foi tornada obsoleta e toda metafísica passou a ser considerada sinônimo de mitologia e superstição. Como afirmam Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento*:

(...) a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21).

A substituição da verdade objetiva pela razão formalizada destituiu a razão de sua autonomia e a tornou um instrumento tão eficiente quanto mais capaz de exercer domínio sobre o homem e a natureza e executar e reproduzir a lógica vigente.

³ HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 13.

De acordo com Horkheimer, os conceitos tornaram-se meros “instrumentos de economia de mão-de-obra” e o próprio pensamento tornou-se parcela da produção (HORKHEIMER, 2002, p. 26).

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônimos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.⁴

Justiça, igualdade, felicidade e tolerância são conceitos que gozam ainda de grande prestígio e seguem sendo finalidades para a grande maioria das pessoas, mas desde que não há mais uma força autorizada a avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva, quem poderá dizer que qualquer um deles esteja mais relacionado com a verdade que o seu oposto? Atualmente, apenas a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades, representa a autoridade com base na qual podemos determinar a veracidade de nossos atos. Parece não haver qualquer sentido – já que cientificamente inverificável – na afirmação de que a justiça e a liberdade sejam em si mais desejáveis que a injustiça e a opressão.

A verdade, portanto, aparece-nos como tudo aquilo a que simplesmente estamos acostumados e o princípio da maioria, inseparável do princípio da democracia, por sua vez, mostra-se não apenas como o substituto por excelência da razão objetiva, mas mesmo como seu aperfeiçoamento. Aliás, quanto mais o julgamento do povo é manipulado por toda espécie de interesses mais o princípio da maioria – e isso não é de se estranhar – torna-se fortalecido e difícil de questionar. É digno de nota que “quanto mais a propaganda científica faz da opinião pública um simples instrumento de forças obscuras, mais a opinião pública surge como um substitutivo da razão” (HORKHEIMER, 2002, p. 35).

Contudo, se o princípio democrático foi destituído de seu fundamento racional e seu guia não passa das necessidades e interesses expressos pela opinião pública ou pelo senso comum – por sua vez condicionadas por todo o sistema social –, podemos concluir então que só será racionalmente válido afirmar que a fome ou qualquer outra forma de violência seja algo ruim se a vemos sob o olhar de suas vítimas. O grau de racionalidade de um argumento reduz-se à sua relação com a satisfação ou frustração de propósitos individuais, independentemente da violação de algo como a verdade ou a

⁴ HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 26.

razão. É precisamente nesse sentido que a ideia da maioria tende a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia e que podemos mais facilmente compreender também por que o Iluminismo, até certo ponto, tende a transformar-se ele mesmo em superstição.

Como temos dito até o momento, o processo de formalização da razão está ligado à convicção de que nossos objetivos são determinados de acordo com gostos e aversões que em si mesmos não possuem (e nem precisam possuir) significado maior. No entanto, ao contrário do que possa parecer, o que Horkheimer propõe ao discutir a relação entre razão subjetiva e razão objetiva não é mostrar a superioridade de um em relação ao outro, mas simplesmente promover a crítica recíproca de ambos e, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade. Portanto, se por um lado a razão subjetiva, enquanto atitude da consciência que se acomoda diante da alienação entre sujeito e objeto e do processo social de reificação, tende inevitavelmente ao materialismo vulgar, por outro lado os sistemas de razão objetiva, na tentativa de evitar a completa submissão da existência às contingências e ao mero acaso, correm o sério risco de ficar para trás em relação aos progressos industriais e científicos, de defender significados ilusórios e criar ideologias reacionárias (HORKHEIMER, 2002, p. 178).

Horkheimer está tentando mostrar que como materialismo vulgar, a razão subjetiva apenas muito dificilmente poderá evitar cair no niilismo cínico e a razão objetiva, por sua vez, arrisca-se a degenerar-se em ideologia e a respaldar perigosas mentiras. Desse modo ele conclui que cabe à razão, através de uma minuciosa autocrítica, o reconhecimento dos limites de ambos os conceitos em oposição e a análise do desenvolvimento da divisão entre os dois a fim de que seja possível pensar as reais possibilidades de emancipação da razão.

Vale dizer que em *Dialética do Esclarecimento*, escrito em parceria com Theodor Adorno, bem como em *Eclipse da Razão*, Horkheimer nos fala de uma enfermidade da razão, que não deve ser entendida como um mal que a tenha acometido em determinado momento da história, mas como algo presente em sua própria essência. Tal enfermidade residiria no fato de que a razão nasceu do impulso do homem em exercer domínio sobre toda a natureza e sua possibilidade de recuperação dependeria muito mais da compreensão interna da qualidade dessa doença que de uma suposta cura de seus sintomas e resultados posteriores. Nesse sentido, uma verdadeira crítica da razão deveria explorar as origens da história da civilização, desde o momento em que a razão se torna para o homem instrumento de dominação da natureza e de outros homens. Perceber-se-ia, assim, que toda a loucura nos modos atuais de lidar com a vida, bem como o ódio e a destruição reproduzidos tão naturalmente em nosso dia-a-dia, estavam já presentes,

mesmo que em germe, quando, pela primeira vez, o homem “contemplou o mundo como uma presa” (HORKHEIMER, 2002, p. 181).

Numa passagem do prefácio de *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer escrevem que se o esclarecimento não acolher dentro de si a reflexão sobre o elemento regressivo do progresso, estará selando seu próprio destino, pois “o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13).

Apesar de assumir como certa a tese da enfermidade da razão, Horkheimer nunca deixou de afirmar que a racionalidade estivesse na raiz de qualquer teoria social progressista e que somente a racionalidade deteriorada deveria ser rejeitada e não a razão enquanto tal. Aliás, a irracionalidade da sociedade vigente sempre foi ressaltada por ele e seus colegas do *Institut für Sozialforschung* bem como foi pensada a possibilidade “negativa” de uma alternativa realmente racional (JAY, 2008, p. 105).

Considerações Finais

Como dissemos, em *Eclipse da Razão* Horkheimer procura examinar o conceito de racionalidade na cultura industrial contemporânea a fim de descobrir se ele conteria falhas essenciais, discute os sistemas de razão objetiva e a razão subjetiva ou formalizada e propõe que haja entre as duas uma conciliação capaz de conduzir à emancipação da razão. Propõe que se pense o pensamento, que se faça, portanto, uma autocrítica da razão. Se por um lado o homem deve ser capaz de controlar seu próprio destino, por outro a razão deve reaver seu papel de determinar também os fins e não somente os meios. A *Vernunft* precisa reconquistar o espaço perdido para a *Verstand*, ou seja, para uma racionalidade cada vez mais identificada com o mero senso comum. Como a proposta de Horkheimer é a de uma minuciosa autocrítica da razão, a compreensão do que ele espera que venha a ser a razão pode tornar-se algo problemática. Vale lembrar, a propósito, que a Teoria Crítica nunca pretendeu oferecer uma definição explícita para o termo. Sua visão da razão e da verdade era basicamente não substancial, enraizada nas condições sociais, mas externa a elas, relacionada à práxis, mas mantendo distância dela (JAY, 2008, p. 107).

A realidade tinha que ser julgada pelo “tribunal da razão”, mas a razão não devia ser considerada um ideal transcendente que existisse fora da história. (...) Não obstante, negar o caráter absoluto da verdade, não equivalia a sucumbir ao relativismo, fosse epistemológico, ético ou de outra natureza. A dicotomia entre absolutismo e relativismo, a rigor, era falsa. Cada período tem sua própria verdade, afirmou Horkheimer, mas não há

nenhuma verdade acima do tempo. Verdadeiro é o que fomenta a mudança social em direção e uma sociedade racional.⁵

De acordo com Horkheimer – e essa é uma boa notícia – vivemos uma ocasião especialmente propícia ao debate acerca da emancipação da razão, pois, no presente momento, mais do que quando o filósofo fez de fato tal afirmação, estariam postas as condições para sua realização. Os pré-requisitos dos quais ele fala, por estranho que possa parecer, resultam exatamente da paralisia do pensamento e da ação humana pelas formas do industrialismo totalmente desenvolvido e pelo declínio da ideia de indivíduo em decorrência do mecanismo da cultura de massas. Tais condições propiciariam e favoreceriam uma autocrítica da razão, já que, em todos os tempos, o bem parece haver sido gerado dos vestígios da opressão e da barbárie. Em última análise, Horkheimer assevera que a possibilidade de uma autocrítica da razão deve partir do pressuposto de que, em primeiro lugar, o antagonismo entre natureza e razão esteja numa fase aguda e catastrófica, mas que, em segundo lugar, apesar da completa alienação existente nesse estágio, a ideia de verdade seja ainda acessível.

Vimos até o momento que, na Teoria Crítica, persistia a crença na validade última da razão. *Vernunft* significava a conciliação das contradições, inclusive daquela que cindia o homem e a natureza e, apesar da desconfiança em relação às teorias da identidade absoluta, como mencionamos, Horkheimer e seus colegas enfatizavam a importância da razão objetiva como antídoto à ascendência unilateral da razão subjetiva instrumentalizada. (JAY, 2008, p. 324) Horkheimer denuncia aquilo a que hoje chamamos razão por acreditar que esse seja o maior serviço que a própria razão e a filosofia podem prestar à humanidade.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

JAY, M. *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NOBRE, M. “Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

⁵ JAY, M. *A Imagem Dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 107.

WALTER BENJAMIN

NOS RASTROS MATERIAIS DO COLETIVO ONÍRICO: CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E IMAGEM NA *URGESCHICHTE* DE WALTER BENJAMIN

Abrahão Antonio Braga Sampaio¹

Resumo: A presente exposição apresenta a problemática da consciência histórica no projeto das *Passagens* (1927-1940) de Walter Benjamin (1892-1940) mediante alguns dos desdobramentos da noção de imagem. Trata-se do espaço simbólico das *imagens oníricas* enquanto produções sociais e históricas determinadas: a *imagerie* esfuziante da *Paris, Capital do século XIX*. Para tanto, indica-se a necessidade de abordar as determinações conceituais do sonho coletivo nos próprios fenômenos culturais, em seus aspectos imediatamente sensíveis: que Benjamin articula com a tese da interpenetração do antigo e do novo. Pretende-se conferir à categoria de expressão (*Ausdruck*) seu conteúdo imagético e, portanto, histórico do espaço simbólico gerado na interação do uso social das forças produtivas do século XIX. Tomando por índices históricos concretos os principais fenômenos trabalhados por Benjamin nas *Passagens*, vislumbra-se o esclarecimento da conexão expressiva entre economia e cultura como condição necessária para o desdobramento do fetiche nas fantasmagorias do século XIX, bem como a visibilidade dos fatos econômicos enquanto fenômenos originários da aparência mítica. A envergadura de tal projeto configura o propósito de elaborar uma crítica sócio-cultural da Modernidade com base em fundamentos histórico-conceituais cuja função primordial está vinculada à interpretação dos fenômenos da *aparência* social reificada do capitalismo avançado que, para Benjamin, constituem o cerne da mitologia moderna.

Palavras-chave: mito moderno, coletivo onírico, imagem, *Urgeschichte*.

Nos rastros materiais do coletivo onírico: consciência histórica e imagem na *Urgeschichte* de Walter Benjamin

A concepção do mito moderno criticada por Walter Benjamin não se encontra formulada em um plano linear e esquemático, mas em um espaço imagético. Antes de tudo, o mito é uma aparência de continuidade que

¹ Bolsista CAPES 2009.02. E-mail: abrahao.sampaio@ifce.edu.br Professor do ensino básico, técnico e tecnológico no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE, *campus* Canindé), mestre em filosofia e pesquisador do recém-criado Núcleo de Estudos das Crises e Crítica Social (NECC).

aprisiona a vida histórica. A verdade da realidade histórica é transitória, ambígua, não-harmônica e não pode, portanto, ser apreendida por um esquema exclusivamente conceitual e fechado. O projeto benjaminiano de empreender uma nova dimensão à crítica sócio-histórica – a imensa cartoteca das *Passagens* – estabelece o comentário do mito moderno, com base na interpretação dos fenômenos urbanos e culturais da Paris do século XIX. O desdobramento do fetichismo imanente à produção de mercadorias traduz-se em fantasmagorias que envolvem a extensão das trocas mercantis capitalistas, expressando-se na totalidade das formas de vida: “Tais criações sofrem essa “iluminação” não somente de maneira teórica, por uma transposição ideológica, mas também na imediatez da presença sensível”². O elemento que condensa o sentido de tais fenômenos está na história material da constituição das passagens comerciais parisienses e o cabedal fulgurante de suas imagens, centro das mercadorias de luxo e cenário da primeira iluminação a gás. Duas condições materiais proporcionaram sua aparição: a conjuntura favorável do comércio têxtil após 1822 e uso em larga escala do ferro na arquitetura. Benjamin recolhe a descrição clássica desses centros comerciais em um *Guia Ilustrado de Paris* de 1852 com fins propagandísticos:

Estas passagens, uma recente invenção do luxo industrial, são galerias cobertas de vidro e com paredes revestidas de mármore que atravessam quarteirões inteiros, cujos proprietários se uniram para esse tipo de especulação. Em ambos os lados dessas galerias, que recebem luz do alto, alinham-se as lojas mais elegantes, de modo que tal passagem é uma cidade, um mundo em miniatura³.

O mundo da moderna sociedade, produtora de mercadorias, munido de formas novas de produção material – que Benjamin denomina de “auge do capitalismo” (*Hochkapitalismus*) – está fortemente marcado pela reativação de forças míticas. Benjamin questiona o caráter da tese weberiana do *desencantamento do mundo* no processo de secularização trazido à baila pelo capitalismo. O desenvolvimento da produção de riqueza, o domínio da natureza pela ciência e a técnica, a ampliação do sistema democrático burguês não baniram do mundo profano o universo das forças sobre-humanas que atuam à revelia da consciência histórica⁴. As novas relações sociais, sob o

² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Traduções de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão e organizado por Willi Bolle e Olgária Matos. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, *exposé de* 39, p. 53.

³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, *exposé de* 35, p.40. Cf. o levantamento sociológico das passagens feitas por Palmier in PALMIER, Jean-Michel. *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'ange et le petit bossu*. Paris: Klincksieck, 2006, p. 745-775.

⁴ Cf. MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. br. de

signo do fetichismo da mercadoria, provocaram um deslocamento desta esfera do “sagrado” ao elevar inconscientemente o modo de produção ao status de autêntica religião secular⁵. No contexto das relações fetichistas, o mundo moderno abriu espaço para um renascimento potente do mito, pois, conforme Benjamin, “o capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação de forças míticas”⁶. Para M. Pezzella essa visada sobre o moderno conjugada a uma teoria do mito é o elemento novo da produção benjaminiana tardia embasada nas *Passagens*:

Uma reflexão originalmente teológica – a luta contra as potências míticas – se atualiza na percepção inquietante do capitalismo moderno, que é o lugar de interseção do que é o “mais novo” – a *técnica* – e do que é “sempre igual” – o ciclo inelutável de determinações arcaicas⁷.

Guilherme de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995, p. 29-36.

