

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 24 • n. 01 • jan-jun. 2019

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP
São Paulo - SP

Indexado por:

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social
Sciences)

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.revistas.usp.br/filosofiaalema www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editor Responsável pelo Número: Luiz Sérgio Repa

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúrion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Collge), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG)

Assistente editorial: Simone Fernandes

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 24; n. 01 - jan.-jun. 2019

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017 13

CAROLINA ARAÚJO

Juízo e Opinião em Hannah Arendt 35

YARA FRATESCHI

O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno 67

GABRIEL PETRECHEN KUGNHARSKI

El tema de la “Doctrina transcendental del método” 83

LUCIANA MARTÍNEZ

Judith Butler leitora de Walter Benjamin: para uma crítica das políticas progressistas e identitárias 101

BENJAMIM BRUM NETO

Por que razão pretendeis ser pagos às nossas expensas? Pobreza e desigualdade no *Segundo discurso* de Rousseau 115

HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA

Humboldt e a formação do modelo de universidade de pesquisa alemã 133

RICARDO RIBEIRO TERRA

Sumário

Representation and Phenomenalism in the *Critique of Pure Reason* 151

RAFAEL GRAEBIN VOGELMANN

Resenha

O que é mais importante vem primeiro. Resenha de *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*, de Rainer Forst 173

FELIPE MORALLES E MORAES

Tradução

Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética, de Michael Theunissen 183

BRUNO HÖFIG e LEONARDO ANDRÉ PAES MÜLLER

Índice em inglês 187

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta o seu volume 24, número 01 de 2019. Este número conta com 8 artigos originais, 1 resenha e 1 tradução, avaliados por meio de análise cega de pares.

Carolina Araújo apresenta novos dados sobre a carreira das mulheres na filosofia a partir de dados do INEP e da CAPES sobre a distribuição de discentes e docentes na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia no Brasil de 2004 a 2017. São analisados a distribuição de ingressantes por gênero em cada nível da carreira, a sua progressão e as diferenças entre os programas de pós-graduação. A autora pretende assim contribuir para a tomada de decisão sobre ações de redução da desigualdade de progressão na carreira.

Em “Juízo e Opinião em Hannah Arendt”, Yara Frateschi discute a possibilidade de uma “filosofia política” para Arendt, considerando a sua crítica da hostilidade à pluralidade inerente à tradição filosófica até então e as suas teorizações sobre o juízo e a opinião com base em Sócrates e Kant. Este tema é discutido à luz de outros aspectos de seu pensamento: a distinção entre o político e o social e ideias como mentalidade alargada, cidadania participativa, cultura democrática e autogestão.

Editorial

Em “O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno”, Gabriel Kugharski argumenta que, apesar de notório crítico da totalidade, Adorno não suprime esta categoria, mas a desloca de sua posição na dialética hegeliana. Deste modo, Kugharski pretende mostrar o lugar ocupado pela totalidade na dialética negativa, considerando a sua função hermenêutica para a crítica do conhecimento e da sociedade.

Em “El tema de la “Doctrina transcendental del método”, Luciana Martínez analisa a “Doutrina transcendental do método” da *Crítica da razão pura* kantiana como um texto voltado a examinar as condições formais da metafísica.

Em “Judith Butler leitora de Walter Benjamin: para uma crítica das políticas progressistas e identitárias”, Benjamim Brum Neto analisa a apropriação de conceitos de Walter Benjamin pela autora para a sua crítica da identidade e das políticas sexuais ou seculares, especialmente em *Quadros de guerra* e *Caminhos divergentes*.

Em “Por que razão pretendeis ser pagos às nossas expensas? pobreza e desigualdade no Segundo discurso de Rousseau”, Hélio Alexandre da Silva destaca o papel do tema da pobreza no *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* de Rousseau e confronta a interpretação de Neuhausser, ao demonstrar que é possível pensar a pobreza como causa da dominação, ao lado da desigualdade.

Ricardo Terra, em “Humboldt e a formação do modelo de universidade de pesquisa alemã”, discute a concepção de universidade humboldtiana, acessada de modo recorrente nas presentes discussões sobre a universidade no Brasil. Para tal, o autor investiga as circunstâncias vinculadas à fundação da Universidade de Berlim, o papel desempenhado por Humboldt nesse processo e a efetivação da Universidade de pesquisa no estilo alemão.