⁵ Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin*, in Revista Estudos Avançados 13 (37), USP, 1999, p. 196-197: “Benjamin tratou do fenômeno religioso em vários textos de sua juventude, em especial: *Dialog über Religiosität der Gegenwart* e *Kapitalismus und Religion*. Mais tarde, porém, o vocábulo desaparece quase totalmente, enquanto o tema teologia assume uma importância crescente. Poderíamos dizer, como já o fizeram muitos comentadores, que o interesse do jovem Benjamin pelo fenômeno religioso se deve à sua leitura de Max Weber e a seu entusiasmo, muito comum na época, por Nietzsche. No fragmento *Capitalismo e Religião*, por exemplo, as mais importantes características da Religião são os conceitos de *Schuld* (dívida, culpa) e de culto, o primeiro eminentemente nietzscheano, o segundo tomado a Simmel, outro modelo intelectual ao jovem Benjamin, tudo isso no contexto weberiano da ligação entre protestantismo e capitalismo. Benjamin foi assimilando a temática, discutida na época, por meio de duas noções fundamentais: o desencantamento do mundo de Max Weber e a morte de Deus de Nietzsche, duas noções das quais, no mínimo, não se pode afirmar que elas reforçam um paradigma positivo do religioso! Aliás, em numerosos textos, Benjamin ataca os substitutos religiosos medíocres que, como Max Weber já o havia bem percebido, proliferam em períodos de desencantamento, quando as grandes religiões desmoronam. / Benjamin salienta a necessidade de o pensamento, e especialmente o pensamento político, enfrentar a árida grandeza do profano sem o consolo ou o conforto de um *Ersatz* (substituto) da religião. A esse respeito, poderíamos citar os mais diversos textos, tais como *Experiência e Pobreza*, vários ensaios, um sobre o surrealismo, outros sobre Kafka, e todos os textos que versam sobre a perda da aura, desde os escritos de Baudelaire até *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*”.

⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K1a, 8], p. 436.

⁷ No original francês: “Une réflexion originariamente théologique – la lutte contre les puissances mythiques – s’actualise dans la perception inquiétante du capitalisme moderne, qui est le lieu d’intersection de ce qui est le “plus nouveau” – la *téchnè* – et de ce qui est “toujours égal” – le cycle inéluctable de déterminations archaïques” (In: PEZZELLA, Mario. *Image mythique e image dialectique. Remarques sur le Passagen-Werk* in In WISMANN, Heinz. (organizador). *Walter Benjamin et Paris*, p. 497-515. Paris: Les édition du Cerf, 1986, p. 517).

Para Benjamin, “somente um observador superficial pode negar que existem correspondências entre o mundo da tecnologia moderna e o mundo arcaico da mitologia”⁸. O campo de possibilidades proporcionado pela técnica surge atrelado a elementos arcaicos. A capacidade de produção da Modernidade ampliada pelo desenvolvimento tecnológico impõe uma ruptura com a tradição em seu horizonte comum forjando formas novas de percepção e experiência. É exatamente nessa disparidade entre o desenvolvimento das forças produtivas e o uso que o coletivo faz delas, que a mercadoria fixa a imagem do sonho. Benjamin, através da apresentação da “topografia mitológica de Paris”⁹, indica em epítome o quadro da fantasmagoria que perpassa fenômenos específicos da época das primeiras produções industriais:

Assim apresentam-se as “passagens”, primeiras formas de aplicação da construção de ferro; assim apresentam-se as exposições universais, cujo acoplamento à indústria do entretenimento é significativo; na mesma ordem de fenômenos, a experiência do flâneur, que se abandona às fantasmagorias do mercado. A essas fantasmagorias do mercado, nas quais os homens aparecem somente sob seus aspectos típicos, correspondem as do interior, que se devem à inclinação imperiosa do homem a deixar nos cômodos em que habita a marca de sua existência individual privada¹⁰.

A justaposição desses elementos aparentemente tão díspares, próprios da *aparência (Schein)* social cotidiana do século XIX, configura os índices históricos da mitologia moderna. Benjamin os encara como fenômenos originários (*Urpänomene*). Neles a relação entre o valor de troca e valor de uso ainda permanecem na zona cinzenta de um limiar onde, segundo Pezzella, “A mercadoria determina a constituição simbólica dos esquemas de percepção e dá o critério da objetividade”¹¹. Aqui, mediante a constituição desse espaço simbólico do coletivo, a categoria da expressão ganha também sua força imagética. A novidade da tecnologia traz consigo um conjunto de abstrações que alteram significativamente as formas de percepção de tempo e espaço tradicionais. Tal problemática liga-se às intensas transformações decorrentes da forma econômica originária do fetiche. O processo de homogeneização e desagregação do particular, que Karl Marx vê primeiramente na atividade do trabalho, põe também a problemática da

⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [N2a, 1], p. 503.

⁹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [C 2a, 3], p. 125.

¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Passagens, exposé de* 39, p. 53-54.

¹¹ No original francês: “La marchandise détermine la constitution symbolique des schémas de perception et donne le critère de l’objectivité” (In: PEZZELLA, Mario. *Image mythique e image dialectique. Remarques sur le Passagen-Werk* p. 518).

constituição paradoxal da experiência humana na moderna sociedade produtora de mercadorias:

Em seu capítulo sobre o caráter fetiche da mercadoria, Marx demonstrou quão ambíguo parece ser o mundo econômico do capitalismo – uma ambiguidade fortemente acentuada pela intensificação da gestão capitalista. Isto é claramente perceptível, por exemplo, nas máquinas que agravam a exploração em vez de amenizarem o fardo dos homens. Não se relaciona a isto, de maneira geral, a ambivalência dos fenômenos com o que temos que lidar no século XIX? Um significado até então desconhecido da embriaguez para a percepção, da ficção para o pensamento?¹²

As galerias das passagens comerciais, conquanto se encontrarem no limiar entre casa e rua, entre ambiente público e privado, configuram a “ambiguidade perfeita”¹³ dessa experiência moderna. A ampliação da gestão capitalista que ocorre pela difusão crescente da produção do valor em um processo de transformação da qualidade em quantidade, crescentemente em todos os setores da vida tem na história da Paris do século XIX sua expressão (*Ausdruck*) mais sugestiva. Enquanto objeto de estudo para Benjamin, Paris se apresentava para constituição do sentido dos fenômenos da vida histórica, em sua abundância de documentos, tal como o Vesúvio se apresentava para a ordem natural e geográfica:

Pouca coisa existe na história da humanidade que conheçamos tão bem quanto a história de Paris. Milhares e milhares de volumes foram dedicados exclusivamente ao estudo desse minúsculo pedaço de terra. Os autênticos guias dos monumentos da antiga Lutetia Parisorum têm origem já no século XVI. O catálogo da biblioteca imperial, que foi impresso sob Napoleão III, contém aproximadamente 100 páginas no verbete Paris – também esta coleção está longe de ser completa. Muitas das principais ruas têm sua literatura específica, e possuímos testemunho escrito sobre mais de mil de suas mais modestas moradias. Com uma bela formulação, Hofmannsthal descreveu <esta cidade> como “uma paisagem construída de pura vida”. E na atração que ela exerce sobre as pessoas age uma espécie de beleza própria de uma grande paisagem – melhor dizendo, de uma paisagem vulcânica. Na ordem social, Paris corresponde ao que na ordem geográfica é o Vesúvio. Um maciço

¹² BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K 3, 5], p. 439.

¹³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [O, 40], p. 943.

ameaçador, perigoso, um foco de revolução em constante atividade. Mas, assim como as encostas do Vesúvio se transformam em pomares paradisíacos graças à camada de lava que as recobriram, assim também florescem sobre a lava das revoluções, como em nenhum outro lugar, a arte, a vida festiva, a moda.

Benjamin pretende, portanto, escavar as camadas de sentido dessas produções culturais da vida histórica¹⁴: as revoluções, a literatura, a moda *etc.* O propósito maior das *Passagens* seria rastrear tais fenômenos como elementos da “proto-história (*Urgeschichte*) do século XIX”¹⁵. Não haveria interesse algum nessa “história primeva” se unicamente servisse de parâmetro abstrato, cujas formas estariam manifestas na mera facticidade, mas como forma originária que ganha legibilidade apenas no presente.

Apenas onde o século XIX fosse apresentado como forma originária da história primeva – isto é, como uma forma na qual *toda* a história primeva se renova de tal maneira que algumas de suas características antigas pudessem ser identificadas somente como precursoras destas mais novas – o conceito de uma história primeva do século XIX faria sentido¹⁶.

Assim, a paisagem das passagens comerciais das grandes cidades se apresenta como um fóssil da “paisagem primeva (*Urlandschaft*) do consumo”¹⁷. O consumidor: “último dinossauro da Europa”¹⁸. As construções do século dezenove, sob a égide do fetiche, aparecem na forma do mito, em história naturalizada que se faz nas relações sociais fetichistas: a “segunda natureza” gerada pela tecnologia torna-se história natural. Daí a importância

¹⁴ A problemática da vida histórica no pensamento de Walter Benjamin está, desde os escritos de juventude, relacionada à investigação sobre a natureza da linguagem. Desse modo, também o mito se articula nessa abordagem linguística que Benjamin persegue: aquela do hiato perene entre materialidade e sentido, o qual tem sua formulação mais bem acabada (e ainda enigmática) no conceito de tradução. Sobre tais questões cf. BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad. br. de J. Guinsburg *et alii*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 331; e também EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin: rumo a uma crítica revolucionária*. Trad. br. de Beatriz Figueiredo. Fortaleza: OMNI, 2010, p. 22-24.

¹⁵ Benjamin, ao defender seu projeto das críticas ao *exposé* do trabalho em carta de 31 de maio de 1935 endereçada a Adorno, afirma claramente a intenção de seu método: “Puesto que la filosofía de una obra no se mide tanto por la terminología como por su localización, sé, que este *exposé* lo es del <<gran trabajo filosófico>> del que habla Felizitas, aunque a mí esta caracterización no me parece la más apropiada. Para mí se trata fundamentalmente, usted lo sabe, de la <<protohistoria del del siglo XIX>>” (In: ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. *Correspondências (1928-1940)*, p. 99).

¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [O, 79], p. 947-948.

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [A, 5], p. 903.

¹⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [R 2, 3], p. 582.

de distinguir o contrário do mito, a vida histórica. O mito não se opõe à natureza – esta também possui a sua própria história¹⁹ –, mas se reveste de uma aparência natural perene. O mito é aquilo que permanece. Por isso, Benjamin esclarece um dos pontos norteadores de seu método nas *Passagens*: “Todas as categorias da filosofia da história devem ser levadas aqui até seu ponto de indiferença. Nenhuma categoria histórica sem sua substância natural, nenhuma categoria natural sem sua filtragem histórica”²⁰. Tal “ponto

¹⁹ Em uma das entradas do *Arquivo N [Teoria do conhecimento, Teoria do progresso]*, Benjamin registra comentário de Korsch sobre o conceito de natureza em Marx relevante para essa concepção. Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [N16, 4], p. 525: “Se em Hegel ... ‘também a natureza física intervém na história universal’, Marx concebe a natureza desde o início segundo categorias sociais. A natureza física não intervém de maneira imediata na história universal, e sim de maneira mediata, como um processo de produção material que se desenvolve desde a sua origem não só entre o homem e a natureza, mas também entre o homem e o homem. Ou, para usar uma linguagem compreensível também para filósofos: a natureza pura, pressuposto de toda atividade humana (a *natura naturans* econômica), é substituída, em toda parte – enquanto ‘matéria’ social, na ciência rigorosamente social de Marx - , pela natureza como *produção material* (a *natura naturata* econômica), mediada e transformada pela atividade humana social, e, com isso, ao mesmo tempo, suscetível de ser transformada no presente e no futuro”. A citação foi retirada do manuscrito da obra intitulado *Karl Marx*, p. 3.

²⁰ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [O°, 80], p. 948. No problema da filtragem histórica da “substância natural” das produções de base técnica constata-se a força das relações sociais fetichizadas atrelada inelutavelmente à problemática da reativação das forças míticas em todas as esferas da vida: “O problema formal da nova arte [por exemplo,] pode ser expressado exatamente desta maneira: quando e como os universos de formas que, sem a nossa interferência, surgiram na mecânica, no cinema, na construção de máquinas, na nova física etc., e que nos subjugarão, revelarão o que neles, pertence, à natureza? Quando será atingido o estado da sociedade em que essas formas, ou as que delas surgiram, revelar-se-ão para nós como formas naturais? De fato, isso revela apenas um momento na essência dialética da técnica. (É difícil dizer qual momento: a antítese, se não for a síntese.) De qualquer modo, também está presente na técnica um outro momento: o cumprimento de objetivos estranhos à natureza com meios que lhe são também estranhos e hostis, meios que se emancipam da natureza e a submetem” (In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K 3a, 2], p. 440). Sobre a relação da aparência em torno da tensão entre história e natureza no processo de produção do valor, Benjamin complementa, em outro significativo fragmento: “Enquanto houver uma aparência histórica, ela encontrará seu último refúgio na natureza. A mercadoria, que é o último espelho ustorio da aparência histórica, celebra seu triunfo no fato de a própria natureza assumir o caráter de mercadoria. Esta aparência de mercadoria da natureza encarna-se na prostituta. “O dinheiro transmite sensualidade” é o que se diz, e esta fórmula delinea apenas o contorno mais grosseiro de um estado de coisas que vai muito além da prostituição. Sob o domínio do fetichismo da mercadoria, o *sex appeal* da mulher toma mais ou menos intensamente as cores dos apelos da mercadoria. Não é a toa que as relações do cafetão com a sua mulher – que ele considera uma “coisa” a ser posta à venda por ele no mercado – excitam intensamente a fantasia sexual da burguesia. O reclame moderno demonstra, por um lado, quanto os atrativos da mulher e da mercadoria podem se confundir. A sexualidade que, anteriormente, fora estimulada pela fantasia do futuro das forças produtivas, de um ponto de vista social, é agora mobilizada pela fantasia do poder do capital” (In: BENJAMIN, Walter.

de indiferença” é o cerne mesmo do fetiche, ou seja, a localização de uma relação social que se apresenta como se fosse autônoma - uma forma naturalizada ou, mais apropriadamente, um hábito social consolidado - em relação ao terreno histórico do processo de produção que a gestou, mas que, enquanto aparência natural, dissolve-se na reflexão histórica genuína. Benjamin quer, portanto, conquistar para a *Urgeschichte* do século XIX as formas precursoras do presente histórico contidas nas produções culturais do fetichismo. Segundo afirma Susan Buck-Morss:

O *Passagen-Werk* (*sic*) trata as origens históricas do presente: história natural se torna ur-história. Seu alvo não é somente polemizar contra o nível ainda bárbaro da sociedade moderna, mas levando a polêmica à teoria histórico-filosófica, desvelar a essência da “nova natureza” como algo mais efêmero, mais fugaz que a idade antiga. A história natural como ur-história significa sublinhar o caráter pré-histórico da pré-história burguesa. Esta era uma imagem central no *Passagen-Werk*²¹.

O novo ritmo de vida da sociedade burguesa – que se transforma em embriaguez para a percepção e ficção para o pensamento – tem seu germe no surgimento da produção em massa de mercadorias. O coletivo, em um movimento extático, confere ao vigoroso potencial das forças sociais da produção mercantil o contorno de uma verdadeira elaboração utópica. Isto significa dizer que a atividade coletiva não consciente do processo histórico que condiciona a capacidade de produzir mercadorias em larga escala e em pouco tempo imprime às formas de vida moderna as imagens de tais elaborações utópicas. As relações sociais configuram-se, nesse contexto na forma do sonho enquanto imagens oníricas, as quais podem ser caracterizadas a partir da sua *expressão* sensível em fenômenos concretos da produção mercantil. A conexão expressiva existente entre a base material e a cultura do fetiche da mercadoria, configura as formas de vida e sociabilidade modernas através do fragmento de imagens oníricas que perpassam todo trabalho humano. A massa despersonalizada e amorfa está prefigurada na produção em massa de mercadorias. Conforme Benjamin:

À forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada por aquela do antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo. Estas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social,

Passagens, [J 65a, 6], p. 390-391).

²¹ BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, p. 94.

bem como as deficiências da ordem social de produção. Ao lado disso, nessas imagens de desejo vem à tona a vontade expressa de distanciar-se daquilo que se tornou antiquado – isso significa, do passado mais recente. Estas tendências remetem a fantasia imagética, impulsionada pelo novo, de volta ao ‘arquipassado’ (*Urvergangenheit*). No sonho, em que diante de cada época surge em imagens a época seguinte, esta aparece associada a elementos da história primeva (*Urgeschichte*), ou seja, de uma sociedade sem classes. As experiências desta sociedade, que tem seu depósito no inconsciente do coletivo, geram, em interação com o novo, a utopia que deixou seu rastro em mil configurações de vida, das construções duradouras até as modas passageiras²².

As elaborações oníricas, enquanto utopia, projetam o desejo humano de um mundo social ordenado. Assim, a “fantasia imagética” representa o trabalho do sonho do coletivo, cuja compreensão situa-se na categoria de *imagem do desejo*. O coletivo gera em torno das relações histórico-sociais um espaço simbólico caracterizado por ser a realização de desejos e, portanto, o sonho produzido pelo “inconsciente coletivo”. Como realização de desejos não satisfeitos, o sonho coletivo tem um caráter prospectivo que lança seu olhar para o futuro. No entanto, tal aspecto liga-se a uma imagem arcaica inconsciente de uma sociedade sem classes em um passado arquetípico (*Urvergangenheit*). A interação desses elementos da *Urgeschichte* em interação com as novas forças sociais de produção configura as relações sociais míticas. As imagens do desejo interpenetram, desse modo, esses elementos arcaicos às novas formas de produção. Mas o novo opera um *deslocamento* na tentativa de se diferenciar do antigo pela “superação e transfiguração” da ordem social imperfeita do presente, porque compreende o ocorrido simplesmente como o passado mais recente sem considerar o teor de suas projeções. Benjamin explica a relação de entrelaçamento do antigo e do novo com mais propriedade nas notas preparatórias ao *exposé* de 35:

Esta inter-relação adquire seu caráter fantástico principalmente pelo fato de o antigo nunca se destacar de maneira nítida em relação ao novo no decorrer do desenvolvimento social, mas o novo, em seu empenho de distinguir-se do antigo, renova elementos arcaicos, primevos²³.

O caso que ilustra satisfatoriamente a interpenetração do antigo e o novo é o fato de as primeiras construções de ferro imitassem colunas gregas.

²² BENJAMIN, Walter. *Passagens, exposé* de 1935, tradução levemente modificada, p. 41.

²³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p. 981.

Além de a arquitetura seguir os princípios formais do estilo helênico, as primeiras fábricas pareciam moradias, as primeiras estações ferroviárias imitavam chalés e os primeiros magazines sugeriam a forma dos bazares orientais. Não por acaso, Benjamin, nas modificações realizadas no *exposé* de 39, inclui no lugar do parágrafo sobre a tese da interpenetração do antigo e do novo – censurado por Adorno e Horkheimer – uma epígrafe de Marx e Engels de *A Sagrada Família*: “Nada de surpreendente no fato de que todo interesse de massa ultrapasse de longe seus verdadeiros limites, na ideia ou na representação que fazemos, quando ocupa a cena pela primeira vez”²⁴. Trata-se aqui dos primeiros produtos industriais. Dessa maneira, o novo como atualização de imagens arcaicas é um tipo de “mediação” – uma *arquê* – que surge como imagem onírica que concerne às relações sociais. A concepção do novo integra-se à proposta benjaminiana de ampliação da teoria da superestrutura que compreende o sonho coletivo como expressão. Mais uma vez, as notas preparatórias ao *exposé* de 35 iluminam a questão:

Os reflexos da infraestrutura pela superestrutura são, portanto, inadequados, não porque tenham sido conscientemente falsificados pelas ideologias da classe dominante, mas porque o novo, para tomar a forma de uma imagem, sempre associa seus àqueles da sociedade sem classes. O inconsciente coletivo tem neles uma participação maior do que a consciência do coletivo²⁵.

Benjamin especifica o problema do inconsciente coletivo como um tipo de relação histórica que atualiza reiteradamente no conjunto da experiência social as imagens utópicas presentes na estrutura do sonho, e não como uma forma da natureza. A experiência das gerações incorpora ao seu cabedal imagens do desejo que não são trazidas ao nível consciente do conhecimento e da ação históricas. Dessa forma, não se deve confundir tal conceituação benjaminiana do inconsciente do coletivo com as formulações da teoria da imagem arcaica de Jung. Segundo Benjamin, “A forma arcaica da história primeva, que é evocada em qualquer época, e agora, mais uma vez por Jung, é aquela que torna a aparência na história ainda mais ofuscante ao designar-lhe a natureza como pátria”²⁶. Para Benjamin, Jung abstrai dos processos históricos e pensa os arquétipos em separado, de modo atemporal, ou seja, se refugia abstratamente nas formas da natureza e ignora a história. Benjamin constata as ambiguidades dos arcaísmos modernos, entretanto, não faz apologia das imagens arcaicas. Elas por si só não garantem a inteligibilidade dos fenômenos da cultura do fetiche.

²⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*, citados por BENJAMIN, Walter. *Passagens*, expose 39, p. 55.

²⁵ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p. 981.

²⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [N 11, 1], p. 518.

Nas *Passagens*, o coletivo onírico (*Traumkollektiv*) identifica-se, portanto, ao coletivo burguês²⁷: “O coletivo que sonha ignora a história”²⁸, afirma o crítico alemão. É no modo de produção burguês que a circulação de mercadorias funda-se na produção de desejos e necessidades ilusórias que favorecem o consumo. O maior aliado dessa forma de sociabilidade é a publicidade. No século XIX, a ampliação do sistema de produção do valor descrito por Marx, em detrimento do valor de uso das coisas, atinge sua expressão na transformação das antigas exposições nacionais nas monumentais exposições universais, pioneiras na indústria do entretenimento²⁹: “lugares de peregrinação do fetiche da mercadoria”³⁰. O valor incorpora-se à aparência das novíssimas produções mercantis enquanto fantasmagorias do século XIX, mas que prenunciam o desenvolvimento das forças produtivas no século XX. Desse modo que a arquitetura se torna autônoma em relação à forma arte nas construções de ferro enquanto obra de engenharia³¹. Com a pintura ocorre o mesmo nos panoramas³² ao tornar as imagens do campo um espaço complementar da cidade através da reprodução perfeita da natureza e da paisagem em seus mínimos detalhes, ao passo que também perde seu significado artístico. Todo esse esforço de imitação abriu espaço para as criações técnicas que culminaram com o cinema mudo e falado. Nesse conjunto de relações prenuncia-se uma revolução do relacionamento entre arte e técnica. Já com Nadar (1820-1910), a fotografia ultrapassa o âmbito do retrato, a que esteve circunscrita nos seus primórdios, e alcança novos espaços inusitados, como as catacumbas e subterrâneos de Paris. Mas também ela simultaneamente amplia enormemente a esfera da economia mercantil e renova suas técnicas conforme as demandas do mercado. A literatura fica submetida à montagem dos folhetins. Conforme Benjamin, tais produções do coletivo onírico dos oitocentos “[...] estão prestes a oferecer-se ao mercado como mercadorias. Contudo ainda hesitam no limiar. Permanecem parados no meio do caminho. Valor e mercadoria celebram um breve casamento antes que o preço de mercado legitime essa

²⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [O°, 67], p. 946: “Não foi Marx quem ensinou que a burguesia como classe nunca poderia atingir uma consciência perfeitamente clara de si mesma? E, caso isso seja verdade, não seria legítimo complementar sua tese com a ideia do coletivo onírico (que é o coletivo burguês)?”

²⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [S 2, 1], p. 588.

²⁹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens, exposé de 35*, p. 44: “As exposições universais idealizam o valor de troca das mercadorias. Criam um quadro no qual seu valor de uso passa para o segundo plano. Inauguram uma fantasmagoria a que o homem se entrega para divertir-se. A indústria de entretenimento facilita isso elevando-o ao nível da mercadoria. Ele se abandona às suas próprias manipulações ao desfrutar a sua própria alienação e a dos outros.”

³⁰ BENJAMIN, Walter. *Passagens, exposé de 35*, p. 43.

³¹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [H°, 1], p. 923.

³² Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Q 1, 1], p. 569.

união”³³. Tais fenômenos integram o quadro da “proto-história” do século XIX, que entrelaça o antigo na novidade das construções mais modernas.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. *Correspondências (1928-1940)*. Trad. esp. de Jacobo Muñoz. Editorial Trotta, s/d.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Traduções de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão e organizado por Willi Bolle e Olgária Matos. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

_____. *Das Passagen-Werk*. Walter Benjamin Schriften V, v1/v2. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1989.

_____. *Paris, Capitale du XIX^o Siècle: le livres des Passages*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste d'après l'édition originale établie par Rolf Tiedemann. Paris: les éditions du cerf, 1993.

_____. *Obras Escolhidas – I. Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Obras Escolhidas – II. Rua de Mão Única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1997.

_____. *Obras Escolhidas – III. Baudelaire, um lírico no auge do Capitalismo*. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad. de J. Guinsburg et alii. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Tradução de Ana Luiza Andrade. Belo Horizonte: UFMG; Chapecó: Argos, 2002.

EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin: rumo a uma crítica revolucionária*. Trad. de Beatriz Figueiredo. Fortaleza: OMNI, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin, p. 196-197, in *Revista Estudos Avançados* 13 (37), USP, 1999.

MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. br. de Guilherme de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995.

PALMIER, Jean-Michel. *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'ange et le petit bossu*. Paris: Klincksieck, 2006

PEZZELLA, Mario. *Image mythique e image dialectique. Remarques sur le Passagen-Werk*. In: WISMANN, Heinz. (Org.). *Walter Benjamin et Paris*, p. 497-515. Paris: Les éditions du Cerf, 1986.

³³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p. 986.

SAMPAIO, A. A. S. *Propedêutica à categoria do despertar histórico nas Passagens de Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

WALTER BENJAMIN E A MAGIA DA LINGUAGEM

Mateus Vinícius Barros Uchôa¹

Resumo: Em termos de relação com a verdade, a teoria benjaminiana da linguagem é um ponto central que a relacionando com a ideia de verdade, enquanto verdade exposta, dá origem a uma perspectiva dialética que contorna estes conceitos polares aparentemente inconciliáveis, porém necessariamente complementares tanto para o “núcleo” mesmo desta questão quanto para os aspectos mais gerais da própria crítica benjaminiana. A preocupação com a linguagem, particularmente do seu aspecto mágico, mimético e nomeador, realmente preocupara Benjamin no início de sua atividade intelectual enquanto filósofo. Os primeiros registros sobre esta reflexão encontram-se numa carta endereçada ao seu amigo Martin Buber do mesmo ano de redação do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, em 1916. No texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916), Walter Benjamin desenvolve uma filosofia que está na base do seu escrito sobre o barroco como também está presente em seu texto sobre a tarefa do tradutor. Benjamin parte da discussão do caráter da linguagem como unidade e expressão da essência das coisas (toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem²) e de sua infinitude com base no primeiro livro do Gênesis. A palavra divina, ou palavra adâmica como o mesmo denominava, seria a palavra originária /primordial, a partir da qual teriam surgido as linguagens nomeadoras de Adão e, posteriormente, as linguagens pós-babélicas.

Palavras-chave: Linguagem, Crítica, Expressão.

A palavra humana é o nome das coisas. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual (Walter Benjamin).

Em termos de relação com a verdade, a teoria benjaminiana da linguagem é um ponto central que a relacionando com a ideia de verdade, enquanto verdade exposta, dá origem a uma perspectiva dialética que

¹ Bolsista CAPES 2011.01 e 2011.02. E-mail: mateusvbu@gmail.com Doutorando, Universidade Federal de Minas Gerais.

² *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 49.

contorna estes conceitos polares aparentemente inconciliáveis, porém necessariamente complementares tanto para o “núcleo” mesmo desta questão quanto para os aspectos mais gerais da própria crítica benjaminiana. A preocupação com a linguagem, particularmente do seu aspecto mágico, mimético e nomeador, realmente preocupara Benjamin no início de sua atividade intelectual enquanto filósofo. Os primeiros registros sobre esta reflexão encontram-se numa carta endereçada ao seu amigo Martin Buber do mesmo ano de redação do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, em 1916.³ Segundo Seligmann-Silva:

Nessa carta, Benjamin recusa o convite de Buber para participar na recém-criada revista *Der Jude*. O motivo que ele evoca consiste basicamente na sua discordância quanto ao conteúdo do primeiro número da revista (de cunho sionista), e é a partir dessa discordância que ele elabora uma reflexão e até mesmo uma teoria acerca da dignidade da linguagem.⁴

No texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916), Walter Benjamin desenvolve uma filosofia que está na base do seu escrito sobre o barroco como também está presente em seu texto sobre a tarefa do tradutor. Benjamin parte da discussão do caráter da linguagem como unidade e expressão da essência das coisas (toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem⁵) e de sua infinitude com base no primeiro livro do Gênesis. A palavra divina, ou palavra adamítica como o mesmo denominava, seria a palavra originária /primordial, a partir da qual haveria surgido as linguagens nomeadoras de Adão e, posteriormente, as linguagens pós-babélicas.

Com essa teoria abertamente esotérica Benjamin colocara-se em confronto com as modernas tentativas de definição das palavras em termos da sua arbitrariedade e de sua função comunicativa “*Die Sprache gibt niemals bloss Zeichen*” (A língua nunca nos fornece meros signos), ele afirmou. A língua concebida como meio

³ A filósofa Kátia Muricy esclarece que: “Na carta a Buber, considerando a questão do uso político da escrita e da literatura, Benjamin expõe as suas reservas às concepções habituais sobre a linguagem, que a consideram como um meio, destinada a realizar objetivos exteriores à sua própria essência. O convite de Buber é inaceitável porque propõe um uso da linguagem que Benjamin considera indigno: a literatura, a escrita, não podem ser um meio para mobilizar os homens à ação.” in: *Alegorias da dialética. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. NAU Editora, p. 94.

⁴ SELIGMANN-SILVA, Márcio, in: *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*, p. 24.

⁵ *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 49.

meramente instrumental era o que ele já então não admitia.⁶

Portanto, a linguagem considerada sobre a dimensão instrumental é a visão que Benjamin denominava de “concepção burguesa da linguagem”, onde para ele era demonstrada toda uma insustentabilidade e vazio tratando-se de uma consideração filosófica ao seu respeito⁷. Neste texto, o autor faz uma descrição da linguagem apenas em termos de sua dimensão comunicativa e transportadora de sentido como sendo os aspectos consequenciais da mesma depois da “queda do paraíso”. Em relação aos contextos bíblicos do livro da Criação, o pecado original, portanto, é o momento do nascimento da palavra humana. A perspectiva da queda com todas as suas consequências e significações para a linguagem, seria que a partir de seu acontecimento as palavras tornaram-se “meros signos” orientadas pela tripartição entre significante, significado e de seu discernimento do que é conhecimento do bem e do mal.