Em “Representation and Phenomenalism in the *Critique of Pure Reason*”, Rafael Vogelmann se contrapõe à acusação de fenomenalismo comumente aplicada a Kant, ao propor uma concepção alternativa de representação que não a identifica com “itens mentais”.

O livro *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*, de Rainer Forst, é resenhado por Felipe Moralles e Moraes.

O número também conta com a tradução de “Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética”, de Michael Theunissen, por Bruno Höfig e Leonardo André Paes Müller.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os Cadernos pretendem estimular e aprofundar.

Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017

Fourteen years of inequality: Women in the Philosophy academic career in Brazil between 2004 and 2017

Carolina Araújo

correio.carolina.araujo@gmail.com

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Resumo: Este estudo analisa os números de discentes e docentes na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia no Brasil a partir dos dados oficiais do INEP e da CAPES de 2004 a 2017. As mulheres são, em média, 36,44% dos graduandos, 30,6% dos mestrandos, 26,98% dos doutorandos e 20,14% dos docentes de pós-graduação. Ele mostra que, na carreira acadêmica, as chances do profissional do sexo masculino são, em média, 2,3 vezes maiores do que as do profissional de sexo feminino. Ademais, indica que há uma tendência aumento da desigualdade ao longo dos últimos 14 anos.

Abstract: This study analyzes the figures for students and professors in Undergraduate and Graduate Programs in Philosophy in Brazil based on the official data of INEP and CAPES from 2004 to 2017. Women are on average 36.44% of the undergraduate students, 30.6% of the MA students, 26.98% of the Ph.D students and 20.14% of the professors in Graduate Programs. It shows that, in the academic career, the chances of the male professional are on average 2.3 times higher than those of the female professional. In addition to this average, it indicates a trend towards increasing inequality over the course of the last 14 years.

Palavras-chave: mulheres; filosofia; Brasil; carreira acadêmica; gênero.

Keywords: women; philosophy; Brazil; academic career; gender

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33>

1. Introdução:¹

A qualquer um que frequente a área é evidente a desigualdade numérica entre homens e mulheres trabalhando com Filosofia em contextos acadêmicos. Uma primeira tentativa de mapear o problema no Brasil (Araújo, 2016) mostrou um retrato do ano de 2015 em que as mulheres discentes na Pós-Graduação totalizavam 27% e as docentes 21%. A carreira em filosofia é eminentemente acadêmica, de modo que, à medida que não há cargo mais alto e valorizado para o filósofo além do docente de

¹ Este trabalho não seria possível sem a preciosa contribuição do Vinícius Berlendis de Figueiredo, coordenador da área de Filosofia junto à Capes de 2014 e 2018, e Livia Amaral Schumann, analista em Ciência e Tecnologia da Divisão de Avaliação da Capes, a quem gostaria de agradecer mais uma vez.

pós-graduação, esses números retratam também os padrões de sucesso profissional na área. Em contraste com uma média de 38% de concluintes na graduação em 2014, o relatório de Araújo (2016) apontava a grande desigualdade na presença de homens e mulheres indicando que as mulheres tinham 2,5 vezes menos oportunidades de chegar ao cargo mais alto do que seus colegas homens. Três problemas de método podem ser atribuídos ao referido relatório: (i) o fato de não distinguir entre cursos de mestrado e doutorado; (ii) o fato de comparar diferentes etapas da carreira em um mesmo ano e (iii) o fato de não concluir qualquer tendência histórica sobre o problema. O presente trabalho pretende suprir em certa medida essas lacunas.

2. Metodologia

Esse trabalho consiste no levantamento de números a partir de duas fontes gerais, ambos documentos públicos oficiais disponibilizados nos sítios oficiais dos órgãos públicos: os dados dos cursos de graduação de filosofia extraídos pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) na ocasião da realização do Exame Nacional de Cursos (ENADE) e as tabelas produzidas pelo sistema de avaliação de Programas de Pós-Graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Os dados do INEP trazem quantitativos por categorias: ingressantes e concluintes (2005 e 2008), licenciatura e bacharelado (2011, 2014 e 2017), cursos presenciais e à distância (2017). Com exceção dos ingressantes e concluintes, que vêm aqui distintos, os números das demais categorias foram todos somados e a proporção de mulheres contabilizada. Assim, os números que constam aqui não necessariamente estão publicados nos relatórios do INEP, mas foram calculados a partir dos dados ali presentes. Algo semelhante ocorre com as tabelas da CAPES, que trazem apenas quantitativos brutos por Programa de Pós-Graduação (daqui em diante PPG) por ano: procedeu-se ao cálculo dos dados abaixo apresentados.