No pecado original, em que a pureza eterna do nome foi lesada, ergueu-se a pureza mais severa da palavra judicante, do julgamento. Para pensar o nexó essencial da linguagem, o pecado original possui tríplice significação (para não mencionar aqui sua significação mais corriqueira). Ao sair da pura linguagem do nome, o homem transforma a linguagem em meio (a saber, meio para um conhecimento que não lhe é adequado), e com isso a transforma também, pelo menos em parte, em *mero* signo; daí, mais tarde, a pluralidade das línguas. O segundo significado do pecado original é que a partir dele se ergue - enquanto restituição da imediaticidade do nome, que nele foi lesa - uma nova imediaticidade, a magia do julgamento [...].⁸

⁶ SELIGMANN-SILVA, Márcio, in: A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno, p. 23.

⁷ W. Benjamin neste trecho expõe de forma suntuosa a diferenciação entre as considerações em torno da linguagem: “Quem acredita que o homem comunica sua essência espiritual *através* dos nomes, não pode, por sua vez aceitar que seja a sua essência espiritual o que ele comunica, pois isso não se dá através de nome de coisas, isto é, não se dá através das palavras com as quais ele designa uma coisa. Por sua vez, pode aceitar apenas que comunica alguma coisa a outros homens, pois isso se dá através da palavra com a qual eu designo uma coisa. *Tal visão é a concepção burguesa da linguagem, cuja inconsistência e vacuidade devem resultar cada vez mais claras a partir das reflexões que faremos a seguir.* Essa visão afirma que o meio da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano. Já a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. in: Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, p. 55.

⁸ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 67-68.

Podemos ver então que Walter Benjamin estaria interessado em uma revitalização da dignidade da linguagem em termos de crítica, produção literária e de reflexão filosófica onde seu aspecto “mágico” e criador seriam característicos destas atividades.

Benjamin diz que:

No que concerne ao efeito [*Wirkung*], poético, profético, objetivo, eu só posso compreendê-lo como *mágico*, quer dizer não mediatizável. Todo efeito salutar, sim, todo efeito não internamente devastador da escrita, assenta-se no seu (da palavra, da linguagem) mistério. Por mais múltiplas que sejam as formas nas quais a linguagem possa mostra-se eficaz, ela o será não através da mediação de conteúdos, mas antes através do mais puro abrir de sua dignidade e de sua essência.⁹

O destaque do elemento mágico da linguagem proposto por Benjamin em oposição a toda forma literária que visasse uma intenção através da sua utilização como mero meio de um conteúdo, portanto instrumentalizada, é o ponto de encontro da essência da linguagem mesma, ou seja, do espaço de uma relação autêntica entre a linguagem e a ação. Numa palavra, trata-se da consideração de um gênero de escritura *medial*¹⁰ e não comunicativo da linguagem.

Língua, ou linguagem, significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais nos domínios em questão: na técnica, na arte, na jurisprudência ou na religião. Resumindo: toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular: o da comunicação e do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela (a jurisprudência e a poesia). Mas a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do

⁹ Ibid.

¹⁰ Sobre o termo *medial* é necessário alguns esclarecimentos, pois neste ensaio sobre a linguagem o termo “medial” ou *média* possui uma significação bastante particular que está para além do comum significado de “meio para determinados fins”, ou seja, a consideração do *medial* está para além da concepção burguesa da linguagem como mero escopo de conteúdos exteriores à sua constituição. Susana Kampff Lages, tradutora do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* para a língua portuguesa, esclarece atenciosamente este ponto crucial: “*Medium* e *Mittel* são termos recorrentes na reflexão benjaminiana e assumem particular importância no presente ensaio. O segundo tem a significação de “meio para determinado fim”, caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude à necessidade de mediação. Já o primeiro termo, *Medium*, designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior; por isso mesmo, para Benjamin, indica uma relação de *imediatez* [*Unmittelbarkeit*]. In: Escritos sobre mito e linguagem. Nota de rodapé à tradução do ensaio Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, p. 53-54.

espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo.¹¹

O que possibilitaria a crítica a este modelo meramente comunicativo da linguagem seria reflexão acerca de suas dimensões simbólicas e essenciais presentes na expressão poética, ou melhor, do gesto poético, visto que a linguagem não tem como sua função comunicar conteúdos, mas, certamente, comunicar sua própria essência. Tal dimensão essencial da linguagem evocada no texto de 1916 por Benjamin pode ser mensurada via compreensão de sua *imediatividade*, pois o ato mesmo da linguagem em sua atividade e efeito de expressão é o que a determina, de tal forma que palavra e ação constituem um unívoco ato. Levando em conta tal imediatividade do ato, nenhuma literatura visa um efeito externo a ela própria, fora de sua expressão imediata voltada para si própria agindo sobre si mesma - eliminando assim a perspectiva de existência de objetos exteriores à linguagem aos quais o seu gesto escritural seria o de comunicar e mediar conteúdos. Vejamos pelo próprio autor o que significa a dimensão imediata da linguagem:

E não há dúvida de que a expressão só deve ser entendida, de acordo com sua inteira e mais íntima essência, como *linguagem*; por outro lado, para compreender uma essência linguística, temos sempre que perguntar de que essência espiritual ela é a manifestação imediata. Isso significa que a língua alemã, por exemplo, não é em absoluto a expressão de tudo que podemos – supostamente – expressar através dela, mas sim, a expressão imediata daquilo que se comunica dentro dela. Este “se” é uma essência espiritual. Com isso, à primeira vista, é evidente que a essência espiritual que se comunica na língua não é a própria língua, mas algo que dela deve ser diferenciado. A visão segundo a qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente em sua língua ou linguagem - tal visão, entendida como hipótese, é o grande abismo no qual ameaça precipitar-se toda teoria da linguagem.¹²

Entre a malograda queda da linguagem na dimensão dos signos e a empreitada teórica de Walter Benjamin em superá-la por meio da explicitação de que a própria linguagem se constitui essencialmente numa exposição de si própria, é formada a imagem da unidade entre ato e palavra, ação e gesto. O exercício dessa expressão, para Benjamin, seria o de “*eliminar o indizível da linguagem até torná-la pura com cristal*”.¹³ É decerto modo que a filosofia da

¹¹ Ibid. p. 50-51.

¹² Ibid. p. 51-52.

¹³ *Correspondance, I, carta de junho de 1916, a Martin Buber, ed. cit., p. 116 ss.* Apud Kátia

linguagem benjaminiana não tem pretensões científicas, não se alinhando às reflexões sobre a linguagem vindas da linguística e das teorias semiológicas. Mais que se distanciar da grande virada linguística proposta no século XX, o pensamento benjaminiano sobre a linguagem assume a posição diametralmente oposta a qualquer filosofia que assuma a perspectiva instrumentalista da comunicação verbal.

O traço característico mais forte do seu ensaio de 1916 é o de estabelecer um caminho e uma nova consideração oposta às reflexões modernas da linguística sobre a linguagem. Mas qual seria então a bússola que orientara os caminhos do desvio benjaminiano de caráter místico acerca da linguagem? Certamente esta rota peculiar era guiada pelas influências das reflexões pré-românticas e românticas de Hamann, Herder e, sobretudo, dos primeiros românticos: Novalis e Friedrich Schlegel.

Sendo assim, Walter Benjamin situa bem as particularidades que envolvem sua metafísica da linguagem:

A característica própria do *meio*, isto é, a imediaticidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediaticidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado pelo seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem mediado do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É a sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite.¹⁴

A filosofia cuja questão é a forma de exposição ou apresentação da verdade, encontra no horizonte da linguagem o seu lugar. Isto é, a atividade filosófica é nas palavras, nas quais está adormecido o que Benjamin se esforça para trazer à tona, as ideias em sua dimensão de temporalidade. Para ele uma filosofia que goza de uma eficácia e de uma ordem benéficas, cujas palavras acomodam-se numa superfície incrustada pelo *conceito*, é percebida como antítese desta dimensão originária e mágica à qual realmente pertence o filosofar, ou seja, os privilégios de uma linguagem liberta das formas que nelas eram contidas representam a qualidade e real dimensão da qualidade do pensamento. É nesta teoria da linguagem que se escreve em linhas decisivas a soma geral de conceitos fundamentais do pensamento de Walter Benjamin.

Muricy, p. 95.

¹⁴ Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, p. 53-54.

Noções como Linguagem e caráter expositivo das ideias constroem a base fundadora de sua filosofia. É nesta percepção da filosofia enquanto experiência na linguagem que determinados pontos obscuros de sua obra podem ser situados, também, numa ambivalência estrutural entre crítica literária e filosofia. Ainda que de forma implícita estas ideias permanecem em toda sua obra, seja no ensaio, exageradamente citado por nós, *Sobre a linguagem em geral e sobre a Linguagem do homem*, de 1916, seja em ensaios posteriores como o de 1918, *Sobre o programa da filosofia vindoura*, onde a ampliação do conceito de experiência faz necessária referência ao caráter linguístico do pensamento para resolver os impasses da teoria do conhecimento kantiana e da a ideia de filosofia enquanto sistema.¹⁵

O mais importante de situarmos em toda nossa discussão é que a figura de tal linguagem adâmica evocada no ensaio de 1916, não diz respeito a um estado primordial hipotético da mesma, mas sobretudo, nos possibilita descrever uma concepção não instrumental da linguagem, concepção esta que se orienta na dimensão da nomeação e não na mera instância da comunicação. Para compreendermos em seus pormenores a dimensão da nomeação e no que ela implica para outras noções do pensamento benjaminiano, sejam noções pertencentes à teoria da origem expressa no livro sobre o drama barroco, ou a teoria da tradução, é necessária uma explanação pormenorizada sobre a importância dos nomes em Benjamin, que acima de tudo, não se trata de uma história teológica da linguagem como aponta Stéphane Mosés em suas leituras dos ensaios de 1916 e de 1921 que tratam dessa questão.¹⁶

¹⁵ Toda a obra de Walter Benjamin pode ser vista como via opositiva às determinações do pensamento sobre a forma de sistema como também é uma crítica ao subjetivismo moderno, sobre tudo Kant e sua fundamentação da filosofia com base nas ciências. Para Benjamin a filosofia está mais próxima das dimensões da arte do que para o campo das ciências. A primeira tentativa concisa de demonstração destas teses por parte deste pensador judeu foi em sua tese de habilitação para lecionar como professor universitário, que foi amplamente negada por parte dos avaliadores, intitulada *Origem do drama barroco alemão*. Benjamin tratará essa oposição com certa “seriedade”, ele inicia o prefácio à sua obra sobre o barroco como uma citação de Goethe retirada do então trabalho *Doutrina das Cores*. A citação em questão é a seguinte: “Posto que nem no saber nem na reflexão podemos chegar ao todo, já que falta ao primeiro a dimensão interna, e à segunda a dimensão externa, devemos ver na ciência uma arte, se esperamos dela alguma forma de totalidade. Não devemos procurar essa totalidade no universal, no excessivo, pois assim como a arte se manifesta sempre, como um todo, em cada obra individual, assim a ciência deveria manifestar-se, sempre, em cada objeto estudado.” Johann Wolfgang von Goethe, *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*. Apud Benjamin, in: *Origem do drama Barroco alemão* - Questões introdutórias de crítica do conhecimento, p. 49.

¹⁶ Para constatação das leituras de Stéphane Mosés, Cf., *História e Narração em Walter Benjamin*. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Perspectiva, 2007. Encontra-se essa ideia também no artigo de Stéphane Mosès, L'idée d'origine chez Walter Benjamin, in *Walter Benjamin et Paris*, *ibid.* WISMANN, Heinz (Org.).

A Imagética dos Nomes em Walter Benjamin

Para quê nomear? A quem se comunica o homem?
 - Mas será essa questão, no caso do homem, diversa da de outras formas de comunicação (linguagem)? A quem se comunica a lâmpada? A quem, a montanha? E a raposa? - Aqui a resposta é: ao homem. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta se deixar ver no conhecimento e, talvez também, na arte.¹⁷

Ainda fazendo referências a contextos teológicos, a leitura benjaminiana do Gênese toma a noção de linguagem adâmica como correspondente do verbo criador divino, a partir do ato de dar nomes à natureza, sendo este ato o reconhecimento do objeto como algo criado, provindo de Deus. Nesta atividade nomeadora da linguagem de Adão há o conhecimento imediato da essência das coisas, e por tal razão os *nomes adâmicos* fazem tão somente referência de si próprios, referência do objeto nomeado em plenitude. Já com o *acontecimento* da “queda” (da primazia comunicativa da linguagem como transportadora de signos) há a perda ou despotencialização desta imediaticidade entre linguagem e ação.

Nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin:

A queda é a perda dolorosa desta imediaticidade, perda que se manifesta, no plano linguístico, por uma espécie de “sobredesignação” (*Überbenennung*), uma mediação infinita do conhecimento que nunca chega ao seu fim. Desde então, a linguagem humana se perde nos meandros de uma significação infinita, pois tributária de signos arbitrários. As diferentes línguas são outras tantas tentativas que, cada um à sua maneira, procuram reencontrar, ao mesmo tempo através e apesar do peso da significação, essa nomeação originária que as fundamenta e que elas visam.¹⁸

A língua adâmica não representa, portanto, uma instância primordial e essencial à qual a atividade da tradução, por exemplo, teria como intenção um resgate de tal dimensão nomeadora da linguagem, mas antes, essa língua adâmica possui a significação precisa de que a linguagem humana antes de se tornar discurso e ser comunicação, é, por sua própria constituição, nomeação da natureza, o que para o contexto do Gênese é a relação imediata com o verbo criador de Deus.

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 55.

¹⁸ GAGNEBIN, Jeane Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*, p. 18.

[...] no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus. No âmbito da linguagem, o nome possui somente esse sentido e essa significação, de um nível incomparavelmente alto: ser a essência mais íntima da própria língua. O nome é aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. Somente onde a essência espiritual em sua comunicação for a própria língua em sua absoluta totalidade, somente ali estará o nome e lá estará o nome somente.¹⁹

A diferenciação dos níveis na linguagem do nome e da comunicação é fulcral para a compreensão da filosofia linguística de Walter Benjamin que visava por meio desta demonstrar as profundas afinidades entre crítica filosófica e linguagem, a saber, o caráter *sprâliche* da verdade, portanto entre História e linguagem. Jeanne Marie Gagnebin, na sua excelente obra “*História e Narração em Walter Benjamin*” chega a utilizar um trecho de artigo pertencente a Giorgio Agamben que esclarece em pormenores essa questão:

Como o homem só pode receber os nomes, que sempre o procedem, através de uma transmissão, por isso a história mediatiza e condiciona o acesso a esta esfera fundamental da linguagem [...]. Pouco importa aqui os nomes sejam uma dádiva de Deus ou uma invenção humana: o importante é que, de qualquer modo, sua origem escapa ao sujeito falante [...]. A razão não pode encontrar o fundo dos nomes [...], ela não consegue rematá-los, pois como vimos, eles lhe chegam historicamente, “descendo”. Esta “descida” infinita dos nomes é a história.²⁰

O fato de pertencer à história implica que, para Benjamin, a linguagem faz, também, referência à sua forma *escrita*, não como consciência sua de ser instrumento para obter efeitos morais e políticos como ele mesmo alertara em seu texto de 1916, mas pela razão de conhecimento de sua própria força criadora. Por considerar a linguagem em uma dimensão caracterizada por ele como mágica, essa dimensão da *concretude* da palavra certamente faz referência a uma noção essencialista da própria linguagem, ou seja, afirmação do *ser essencial* da escrita e da linguagem mesmas.

¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 55-56.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. “*Langue et Histoire, Catégories historiques et Catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin*”, em *Walter Benjamin et Paris*, po. cit, p. 973 e ss. *apud* Gagnebin, p. 20.

Porém, percebe-se que a contraposição desta dimensão entre linguagem como instrumento de comunicação de conteúdos e linguagem como essência se estabelece em uma oposição-ligação que remete à consideração por parte de W. Benjamin entre significação e morte, a saber, um impulso melancólico, exposta mais claramente em seu livro sobre o barroco. Alia-se a isso ainda a perspectiva messiânica, o desejo de afirmação, que paira sobre a escrita deste autor, mediante a tentativa de fundamentação da essência da linguagem que esbarra em uma impossibilidade de conciliação das duas visões acerca da mesma, o que só nos leva a perceber um certo impulso niilista com relação à linguagem na obra benjaminiana.

Assim, a teoria da linguagem de Benjamin contém mais do que a asserção da instabilidade e mesmo a impotência da linguagem. Ela solicita, em sua equação entre significação e morte, uma atitude fundamentalmente niilista em relação à linguagem. O niilismo evidente no livro sobre o *Trauerspiel* está de fato implícito no ensaio de 1916.²¹

Não obstante a isto, em clara oposição à linguística e teorias semiológicas de sua época, o método da linguagem performativa benjaminiana fundamenta-se como base e princípio construtivo da imagem, (talvez esta perspectiva possa superar as aporias que orbitam sobre as duas concepções linguísticas aqui expostas) ou *imagem dialética*; conceito radical deste pensador que sintetiza em um plano imantado de significações as teorias da linguagem e a crítica da história universal fomentada pelo historicismo no intuito de estabelecer outra relação temporal, que aqui evidenciamos via análise pormenorizada da filosofia da linguagem no sentido de que a linguagem não simplesmente se estabelece como escopo da semiótica, mas, sim, que seu caráter essencial leva sempre em consideração os elementos fortuitos e fugazes que configuram e constituem as experiências de sentido imanentes às injunções da vida histórico-linguística enquanto tal.

Assim essas construções de *imagens linguísticas* que a teoria benjaminiana nos permite realizar, ocorrem na dimensão de rememoração do caráter expositivo da língua para despertar o potencial contido nela mesma numa construção consciente da escrita filosófica, função esta que o ato linguístico da *nomeação* é capaz, pois na *nomeação* as coisas são desvinculadas do contexto do destino uma vez que “[...] o nome é objeto de uma mimeses. De fato faz parte de sua natureza singular não se mostrar no que virá, e sim somente no ocorrido, o que quer dizer: no que foi vivido. O

²¹ M. Jennings, *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literature*, p. 111. Apud Lages, Susana Kampff, in: *Walter Benjamin: Tradução e Melancolia*, 2007, p. 149.

hábito de uma vida vivida: é isso o que o nome preserva e também preestabelece²².

Tomando como ponto de partida a interpretação do mito do *Gênesis* sobre a influência de autores do romantismo, principalmente Friedrich Schlegel, o ensaio de 1916, se não inaugura, revitaliza uma reflexão sobre o caráter metafísico de uma linguagem pura radicalmente expressiva e sua própria natureza constituinte e fundadora, tornando-a o *medium* da verdade²³. É necessário, portanto, com fins de um maior esclarecimento desta questão, uma explanação das afinidades do pensamento de W. Benjamin com o romantismo de Iena.

Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*. v. I Abhandlungen. R. Tiedmann e H. Schweppenhäuser (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Gesammelte Schriften*, v. II: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, 1974.
- _____. *Gesammelte Schriften*, v. III: *Kritiken und Rezensionen*, 1972.
- _____. *Gesammelte Schriften*, v. IV: *Kleine Prosa. Baudelaire Übertragungen*, 1972.
- _____. *Gesammelte Schriften*, v. V: *Das Passagens - Werk*, 1982.
- _____. *Gesammelte Schriften*, v. VI: *Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften*, 1985.
- _____. *Gesammelte Schriften*, v. VII: *Nachträge*, 1989.
- _____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. M. Seligmann-Silva (trad. pref. e notas). São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1983.
- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Sérgio Paulo Rouanet (trad., pref.). São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Obras escolhidas*, v. I, *Magia e técnica, arte e política*. Sérgio Paulo Rouanet (trad., pref.). São Paulo: Brasiliense, 1985
- _____. *Obras escolhidas*, v. II, *Rua de mão única*. R. R. Torres F. e J. C. M Barbosa (trad.). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Obras escolhidas*, v III, *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, J. C. M.

²² BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Q, 24], p. 952

²³ Márcio Seligmann-Silva em nota de rodapé à sua obra *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin: romantismo e crítica literária, FAPESP. Iluminuras; nos esclarece em decididas palavras o imbricamento radical entre o pensamento benjaminiano e o romântico: “Se para os românticos não podemos pensar sem a linguagem - “Um pensamento é necessariamente lingual, afirmou Novalis, para Benjamin isso não e deu de forma diferente: Não existe um universo de pensamentos que não seja um universo de linguagem e só vemos no mundo o que está pressuposto pela linguagem.” Não há separação possível entre o mundo e a linguagem-mas, (...) paradoxalmente, tampouco existe uma coincidência entre ambos.” p. 17.

_____. *Diário de Moscou*. H. Herbol (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Passagens*. Willie Bolle, Olgária Chain Féres Matos (org.). Irene Aron, Cleonice Paes Barreto Mourão. (trad.) Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves (trad.). Jeanne Marie-Gagnebin (org.). São Paulo: Duas cidades; Ed. 34. 2011. Coleção espírito crítico.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Quando a teoria reencontra o campo visual: Passagens de Walter Benjamin*. Concinnitas ano 8, volume 2, número 11, dezembro 2007. Instituto de Arte, UERJ. p. 103-114. <http://www.concinnitas.uerj.br/pdfs/rev11pdf/seligmann-silva.pdf>. Concinnitas (UERJ).

_____. *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Literária*. São Paulo. Ed. Iluminuras.

_____. *Catástrofe e Representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000.

ERIC WEIL

EDUCAÇÃO E PENSAMENTO POLÍTICO EM ERIC WEIL

Marcela da Silva Uchôa¹

Resumo: Este artigo terá como foco a educação, bem como sua relação com a instrução na sociedade moderna, sendo esta relação um dos instrumentos fundamentais para efetivação de uma ação razoável; o que mostra o sentido radicalmente ético da filosofia no pensamento de Weil. O pensamento do filósofo reflete a questão da educação sob o aspecto da moralidade. A moral formal kantiana serve de fundamento para a reflexão weiliana sobre a ação educativa razoável. Segundo Weil, o papel histórico do educador é levar o indivíduo a discernir sobre a razão no mundo, visto que o objetivo da educação é oferecer ao indivíduo violento um modo de agir virtuoso com os outros membros da comunidade. Daí decorrem as diferenças entre *educação e instrução*. A valorização excessiva da instrução, da procura por qualificação e da formação de mão-de-obra para o sistema capitalista esconde o que deveria ser o verdadeiro sentido da educação, a saber: educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (natural), uma educação que se opõe a ser escravo das paixões e se realiza por meio delas.

Introdução

O artigo tem por objeto a explicitação dos conceitos de educação e instrução na filosofia política de Éric Weil, tomando como referências principais, as obras: *Filosofia Política*, *Philosophie Morale*, a introdução do livro *Logique de La Philoshophie* e o artigo *A Educação Enquanto Problema do Nosso Tempo*. É preciso reconhecer que à primeira vista a questão da educação não ocupa um espaço primordial na obra de Weil; visto que, ela não se encontra na lista das categorias da Lógica da filosofia, sua obra principal. Porém, a educação é, por outro lado, objeto de amplo estudo na *Filosofia Política*, de maneira especial, na primeira parte consagrada a moral. O autor nos oferece, ainda, a oportunidade de distinguir entre instrução (o que comumente conhecemos como ensino) e educação. Conceitos estes que tendem a ser hoje dramaticamente confundidos. Por trás desta questão está uma discussão sobre a própria visão de mundo. A crítica de Weil à supervalorização da instrução evidencia uma crítica a uma visão mecanicista do mundo, ao esgotamento do sentido da razão no seu sentido instrumental (problema gnosiológico).

¹ Bolsista CAPES 2012.01. E-mail: marcela.s.u@hotmail.com PPG Filosofia UFC.

A Modernidade submeteu todas às outras perspectivas do agir e do pensar humanos às exigências científicas e técnicas, o que gerou uma visão unilateral de conhecimento (reduzindo outros saberes – inclusive o moral – a subconhecimentos).

Partindo da definição filosófica tradicional de que o homem é um animal dotado de razão e de linguagem, Weil medita sobre a *Filosofia e a violência*, quase configura como uma das três partes componentes da Introdução à *Logique de la philosophie*. As outras duas são, *Reflexão sobre a filosofia* e *Reflexão da filosofia*. Weil reformula, no entanto, este conceito, afirmando que tal definição deve ser ampliada, de tal modo que se apresente como significando o ponto de vista da *realização*, e não da mera descrição de um fato para sempre dado.

Ele define o homem, então, não por aquilo que ele é, mas pelo que deve ser, ou seja, por aquilo que ele ainda não é. Neste sentido, a definição de homem aponta para a dimensão moral e política de sua constituição, mostrando que os homens não dispõem de razão e de linguagem razoável, mas devem dispor delas para serem plenamente homens.

A Instrução e a Sociedade Moderna

Ao debater o problema educação e instrução, Eric Weil evidencia uma questão intensamente discutida e evidente, porém pouco posta em prática e pensada no que tange a forma como se relacionam. A instrução pode contribuir para que haja uma educação, mas por outro lado:

[...] ela é o meio mais fácil, mais direto, para que o indivíduo aprenda quão pouco valem suas paixões, seus desejos, suas preferências, quando se trata do que é e do que é verdadeiro: uma data histórica é o que é, a solução de uma equação é correta ou não é, uma tradução é correta ou elegante, ou não é².

Entretanto, foi este o ideal que agradou grande parte da sociedade contemporânea, o que podemos ver no decorrer do início desse terceiro milênio foi um grande esforço para que todos tivessem acesso à instrução; porém pouco esforço foi empenhado para que todos os homens fossem educados. Os conhecimentos que a instrução oferece são indispensáveis para quem quer participar do trabalho em sociedade. A única exigência é aprender o método e essa aptidão torna o homem instruído, “só homens instruídos seriam trabalhadores competentes [...] A instrução era o meio, o progresso e o fim”³. É evidente que o homem sempre se educa através de qualquer estudo

² WEIL, Eric. *Filosofia Política*, p. 64.

³ WEIL, Eric. *A educação enquanto problema do nosso tempo*, p. 58.

chegando a discernir o verdadeiro do falso. E é nessa linha de pensamento que emerge a ideia original de Weil:

[...] uma opinião tão injusta quanto sem fundamento consiste em supor que os homens são aptos só para serem adestrados a determinadas funções [...] mas, não para desempenhar ora uma função, ora outra, sem perder sua identidade⁴.

É este o modelo de todos os ambientes educacionais vigentes no nosso atual modelo de sistema capitalista, frutos de uma sociedade industrial e racional. Assim, a instrução é guiada a partir de uma razão calculadora onde, segundo Weil, “as instituições políticas existem para fazer com que os homens ajam segundo a moral, não para ocuparem-se da consciência moral.”⁵ É importante salientar que essa moral exigida pelas instituições políticas não se trata de uma moral da razão pura, mas sim de uma razão calculadora, uma racionalidade calculista, materialista e mecanicista em vista do progresso material e técnico.

Ao refletir sobre as características da sociedade moderna, Weil constata que a sociedade moderna é calculista: toda decisão, toda transformação dos processos de trabalho, deve ser justificada demonstrando que o domínio do homem sobre a matéria é reforçado. A sociedade moderna é materialista porque em suas decisões só os fatores materiais são levados em consideração. Ela é mecanicista porque todo problema deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização.

Um número significativo de cidadãos despreocupa-se com a ação política, contrariando a máxima weiliana segundo a qual todo cidadão é considerado um “governante em potencial”. Não tendo o cidadão uma participação ativa sobre os governantes, não haverá possibilidade para um revezamento que garanta aos cidadãos a certeza de serem sucessivamente governantes e governados.

É através dessas condições que emerge a questão do tipo de educação que deve ser levada adiante. Trata-se de dizer que a educação, no modo de pensar de Weil, não poderá consistir simplesmente numa instrução que faça do indivíduo um cidadão passivo; vale dizer, um cidadão que não tem conhecimento de seus direitos e deveres para com o estado moderno.

Para o autor, além da instrução, o cidadão deve receber uma educação que o leve à posição de “governante potencial”. A instrução nos conduziu a uma liberdade do fazer onde a violência tornou-se o retrato do sentimento geral de insatisfação e do aborrecimento nato da satisfação do interesse satisfeito, o que acarreta a violência como único e verdadeiro passatempo;

⁴ WEIL, Eric. *Filosofia Política*, p. 64.

⁵ Idem, p. 35.

mesmo nas sociedades mais avançadas do nosso tempo, ela (a violência) emerge como um mal crescente que se revolta contra o próprio sujeito. Violência essa que faz do homem um escravo de si, o ser humano sofre de si mesmo. Dessa forma, falta algo que esteja para além da instrução: a educação.

A Educação e o Estado

O Estado não é um órgão; mas a organização de uma comunidade enquanto tal. É nele que as discussões, conflitos de interesses são levados a exprimirem-se em linguagem racional e razoável, ou pelo menos pretendendo ser tal.

O Estado é o plano da decisão racional e razoável, embora um determinado Estado possa tomar más decisões, ou ser incapaz de tomá-las. Muitos Estados, e provavelmente todo o Estado em certos momentos, transformaram-se em instrumento de opressão⁶.

O Estado moderno é governado por pessoas que tem interesses particulares, entretanto se o Estado estiver somente a serviço desses interesses permitindo que certos grupos da população dominem os outros, conseqüentemente, a educação do cidadão será sempre um engano propositado. O Estado de direito, é capaz, na perspectiva de Eric Weil, através da democracia, de pôr fim a violência que ameaça internamente e externamente. No entanto para que isso seja possível, supõe-se uma educação do cidadão.

Weil entende que o Estado, através da educação, tem a tarefa de humanizar por suas leis os homens, para que possam recusar o que é violento e contraditório. Esse fato supõe, então, que o Estado forme cidadãos ativos.

Ao situar-se no plano da moral, o modo de pensar weiliano revela que a moral emerge como o ponto de partida da compreensão da ação educativa razoável.

O princípio de universalidade das máximas morais acontece pela “decisão da vontade livre à liberdade da vontade, a autodeterminação do indivíduo e o respeito da humanidade nele como em todos os outros”. É a partir desse princípio que se dá a ação política no pensamento weiliano.

Entretanto, faz-se necessário afirmar, ao mesmo tempo, que a moral formal, como ponto de partida, deverá ser superada por uma moral concreta. Assim, torna-se necessário dizer que ultrapassar o plano do formal e atingir o plano do concreto é a meta da ação educativa weiliana.

Dessa forma, a educação deve inserir no indivíduo o objetivo de fazer com que tenha um papel social que vise seu reconhecimento e satisfação

⁶ WEIL, Eric. *Filosofia Política*, p. 175.

consigo mesmo e com os outros, um agir razoável na história. Por isso, a ação educativa só pode ser posta pelo indivíduo que se instalou no domínio da moral; posto que não existe educação separada da moral. A tarefa fundamental do homem moral é realizar o contentamento, isto é, a busca do bem, tarefa ao mesmo tempo moral e política. E tal objetivo se dá porque o homem pretende encontrar o sentido da liberdade. A liberdade e a razão do indivíduo se encontram nele mesmo.