Em relação aos dados da CAPES, os dados se referem ao sexo indicado para cada indivíduo cadastrado no sistema. Em alguns casos, o sexo não foi indicado e, nesses, considerou-se a indicação “feminino” por oposição à soma “masculino” e “não cadastrado”. Só foram considerados os números de discentes na categoria “matriculado” e de docentes na categoria “permanente”. Porque se objetiva descrever a carreira acadêmica em filosofia, descartou-se os números dos discentes matriculados em Mestrados Profissionais, embora tenham sido considerados os números dos docentes desses PPGs. Com a exceção dos números nacionais, a unidade de análise dos dados da pós-graduação é sempre o PPG, tomado a cada ano segundo a porcentagem de indivíduos do sexo feminino a ele vinculados. Há PPGs que só oferecem o curso de mestrado, um que só oferece o doutorado, além

de outros que oferecem ambos os cursos. Há PPGs que foram fechados ao longo dos 14 anos, outros que foram abertos, inclusive bem recentemente abertos. Todos eles foram considerados e suas médias foram calculadas por ano de funcionamento. A identificação dos PPGs se faz segundo as seguintes siglas:

Tabela1: Siglas dos PPGs	
CEFET/RJ	Centro Federal de Educação Tecn. Celso Suckow da Fonseca
FAJE	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
FSB	Faculdade São Bento
FUFPI	Fundação Universidade Federal do Piauí
FUFSE	Fundação Universidade Federal de Sergipe
PUC-RIO	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
PUC/PR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
PUC/RS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
PUC/SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
UCS	Universidade de Caxias do Sul
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UEM	Universidade Estadual de Maringá
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UERN	Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
UFABC	Fundação Universidade Federal do ABC
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFCG	Universidade Federal de Campina Grande
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFMS	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
UFOP	Universidade Federal de Ouro Preto
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPB/J.P.	Universidade Federal da Paraíba/João Pessoa
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFPE - UFPB - UFRN	Doutorado Interinstitucional entre Universidade Federal de Pernambuco; Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UFPEL	Universidade Federal de Pelotas
UFPR	Universidade Federal do Paraná

UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ/PPGF	Filosofia: Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRJ/PPGLM	Lógica e Metafísica: Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFSCAR	Universidade Federal de São Carlos
UFSM	Universidade Federal de Santa Maria
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UGF	Universidade Gama Filho
UNB	Filosofia: Universidade de Brasília
UNB-M	Metafísica: Universidade de Brasília
UNESP/MAR	Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/Marília
UNESPAR	Universidade Estadual do Paraná
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
UNIMONTES	Universidade Estadual de Montes Claros
UNIOESTE	Universidade Estadual do Oeste do Paraná
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos
USJT	Universidade São Judas Tadeu
USP	Universidade de São Paulo

3. Discentes de graduação

Os dados dos cursos de graduação em filosofia, coletados a cada três anos por ocasião do ENADE, demonstram que desde o ingresso na graduação a Filosofia é uma carreira buscada majoritariamente por homens. Em 2005, o ENADE indicou que a média de mulheres ingressantes e concluintes seria de 34,1%, com uma proporção feminina maior entre concluintes do que entre ingressantes.² Se consideramos que o relatório indica um total de 3929 ingressantes, podemos contabilizar um número máximo de 1340 mulheres dentre eles. Em 2008, a maioria masculina era também marcada, computando 61,2% dos 5439 ingressantes, ou seja, 2110 mulheres ingressaram no curso nesse ano (cf. INEP, 2008, p. 85). Infelizmente, a partir de 2011 o Inep passou a registrar apenas dados de concluintes. Devido à sua pequena amostragem, optamos por não trabalhar com a média de ingressantes, apenas com a de concluintes da graduação. Mesmo assim, os dados de 2005 e 2008 foram utilizados para elaborar a

² A formulação do texto é lamentavelmente vaga quanto aos números: “Na área de Filosofia, 65,9% dos estudantes são do sexo masculino enquanto 34,1% são do sexo feminino. O número de ingressantes do sexo masculino é sutilmente superior à percentagem de concluintes do mesmo sexo. Em relação ao sexo feminino, ocorre o contrário: a percentagem de concluintes é superior à de ingressantes” (INEP, 2005, p. 95).

progressão na carreira dos casos fictícios analisados adiante.