Na análise sobre a categoria da consciência, necessária à perspectiva de sua *Filosofia Política*, Weil considera que o fundamento do bem se encontra no mal. Sendo o homem situado (não escapa da civilização em que está inserido) ele negará o mal, mas para tirar dele o bem. Para a análise moral, não há eliminação do mal, mas apenas sua negação.

O indivíduo situado tem como papel compreender a sociedade e transcendê-la, isto é, instaurar uma situação digna de seus anseios. Daí porque a lei que rege o mecanismo social deve ser melhorada, quando for contraditória. O direito positivo (legal) pode ser justo e injusto. Se prevalecer o lado injusto, só há duas saídas para o homem: melhorar via discurso, ou sacrificar sua existência humana. Mas a ação humana, numa tal sociedade, tem que ter em vista a sua libertação, o que exige que as leis positivas não contradigam a moral e, ao mesmo tempo, estas leis positivas devem estar submetidas à reflexão, isto é, aos limites das leis naturais. A moral dá origem à concepção de um direito universal, de um direito natural.

O conteúdo da reflexão sobre o direito natural emerge através da comunidade viva, isto é, pela comunidade em sua existência histórica. Assim, em Weil, compreende-se o direito natural como autorreflexivo, porque se fundamenta na comunidade (reflexão do direito enquanto fundamentado na comunidade). A reflexão aqui acontece na própria moral vivida e subsiste no seu interior. A moral é autônoma, ao mesmo tempo contingente e transcendente, mas sem perder o sentido histórico.

Em Weil, o homem moral (filósofo educador) tem como tarefa principal educar os homens para a lei universal. O objetivo é combater o mal (paixões, interesses particulares, violência do homem natural) e garantir o bem. A moral, neste sentido, é dialética, já que se apoia na sua negatividade. A situação de violência natural do homem exige sua libertação para poder se beneficiar das vantagens da lei universal, e isso supõe a educação do homem. Tal educação tem como objetivo a busca de uma atitude correta em relação aos outros na sociedade; não visa a virtude (como era no período pós-antigo da tradição ocidental), mas sim uma atitude de relação com os outros na sociedade. A educação pretende, então, controlar a violência (estado natural). Estando fundada na moral histórica se caracteriza por levar os homens a agir e decidir razoavelmente com consciência pelo universal (educação em função do social); a educação individual está em função do social; ela é o meio pelo

qual podemos dizer que o indivíduo não é pura violência. Trata-se de um paradoxo: a violência existe em contraposição à razão, mas a educação educa a violência, tornando-a razoável.

Para Weil a filosofia começa com uma escolha, a vontade de compreender e justificar a própria vida racionalmente. Dessa escolha se destaca uma outra possibilidade, que se ignora como possibilidade; “a existência daquele que vive e que fala sem procurar justificar para si mesmo, e para os outros, seu modo de viver”.

Neste ponto chegamos à ampliação do conceito de razão, sendo esta entendida como razoabilidade, ou seja, como discurso coerente. O homem não é nunca pra razão, ele nunca será mais que razoável. Assim, a razão se encerra dentre as possibilidades para o homem, não se constituindo um, para sempre, mas surgindo como uma das saídas da violência. Neste sentido o problema da escolha é posto como escolha razoável, pois a definição do homem por aquilo que ele deve ser, o seu desejo último, revela que o que se busca é o contentamento, ou o mesmo, o fim do descontentamento.

A origem do discurso e da filosofia está no desejo e na negatividade primitiva, e estes não se inscrevem no reino das necessidades, mas das possibilidades.

A razão e a linguagem são, então, uma possibilidade para o homem e para a filosofia que busca ensinar o homem a usar razoavelmente a razão. Para Weil a filosofia começa com uma escolha, a vontade de compreender e justificar a própria vida racionalmente.

Dessa escolha se destaca uma outra possibilidade, que se ignora como possibilidade; “a existência daquele que vive e que fala sem procurar justificar para si mesmo, e para os outros, seu modo de viver”.

Em suma, cabe afirmar que o Estado, no fundo, sabe perfeitamente que uma instrução fechada em si mesma não tem condição de formar homens livres no contentamento; mas percebe que precisa da mesma aliada à educação, ou seja, a técnica precisa está aliada a moral para que a educação possa ser efetivada de forma concreta, pois somente uma educação que se faz de forma razoável é capaz de mostrar ao homem a capacidade que todo ser humano tem de não experimentar a violência sob o aspecto de toda negação do sentido humano.

Após esta breve exposição sobre a concepção de Weil, podemos perceber que o diálogo entre educação e instrução, bem como a compreensão de suas diferenças e suas relações em conjunto na sociedade, leva-nos a uma educação para a prática da liberdade razoável, que não consiste numa instrução técnica que leve o cidadão a ser somente passivo, governado; mas, a uma verdadeira educação que vem fornecer ao ser humano o seu *status* de cidadão, consciente de seus direitos e deveres perante a si mesmo e a sociedade.

União entre Educação e Instrução

Na atualidade vivemos uma situação de profunda crise no que tange à educação do cidadão para prática da liberdade razoável. Ao iniciar seu novo milênio solidificado por transformações tecnológicas e ideológicas, acha-se em uma crise de consciência, marcada por uma perda de sentido não só existencial, mas do que é comunitário. Para que tenhamos uma nova comunidade, faz-se necessário um novo indivíduo que venha a se constituir através da relação da moral com a educação.

Como mostra Weil, se o ideal oitocentista da instrução como forma de assegurar a difusão universal dos saberes fundamentais continua a ser uma tarefa incontornável na construção do progresso intelectual, científico e técnico, necessário a satisfação das necessidades materiais que caracterizam as nossas sociedades modernas, a educação mantém o seu lugar diferenciado enquanto tentativa, mais negativa do que positiva, de permitir que cada um encontre um sentido para sua vida.

Uma educação que não seria positiva, mas negativa, que não mostraria onde reside o sentido, mas onde ele não pode estar. Uma educação que obrigaria cada um a admitir a sua perplexidade, o seu tédio, o seu desespero – Não a confessá-los publicamente a uma autoridade ou a um especialista, mas a confessar a si mesmo que está a procura de qualquer coisa que não tem e que deseja mais do que tudo no mundo⁷.

Tal afirmativa não significa, porém, que ao contrário da valorização excessiva do conceito de educação a que assistimos hoje, valorização essa sempre feita em vista da instrução (ensino), possa-se sequer pensar que a educação a recobre inteiramente, ou é possível sem ela. Nas palavras de Weil: “Nada nas páginas precedentes deveria permitir pensar que a instrução é destituída de valor e que a educação é possível sem ela”.⁸

A questão é que, sendo ganha a batalha contra a supervalorização da instrução, é que o problema de uma educação para liberdade pode ser posto num primeiro plano. O ensino (ou instrução nas palavras de Weil) não é condição suficiente da formação dos humanos, mas se mostra de maneira incontornável como a sua condição necessária.

Definir o ser humano por aquilo que ele *deve* ser significa, em última análise, defini-lo por aquilo que ele ainda não é. Positivamente falando, essa definição afirma apenas que o ser humano é perfectível. Considerada negativamente, ela destaca aquele traço essencial do ser humano para o qual

⁷ WEIL, Eric. *A educação enquanto problema do nosso tempo*, p. 67.

⁸ *Ibidem*, p. 67-68.

Hegel, mais do que outros filósofos, chamou a atenção, a saber, a *negatividade*. O homem é um *animal*, mas não é um animal *como* os outros porque, além das *necessidades*, ele tem *desejos*, isto é, necessidades que ele mesmo formou e que não lhe foram dadas pela natureza. É essa negatividade que impulsiona o agir humano para satisfazer não só as necessidades, mas também os desejos.

Referências Bibliográficas

Weil, Eric. *Filosofia Política*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
 _____. *Logique de La Philosophie*. Paris: Vrin, 1996.
 _____. *Philosophie Morale* . Paris: Vrin, 1992.
 _____. *A Educação Enquanto Problema do Nosso Tempo*. Lisboa: Relógio d’agua editores, 2000.
 _____. *Essais sur la Nature, l’histoire et la Politique*. Lille: Septentrion Presses Universitaires, 1999.
 _____. *Essais sur la Philoshopie, la Democratie et l’education – Cahiers Éric Weil*. Lille III: Université Charles-de-Gaulle, 1993.

HANNAH ARENDT

TOTALITARISMO E O TERROR COMO LEI: ACERCA DA ANÁLISE DE HANNAH ARENDT

Cícero Samuel Dias Silva¹

1. Introdução

O confronto com os acontecimentos históricos que marcaram o século XX levou Hannah Arendt a refletir e buscar o sentido da “coisa política”, frente aos atrozes acontecimentos e consequências da dominação totalitária. O conceito de totalitarismo dormita, portanto, na base de toda sua reflexão política. Usado, sobretudo, para abarcar a nova amalgama dos acontecimentos políticos que delinea a contemporaneidade.

Partimos, assim, da compreensão de que é própria natureza de princípio do totalitarismo que impossibilita um paralelo histórico aceitável ou o enquadramento de determinada forma de dominação dentro das categorias de governos nos legadas pela tradição. Do ponto vista de uma visão preliminar, seríamos levados à comparação do totalitarismo à tirania, ou ao despotismo, comparação que solapa, à medida que diferente destes, não é o aspecto da ilegalidade, ou da subversão das leis de dado corpo político ao desejo de um único homem que pode constituir o mote inicial e mantedor do totalitarismo. Papel desempenhado pelo terror, empregado não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como “instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes”². Nesse sentido, o totalitarismo diferente das outras formas de dominação não se limita a abolir a liberdade pública, mas visa adentrar no âmbito da vida privada, abolindo a espontaneidade em si mesma, através de mecanismos ideologizantes e propagandísticos capazes de forjar uma nova ótica de realidade.

O terror empregado pelo totalitarismo diferencia-se das demais formas de terror, empregadas ao longo da história política da humanidade, por seu próprio mote de aparição, uma vez que “o terror genuinamente totalitário aparece apenas quando o regime não tem mais inimigos a prender e torturar até a morte, e quando as várias classes de suspeitos foram eliminadas e não podem mais ficar sob ‘prisão preventiva’”³. Desta forma, o terror dos regimes

¹ Bolsista CAPES 2012.01. E-mail: sammueldias@hotmail.com Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 26.

³ ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Konh. – São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008, p. 321.

totalitários desenvolve-se de maneira inversamente proporcional à oposição política, cresce à medida que mínguam os opositores do regime, sendo aplicado não só a “culpados” e “transgressores”, mas também a indivíduos completamente inocentes.

O terror passa, portanto, a ser aplicado não como instrumento para um fim, mas como método permanentemente acionado, o que implica dizer que mesmo após a liquidação da oposição política os regimes totalitários não abandonam os atos de intimidação, convertendo o terror inicial em lei. Assim, “o terror totalitário concede às leis decretadas pelo regime totalitário a mesma atenção concedida às vigentes antes da tomada do poder”⁴, o que reafirma a legalidade do terror, pensado como a própria essência dessa forma de “governo”, já que se encontra imbricado à sua ideologia.

2. Terror como lei: o fim dos direitos do homem e o surgimento do humano supérfluo

É sobre uma dupla face terrorista-ideológica que o regime totalitário desnuda a vida dos “inimigos” do regime, uma vez que, o aparato ideológico dos regimes totalitários demonstra a necessidade e legitimidade do emprego da violência, ao passo, que o terror cria o espaço favorável ao emprego de tais práticas, acabando por reduzir a vida humana ao supérfluo, cuja eliminação se julga necessária – cenário que se reifica na figura do campo de concentração.

Sendo assim, o “terror” do totalitarismo traz em seu bojo a própria despolitização do espaço político, pois, acaba por subjugar o campo de ação e liberdade. Para pensarmos com André Duarte, “o terror ‘é a realização da lei do movimento’ na medida em que age como catalisador do suposto movimento histórico ou natural, eliminando de seu trajeto aqueles que seriam, de qualquer modo, necessariamente eliminados”⁵. Se recobramos o fato que o terror constitui a realização da lei do movimento, cujo objetivo primordial é tornar possível uma propagação “livre” às forças da Natureza ou da História, isto é, que essas possam seguir seu curso livremente por toda humanidade sem o estorvo de uma ação humana espontânea. Entenderemos que o feixe de ações que compõe os campos de concentração, e que compõe o temário de toda investida do totalitarismo, não se apresenta como “ilegal”. Posto que o terror visa “estabilizar” a conduta humana para abrir espaço às forças da natureza e da História, apontando, através deste movimento, não só os inimigos do regime, mas os próprios “inimigos da humanidade”, para os quais o terror se desencadeia. E diante disto nenhuma ação livre, seja de simpatia

⁴ Idem, p. 323

⁵ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 66.

ou oposição, pode interferir no processo de eliminação dos “inimigos objetivos” seja da História ou da natureza, da classe ou da raça.

Tradicionalmente a legalidade de determinado corpo político impõe limites aos atos de seus cidadãos, podendo a partir destes princípios orientadores da ação promulgar leis, cuja obediência ou seu contrário promulgam juízos de culpados ou inocentes. Sob o terror ideologizante do totalitarismo, Arendt visualiza o esvaziamento de critérios como culpa e inocência, e já não se pode aplicar os mesmos princípios que ora determinavam tais critérios, pois quando o terror se torna a lei.

‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às raças inferiores, quanto a quem é ‘indigno de viver’, quanto à ‘classes agonizantes e povos decadentes’. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior.⁶

Neste sentido, todos comungam de uma mesma “inocência” diante da lei, porque a própria lei parece não mais pertencer à esfera do humano, e nem mesmo se aplicam leis, mas antes se “executam sentenças já pronunciadas por um tribunal superior”, isto é, executa-se o movimento segundo uma “lei” inerente as leis históricas e naturais.

Compreender o terror como execução da lei de um movimento, cujo fim é a fabricação de um novo modelo de humanidade, e que, portanto, não visa o bem-estar dos homens nem o interesse particular de algum homem, leva-nos a reconhecer que este se torna a legalidade “quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a natureza ou a História”⁷. À medida que se encontra ligada a uma “força sobre-humana”, que, portanto, possui seu próprio começo e fim, tal “lei” pode eliminar o indivíduo pelo bem da espécie, justificando a eliminação das “partes” em benéfico do “todo”. Diante disto o homem é desnudado de suas diferenciações, posto que quem dita sua conduta é uma lei alheia a seu estado, sua política e a ele próprio.

Os regimes totalitários assentam-se, portanto, na biologização do homem, na descartabilidade de indivíduos reduzidos a condição animalésca do humano. Tal cenário denuncia certa atualização do “mal radical”, que em seu atualizar-se desenha o assassinato moral, jurídico e físico empreendido contra indivíduos “indesejáveis” que já não encontram no mundo uma morada⁸. Prefigura-se assim, um dos mais caros elementos da análise

⁶ ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 517

⁷ *Ibidem.*

⁸ O recurso à categoria do mal em Hannah Arendt encontra-se cotejada ao longo de toda sua

arendtiana do totalitarismo, a saber, o colapso da ideia de direitos humanos diante de homens considerados indesejáveis e supérfluos dentro da estrutura estatal. Isto é, diante estados que se negaram a conceder-lhes direitos de cidadania, negando-lhes, assim, o próprio “direito a ter direito”.

Segundo este traço de análise, Arendt irá criticar a concepção de direitos humanos fundamentada no jusnaturalismo, crítica que se apresenta em *o declínio do Estado-nação e fim dos direitos do homem*. Último capítulo da segunda parte de *Origens do totalitarismo*, dedicada à análise do Imperialismo. Arendt visualiza no jusnaturalismo o limite da perspectiva ética tradicional, que ao fundamentar-se num aparato conceitual universalmente abstrato e contemplativo, desenha o “bem” e a humanidade sob uma efigie metafísica e infinitista, na qual o homem se apresenta como uma ideia eterna e imutável, que não se encontra em parte alguma.

Na contramão desta ideia de bem e humanidade, Arendt concebe a categoria da ação como fundadora do espaço político e comunitário. Colocando o homem como agente frente à biologização – própria dos regimes totalitários – a filósofa irá conceber o “direito a ter direitos” como algo atrelado à condição humana da ação e do discurso e não como “direitos humanos concebidos” no campo teórico, onde o termo direito ultrapassa a concepção de *lex* (norma) remontando ao *jus* romano.

2.1. Apátridas e refugiados: o fim dos direitos do homem

Marco decisivo na História, a declaração dos direitos do homem – resultado direto do século das luzes – promoveu uma reviravolta na unidade “fonte” da lei, que passou a pautar-se no Homem e não em Deus ou nos

reflexão, elencada desde sua primeira obra, *Origens do totalitarismo* (1951) a seu último escrito, *A vida do espírito* (1971). Arendt assume como ponto de partida a reflexão kantiana acerca do mal radical, que havia reconhecido que o mal pode mesmo ter origem nas próprias faculdades racionais do homem, que o fazem livre. Negando uma dimensão ontológica ao mal, que já não se atrela a uma “natureza pecaminosa” do homem. Aos modos de Kant, o mal se desenha por uma rejeição consciente do bem, e deve ser pensado diante do uso dos homens como simples meio e não como fim em si mesmo. Reconhecendo o valor das considerações kantianas e atribuindo-lhes a consciência político-histórica de seu tempo Arendt associa o “mal radical” ao totalitarismo, e, sobretudo aos campos de concentração, como instituição emblema dos regimes totalitários. No entanto, Arendt reconhece diante da perplexidade trazida pelos feitos totalitários que a categoria do “mal radical”, tal qual a pensara Kant, já não se aplicava às ações dos executores dos campos de concentração, desenvolvendo a partir daí a concepção de “mal banal”, cuja principal característica é a ausência do pensamento, e a incapacidade de julgar. Assim, o praticante do mal banal submete sua capacidade de emitir juízos a uma lógica externa, perdendo, portanto, o senso de responsabilidade. O tema encontra sua melhor articulação em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1962). Por ora, gostaríamos, tão somente, de salientar que a reflexão arendtiana em torno do mal não se determina por uma abordagem moral ou teológico-religiosa, é antes circunscrita em uma abordagem ético-política, pensada frente ao absurdo das instituições totalitárias.

costumes históricos, que haviam ao longo dos séculos concedido privilégios a classes ou camadas das sociedades e nações. A pessoa humana passa, portanto, a constituir o “valor-fonte” da organização e da vida em sociedade, que encontra sua tradução jurídica na expressão: *direitos humanos*. Positivada, a partir do século XVIII, em declarações constitucionais.

O Homem, colocado como origem e objetivo de tais direitos, “surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo”⁹. Hannah Arendt reconhece nesta imbricada relação entre a soberania do povo e os direitos humanos, a problemática circunscrição deste último no primeiro. Pois, “a soberania do povo (...) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos ‘inalienáveis’ do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito”¹⁰. Tais direitos apresentam-se como direitos inalienáveis e independentes, à medida que se torna desnecessária a evocação de uma autoridade ou lei que viesse garanti-los e mantê-los – uma vez, que se pressupunha serem todas as leis baseadas nestes. A problemática se apresenta ao passo que as questões referentes aos direitos humanos passam a ser associadas “à questão da soberania nacional”, como se somente através da soberania emancipada do povo, tais direitos pudessem ser assegurados.

As implicações e conseqüências da convergência entre direitos do Homem e direito dos povos, só ganha às devidas proporções quando se rompe a lógica da normalidade imposta pelo estado-nação, isto é, quando o surgimento de centenas de milhares de apátridas e refugiados colocou em questão aquilo que se julgava ser o padrão normal do arranjo societário mundial: a distribuição dos indivíduos humanos entre os estados nacionais a que pertenciam. O surgimento destes “expulsos da trindade Povo-Estado-Território”¹¹ assinalou o cenário do primeiro pós-guerra, na iminente emergência do totalitarismo.

Arendt compreende, dessa forma, que a perda da pátria, da cidadania ou no caso dos refugiados, que por questões diversas se viam assim em igual situação dos apátridas – pois já não podiam contar com a proteção de um governo ou corpo político a que pertencessem – representa a gradual perda dos benefícios da legalidade, não podendo recorrer nem mesmo aos *direitos humanos*, o que representa uma contradição interna a própria concepção do termo, pois, “o direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como ‘inalienáveis’ por que se supunha serem independentes de todos os governos;

⁹ Ibidem, p. 324.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, p. 315

mas sucedia-se que, no momento em que seres humanos deixavam ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los”¹². Esses indivíduos por não encontrarem um lugar no mundo, no qual possam realizar-se enquanto sujeitos dotados de palavra e ação, situaram-se à margem de toda sociedade politicamente organizada do século XX. Tornaram-se, portanto o marginal, o supérfluo, aquilo que sobra a todas as fronteiras da sociedade e do Estado.

A perda da proteção do governo equivale à perda de um lar no mundo, muito embora tal evento não constitua fato inédito na história, haja vista que imigrações forçadas de indivíduos ou mesmo povos inteiros se repetem ao longo de relatos históricos. O ineditismo trazido pela situação dos apátridas e refugiados se dá na impossibilidade de se encontrar um novo lar. Assim, a proclamação dos direitos do Homem, espólio das revoluções americana e francesa ganham, na análise arendtiana, para além de seu *status* de fundamento para as sociedades civilizadas, um viés político.

A privação de um “lugar no mundo”, que torne possível o discurso e a ação, figura como o estado inicial de perda de toda concepção de Direitos humanos, entenda-se, pois, que a privação dos direitos humanos não se limita a privação da liberdade do indivíduo, mas a perda do direito de ação, não do direito de pensar, mas do direito de emitir juízos, de opinar. Deste modo o que se ceifa é o “direito a ter direitos”, e “isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões”¹³. Deste modo, não resta aos apátridas e refugiados nada mais que a abstrata nudez de ser unicamente humano. Mesmo o escravo, que por sua condição é privado de liberdade ainda desempenham e possuem um lugar na sociedade, ainda que distinto do homem livre, ao passo, que os indivíduos supérfluos, gerados à sombra da ruptura totalitária nada mais possuem que sua condição animalesca.

Hannah Arendt compreende, assim, que a declaração dos direitos humanos entra em conflito no justo momento que os indivíduos perdem seu *status* político, pois, os direitos humanos como inalienáveis, deveriam garantir a esses, os direitos previstos por aquela concepção mais generalista de Direitos, o que na prática ocorre oposto. Em outras palavras, a concepção de *Direitos humanos* se esvai de sentido real e tangível, à medida que o homem não possui nada mais que a qualidade de ser homem. A igualdade entre os homens resulta, portanto, não de algo naturalmente dado a cada sujeito, mas da organização humana – expressamente política – orientada pela ideia de justiça.

A partir do momento que se opera a quebra da igualdade de todos diante da lei, o próprio estado nacional entra em decadência, sob o caos

¹² Ibidem, p. 325.

¹³ Ibidem.

político, econômico e social trazido pela Primeira Guerra Mundial, e pela condição dos apátridas e refugiados que passaram, por sua condição, a povoar os campos de internação e posteriormente os campos de concentração e extermínio. Deste modo, “Arendt, elaborou sua concepção da artificialidade do direito e da política em face da redução do homem, nos campos de concentração dos regimes totalitários, à condição natural de simples membro da comunidade humana, com seus atributos e distinções naturais”¹⁴. Tal “redução do homem” consolida o desejo totalitário de minguar o espaço da ação, isto é, o próprio lugar da política no mundo.

O terror totalitário pressiona, assim, os homens, uns contra os outros destruindo o espaço entre eles, moldando-os dentro de um verdadeiro “cinturão de ferro”, que destrói a pluralidade e espontaneidade humana, e “faz de todos, aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza”. Portanto, o terror total “a essência do regime totalitário”¹⁵ é compreendido como liberação e aceleração do curso natural ou da história, o que implica dizer que o terror, pensado dentro da ideologização totalitária, é compreendido, tão somente, como catalisador da execução das sentenças de morte já promulgadas pela natureza – às raças inferiores – ou pela história – às classes agonizantes. De tal modo, os campos de concentração e extermínio se apresentam como o emblema do ideário totalitário¹⁶, à medida que representam aplicação da ideia subjacente de que o extermínio dos “inimigos do regime”, não representa uma ilegalidade, mas sim aceleração de um processo que já fora determinado natural e historicamente.

3. Conclusão

O deslocamento dos direitos humanos do âmbito jurídico à análise política em Hannah Arendt deve ser pensado diante do seu esforço de compreensão da crise contemporânea da política. Neste sentido, a reinterpretação de tal categoria se impõe diante desafios imputados pelo “fenômeno totalitário”, cuja originalidade colocou em xeque os parâmetros de análise legados pela tradição, e compõe a teia mosaica da teoria arendtiana

¹⁴ DUARTE, André. Op. cit. p. 47.

¹⁵ ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 518.

¹⁶ À importância destas instituições dentro do arranjo totalitário podemos afirmar que constituem a formulação máxima e o emblema maior do totalitarismo. Posto que os campos de concentração condensam em si todo o temário da investida totalitária, não só porque potencializam e positivam a nova ótica de realidade imposta por este à textura social, mas sim porque é somente com consumação dos campos que o “objetivo” de um domínio total – que implica a completa eliminação da espontaneidade, pluralidade e diferenciação humana – pode se manifestar. No entanto dada as limitações do presente escrito nos privaremos de uma análise pormenorizada, nos restringindo aqui a menção de que sem campo de concentração não há totalitarismo. Cf. ARENDT, 1989, p. 491, Cf. AGUIAR, 2009, p. 210.

que busca, assim, reinterpretar o significado da ação humana e a própria dignidade da política.

É visível que o tema dos direitos humanos, tomados como categoria política, e sua ligação com o terror empreendido pelos regimes totalitários exige um esforço maior do que a simples anúnciação da problemática na qual se inscrevem. Entretanto, uma análise pormenorizada de tais elementos foge ao escopo do presente escrito, cujo objetivo é justamente contornar alguns dos principais conceitos da obra arendtiana, para que a partir de uma compreensão inicial possamos articular em que consiste o aspecto político, sua ligação com outros focos de análise e sua fundamentação na obra da autora. Esforço este de suma importância, uma vez serem esses elementos retomados, demarcados e redefinidos em momentos diversos dos escritos arendtianos. Exercício fundamental ao papel do interprete prevenindo-o de desvios de interpretação.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). Trad. de Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Konh. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. de Sônia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

_____. *Da revolução*. Trad. de Fernando Dídimo Vieira. 2ª ed. Brasília: Ática e UNB, 1990.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: Habermas: *Sociologia*. Trad. e org. de Bárbara B. Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-118.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1995.

LAFER, Celso. *Pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. 4. Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

OTFRIED HÖFFE

O ESTADO NACIONAL E A REPÚBLICA MUNDIAL DE HÖFFE

Ediane Soares Barbosa¹

Resumo: O presente artigo parte de uma breve exposição acerca da relação entre o Estado nacional e a conjuntura global atual, a fim de apontar os aspectos de uma crise que pode levar a uma nova concepção de Estado no âmbito da Filosofia Política. O objetivo é fundamentar a necessidade, apontada por Otfried Höffe, de se pensar uma organização de Estados que supere a noção de Estado Mundial, e que se caracterize por ser, ao mesmo tempo, heterogênea, democrática, federalista e subsidiária, ou seja, uma República Mundial.

Palavras-chave: Estado nacional, Estado mundial, Globalização, República Mundial.

Introdução

As Teorias do Estado, ao longo da história do conhecimento, trazem nas suas argumentações os mais diversos pontos de vista sobre temas que tratam desde a formação do Estado, enquanto conceito legítimo, passando pelo seu processo de consolidação e *complexificação*, chegando até os atuais debates sobre a possibilidade de se pensar uma organização dos Estados nacionais sob a forma de um Estado Mundial ou uma República Mundial.

Fala-se de uma relativa crise do modelo de Estado nacional, diante da internacionalização da economia e dos interesses sociopolíticos e culturais. De fato, não é difícil perceber como, no decorrer dos séculos, essa conceituação do Estado vem passando por muitas transformações, considerando as mudanças ocorridas tanto na forma da sociedade se organizar, como no modo de pensar essa organização, seja do ponto de vista político, econômico ou jurídico.

Hoje, está na “ordem do dia” da Filosofia e da Ciência Política a questão do Estado nacional diante da “nova ordem mundial” da “globalização”. Já não importa apenas identificar e debater os problemas existentes no interior do Estado, mais que isto, é importante aprofundar a questão do Estado nacional como sendo ele mesmo, em si, “um problema específico” próprio de um contexto maior do que a sua dimensão territorial, cultural e até mesmo política. O tema da globalização aparece neste processo como uma espécie de plano de fundo que hora serve para fundamentar os

¹ Bolsista CAPES 2012.02. E-mail: edianes@alu.ufc.br Mestranda do PPG Filosofia UFC.

debates em torno *do problema* (que é o próprio Estado nacional em crise) e noutra aparece como algo completamente externo à realidade de cada Estado.

É quase consenso entre os pesquisadores que, em se tratando de globalização, não se pode pensar em uma afirmação singular, *una* e bem delimitada, “pois muitos afirmam que já houve, ao longo da história da humanidade, diversas formas de globalização”, de modo que se deve falar de “globalizações”, assim mesmo no plural, ressaltando a complexidade que envolve a temática e as suas ramificações.²

Podemos encontrar uma importante referência para esta reflexão na obra *A Democracia no Mundo de Hoje* (no alemão *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*), do filósofo contemporâneo Otfried Höffe. Logo no início da obra ele aponta os *Desafios da nossa época*, destacando a complexidade da *globalização* ao afirmar que “a globalização é a mais nova palavra de ordem da filosofia política”, embora, o próprio Höffe em seguida defenda que:

Mesmo através de um diagnóstico realizado em três dimensões, a globalização não figura como o único signo da nossa época. Já por existir *contramovimentos* de considerável importância, ela não mais está apta a ser um conceito básico de validade exclusiva.³

Ele ainda afirma que:

Apesar de a humanidade desenvolver-se rumo a um destino global comum, esse destino se delinea, sob diversos prismas, de maneira regional, municipal e bem individual.⁴

Aqui, fica claro o caráter paradoxal das afirmações *pró-globalização*, se esta for encarada enquanto uma realidade efetiva e consolidada. De fato, não se pode negar a importância do que Höffe chama de *contramovimento*, diante do que comumente se entende por globalização. E ainda mais, podemos destacar como uma possível inversão ou ainda uma complementação a este *contramovimento* höffeano, a tendência natural que os seres humanos têm de se relacionar uns com os outros, amigável ou conflituosamente, defendida por Kant e, por estudiosos baseados no pensamento kantiano, como Eric Weil, por exemplo, ao falar da *sociável-insociabilidade* humana.⁵ Podemos destacar ainda dois importantes fatos

² SOUSA, D. G.; PETERSEN, N. (Orgs.) *Globalização e Justiça / Globalisierung und Gerechtigkeit*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002 (Coleção Filosofia; 143), p. 11.

³ HÖFFE, O. *A Democracia no Mundo de Hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 14.

⁴ Idem.

⁵ Para saber mais sobre a “sociável-insociabilidade humana” e outras definições “weilianas” ver: COSTESKI, E. *Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático: Sobre a Filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo: Editora Unisinos; Fortaleza: Editora UFC, 2009.

ligados a essa sociabilidade humana, o primeiro consiste “na terra dividida e territorialmente delimitada juntamente com a riqueza de seu solo e de seus frutos” que, antes mesmo de fundar a propriedade privada e, conseqüentemente, a sociedade civil e o direito, abrigavam as primeiras comunidades (clãs, aldeias, feudos, famílias, etc.) e em segundo lugar o “pré-requisito psíquico, o dom de fala e de razão” capaz de habilitar o homem a se orientar por todas as partes e a conviver no mesmo mundo com os outros seres humanos dos mais diversos e longínquos lugares através da comunicação.⁶ Contudo, não queremos defender que essa capacidade de comunicação entre os homens e a disposição à sociabilidade sirvam de fundamentação à ideia de que os seres humanos são ou sempre foram naturalmente e completamente pacíficos e amigáveis, muito pelo contrário, os seres humanos são seres de conflito.

Não nos deteremos aos “pormenores” desta ampla análise sobre “as globalizações” ou a globalização enquanto fenômeno sociopolítico, cultural e econômico. Interessa-nos, a partir desta breve análise do assunto, perguntar: (1) qual papel que o Estado Nacional desempenha diante da chamada *conjuntura global*? E (2) como se caracteriza o chamado Estado Mundial e a República Mundial defendida por Höffe?

1. Estado Nacional e Conjuntura Global: Aspectos de uma Crise

Se nos voltarmos para o Estado Nacional, tanto enquanto territorialidade, como organização política e polo cultural, encontraremos uma imensa diversidade de realidades, tanto externa (em comparação uns com os outros) com internamente (observando Estados específicos), pois diante de uma realidade interna estatal é possível notar o caráter multifacetado de cada microrregião que o compõe, no entanto, mesmo nos maiores países (em termos de território, população e quantidade de estados e/ou cidades) ainda existe um senso de *nacionalidade* que pode se mostrar sob a forma de sentimento de pertença ao lugar, seja enquanto cultura específica, enquanto afirmação étnica ou pela valorização do idioma etc.

Até agora delineamos apenas pontos preliminares acerca do Estado nacional, deixando de lado aspectos que são de grande relevância para a nossa percepção, como a questão da *democracia* e da *soberania*. Consideramos que o Estado nacional, enquanto concepção política, diante das Relações Internacionais, passa por um processo de crise. Porém, não concordamos que esta crise seja algo capaz de destituir de vez a legitimidade do Estado democrático, como acreditam os mais pessimistas. Ao contrário, a crise do Estado nacional, no âmbito da reflexão filosófica, pode ser vista como abertura para se construir uma nova concepção da própria noção de Estado,

⁶ HÖFFE, O. *A Democracia no Mundo de Hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 15.

reformulando o que não condiz com a realidade atual e agregando novos valores e compreensões.

Diante da atual conjuntura internacional, que tem como mote principal a centralidade do sistema de economia global, é preciso “redesenhar” o Estado nacional democrático superando a ideia de que (1) ele é simplesmente resultado de uma época em que a dependência imediata da terra e do solo ainda determinava as relações sociais e que (2) o Estado é prioritariamente caracterizado pela sua situação territorial, mesmo que seja para enfatizar a “posse territorial” como característica de um direito individual. Em relação ao primeiro aspecto, como bem coloca Ingeborg Maus, pode-se inferir que:

Partindo-se dessa interpretação do Estado nacional, é fácil demonstrar seu necessário colapso em virtude da extensão atual da mobilidade das pessoas e da economia. Porém, esse diagnóstico apoia-se em uma interpretação substancialista do Estado nacional – que implica uma continuidade na concepção, oriunda do contexto medieval, da relação entre terra e poder.⁷

Ou seja, o fato de não se viver mais na época em que as relações sociais dependiam da terra e do solo, não encerra a função do estado, porque este supostamente foi criado a partir dessas relações. Já a superação do segundo ponto possibilita uma visão mais abstrata do Estado, transpondo o Estado moderno absolutista, numa transição para o Estado nacional democrático, como mostra Maus:

Apenas no sentido mais abstrato pode-se ainda considerar que, no Estado moderno absolutista, a pura expansão do território relaciona-se à determinação de fronteiras. Porém, a substituição do princípio territorial pelo de associação de pessoas é exatamente o que identifica a transição para o Estado nacional democrático.⁸

No opúsculo *À Paz Perpétua* (em alemão: *zum ewigen Frieden*), de Immanuel Kant, Podemos ver uma clara distinção entre o que vem a ser o Estado democrático e o que o distancia, de certa forma, de uma visão restritiva do território como sendo a parte central, ao lado das pessoas que o compõe e da sua administração. Kant defende a noção de Estado enquanto prioritariamente uma associação de pessoas.

Um Estado não é, pois (como o solo sobre o qual tem assento), um haver (*patrimonium*). É uma sociedade de homens, sobre a qual ninguém mais, exceto o estado mesmo, tem o direito de mandar e dispor, e incorporar-

⁷ MAUS, I. “Do Estado Nacional para o Estado Global: o Declínio da Democracia”, in: *Impulso*, v. 14, nº 33 (2003), p. 116.

⁸ Idem.

lhe, ele que na sua condição de tronco possui sua própria raiz, um outro Estado como enxerto, é suspender sua existência como pessoa moral, fazer desta última uma coisa, e isto contradiz a ideia do contrato original, sem o qual nenhum direito sobre um povo pode ser concebido.⁹

É a partir dessa noção kantiana de Estado, que funda sua razão de ser na “soberania do povo”, que Höffe desenvolve a sua teoria acerca do Estado. Ele aponta criticamente para a existência de uma especulação no âmbito da Filosofia Política sobre a destituição do Estado nacional, em virtude de se pensar que o mesmo não é capaz de dar conta dos problemas que precisam ser resolvidos em escala global. Para Höffe o Estado democrático é a instituição ideal para se encarar os desafios postos pelo processo de internacionalização, seja no âmbito econômico, jurídico ou político, pois é próprio da sua estrutura seu caráter participativo, embora este precise ser aprimorado. Vale ressaltar que Höffe não desconsidera, nas suas análises acerca da questão do Estado, as sociedades que não se organizam sob estes moldes, mas apenas retifica que este seria o modelo ideal para o que ele propõe na sua obra. Sobre isto o autor conclui que “cumpre, portanto, refletir sobre uma nova forma do ato político, a qual não venha, obviamente, substituir, e sim complementar o Estado unitário”.¹⁰ E é a partir desta ideia de complementação o Estado unitário que o filósofo desenvolve a sua República Mundial.

2. Estado Mundial ou República Mundial?

O termo Estado Mundial antes mesmo de se ter definições a seu respeito, por si só, suscita inúmeras desconfianças. Leva-nos, muitas vezes, a pensá-lo como sendo uma versão ampliada do que ocorre com o Estado nacional moderno, ou seja, uma instituição que immanentemente convive com aspectos tanto positivos como negativos, além de uma natureza conflitante, porém em escala mundial, o que o tornaria ainda mais problemático e arriscado, pois, envolve questões políticas pautadas em relações de poder e perigosos jogos de interesses.

Para uma análise preliminar do tema encontramos uma importante referência em *À Paz Perpétua*, de Kant, mais especificamente no “*Segundo Artigo Definitivo para a Paz Perpétua*”, onde o filósofo expõe a ideia de *Federação de Estados Livres*, pautada em princípios de *justiça* e no *direito dos povos*, além de uma notória recusa à “estatização” dessa forma de organização.

⁹ KANT, I. “Para a Paz Perpétua”, in: *A Paz Perpétua: um projeto para hoje* / KANT, I. [et al.] ; GUINSBURG, J. (org.). São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 32-33.

¹⁰ HÖFFE, O. *A Democracia no Mundo de Hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 7.

Os povos, enquanto Estados, podem ser julgados como indivíduos que, no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas), lesam-se já pelo fato de se acharem um ao lado do outro, e cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele em uma constituição semelhante à civil, em que a cada um pode ser assegurado o seu direito. Isto seria uma federação de povos que não precisaria ser, todavia, um Estado de povos.¹¹

Ao recusar a ideia de um Estado Mundial, Kant, lança uma perspectiva mais ampla do que de fato é esse ideal de organização mundial, tendo como principal meta estabelecer a paz entre os povos. Também podemos perceber que o principal ponto crítico que o faz adotar tal posição é o risco de se ter um Estado (mundial) tirano. Ele afirma:

Haveria aí, porém, uma contradição; porque todo Estado contém a relação entre um superior (legislador) com um inferior (que obedece, ou seja, o povo), porém muitos povos em um Estado formariam um só povo, o que (pois devemos considerar aqui o direito dos povos um para com o outro, na medida em que formam tantos outros Estados diversos, e não confundir-se em um só) contradiz o pressuposto.¹²

Inspirado, evidentemente, na ideia kantiana, Höffe, fundamenta o seu projeto de República Mundial considerando o termo república não apenas no sentido moderno, mas fazendo também alusão à *res-publica* grega, que diz respeito a *polis*. Além do mais, o filósofo considera que não é necessário, para se pensar uma organização mundial de Estados, que se deva extinguir a estrutura própria a cada Estado, ele afirma ainda que “sem dúvida o preço da globalização não pode ser um *retrocesso* em termos de direito e democracia”,¹³ pois a resposta aos desafios próprios da nova ordem internacional encontra-se na “instituição de uma democracia mundial, social e participativa”, ou seja, na ideia de um Estado Mundial que deve estar sempre acompanhado dos qualificativos “não homogêneo”, “subsidiário”, “federal”, “democrático” etc. Portanto ele prefere o termo República Mundial, que segundo a sua concepção, é o que melhor agrega os qualificativos acima citados.

Assim como Kant, Höffe assume que, ao se pensar um governo mundial, deve-se considerar que o mesmo pressupõe a relação entre um

¹¹ KANT, I. “Para a Paz Perpétua”, in: *A Paz Perpétua: um projeto para hoje* / KANT, I. [et al.]; GUINSBURG, J. (org.). São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 45-46.

¹² Idem, p. 46.

¹³ HÖFFE, O. in: *Veritas*, v. 47, nº 4, 2002, p. 557. Ressaltamos o termo *retrocesso*, usado por Höffe, fazendo alusão àquela ideia anteriormente apresentada no nosso artigo, sobre a extinção total do Estado nacional em detrimento de uma ordem mundial.

“legislador” e um “povo”, porém, ele resolve essa questão apontando os princípios da democracia qualificada, segundo os quais o legislador e o povo são a mesma pessoa política, de modo que, ao invés de haver a personificação de um líder, teriam instituições públicas juridicamente estabelecidas com a representação dos vários Estados nas suas deliberações e essas instituições seriam reguladas segundo as tarefas próprias do Estado Mundial Republicano.

Höffe também defende a ideia kantiana de que assim como existe entre os indivíduos uma tendência natural à sociabilidade, que teve como consequência o estabelecimento da Sociedade Civil, existe na sociedade, de maneira análoga, uma tendência natural à *globalização* (mundialização) que traz na sua essência um grande desafio para o mundo contemporâneo, a saber, dar respostas concretas diante de algumas questões, como: a questão da paz e da justiça mundiais; a possibilidade de riquezas não apenas materiais (de bens e serviços), mas também de acesso e investimentos em cultura e arte; a questão da cooperação entre Estados; a diversidade de realidades existentes no mundo; e a supremacia ocidental.

A República Mundial de Höffe só pode ser pensada como realidade possível com o cumprimento de algumas tarefas essenciais diante do desafio da globalidade. A tarefa primordial a ser realizada é a segurança internacional. Ela é constituída basicamente de dois importantes aspectos que precisam ser destacados: a imparcialidade e o imperativo da proporcionalidade. Tais aspectos consistem na aplicação do direito de maneira justa, que, conseqüentemente, ofereça igualdade de condições para os países, independentemente de seus índices de desenvolvimento ou especificidades culturais para, por exemplo, resistirem em situações de injustiça e de violência, como em casos de guerras ou de violações maciças dos direitos humanos. Paralelo ao cumprimento dessa tarefa essencial, a República Mundial se abre para realizar outras demandas igualmente importantes, de cunho mais objetivo, tais como: a garantia dos direitos dos cidadãos independentemente da nacionalidade ou do lugar que escolheram para residir; a formação de Cortes Mundiais; a definição de um Direito Penal Mundial; a garantia do direito de autodeterminação dos povos; a intervenção humanitária; a regulação de um mercado mundial social e ecológico; e a proteção ambiental global.

Conclusão

Diante do exposto, percebemos que a República Mundial de Höffe representa um complexo e exigente passo para a Filosofia política contemporânea, pois se configura como sendo ao mesmo tempo um *ato*, visto que a nossa sociedade já se relaciona internacionalmente, e um *processo*, na medida em que o mundo contemporâneo ainda não alcançou uma ordem

mundial plenamente justa e onde ainda existem desigualdades sociais e casos de desrespeito aos Direitos Humanos.

Ao mesmo tempo em que se ocupa na defesa da democracia e afirmação da justiça como equidade, a ideia höffeana preocupa-se em ter uma visão da justiça enquanto moralidade que objetiva um estado de paz permanente. Desse modo, mostra-se disposta a lidar com as contingências da vida em sociedade e a dialogar com toda uma tradição da Filosofia Política que trata das questões que envolvem o tema. Não se trata de uma mera utopia, mas uma utopia do “ainda não”¹⁴, ou seja, um processo que já se mostra em curso, diante da já existente relação entre os Estados e os acontecimentos das últimas décadas e que ainda caminha para uma concretização gradual.

Referências Bibliográficas

COSTESKI, Evanildo. *Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático*. Sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo; Fortaleza: Unisinos; Edições UFC, 2009.

GROSSMANN, Elias. *Paz e República Mundial: de Kant a Höffe*, 2006. 181f. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio Grande do Sul: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

HÖFFE, Otfried. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. “Visão República Mundial” in: *Veritas*, v. 47, nº 4, 2002.

KANT, Immanuel. “Para a Paz Perpétua”, In: *A Paz Perpétua: um projeto para hoje*, KANT, I. [et al.]; GUINSBURG, J. (org.). São Paulo: Perspectiva, 2004.

MAUS, Ingeborg. “Do Estado Nacional para o Estado Global: o Declínio da Democracia”, in: *Impulso*, v. 14, nº 33, 2003.

NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SOUZA, Draiton Gonzaga, Nikolai Petersen (Org.). *Globalização e justiça II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. *Globalização e Justiça I*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

¹⁴ GROSSMANN, E. *Paz e República Mundial: de Kant a Höffe*, 2006. 181f. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio Grande do Sul: PPG em Filosofia - PUC, 2006.

O livro reúne resultados das pesquisas realizadas nas missões de estudo do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) da CAPES entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e a Universidade Federal do Ceará (UFC) sobre o tema “Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã”. São 45 artigos, organizados por autor analisado, a saber, Kant (com Aristóteles, Hume, Ortega, Arendt, Levinas, Habermas), Fichte, Schelling, Hegel (com Hobbes, Gadamer, Honneth), Spinoza, Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Horkheimer, Benjamin, Weil, Arendt e Höffe, obra dos bolsistas do projeto.