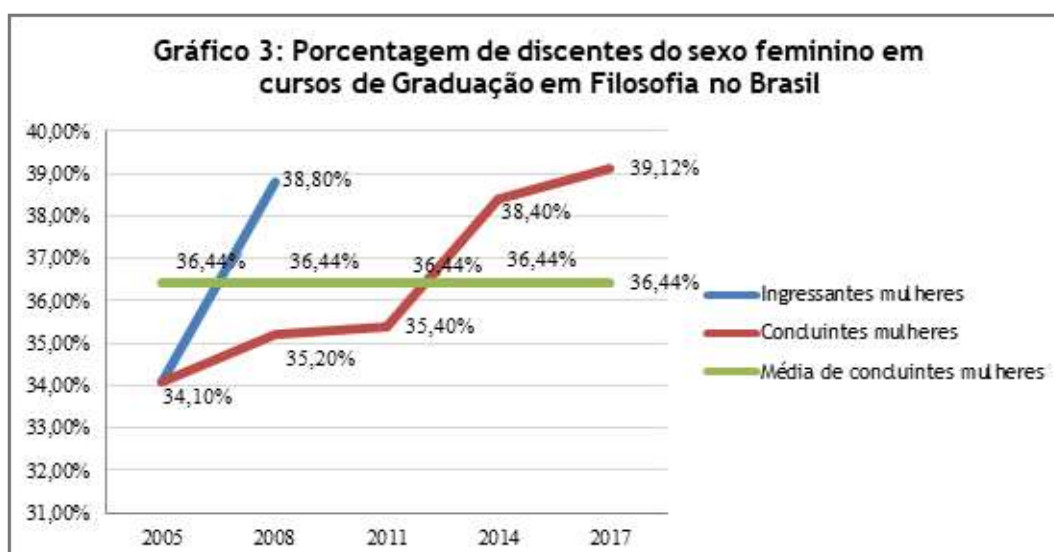


Os números dos concluintes da Graduação em Filosofia foram apurados pelo INEP em série contínua ao longo de 5 triênios. Neles se pode constatar a tendência de crescimento contínuo do total de estudantes e um aumento progressivo na proporção de mulheres concluintes.



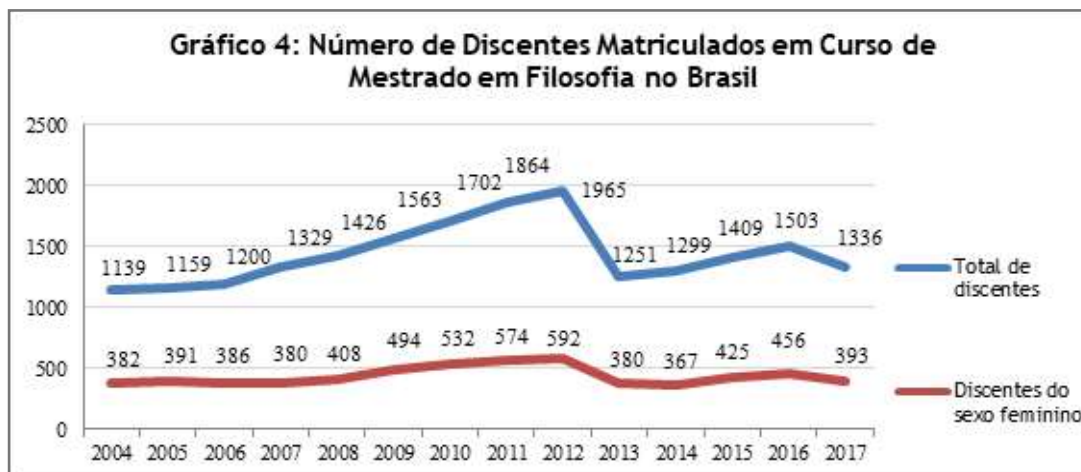
Se comparamos a proporção de mulheres na série histórica da graduação, verificamos o seguinte: há um aumento da proporção de mulheres ingressantes entre 2005 (34,1%) e 2008 (38,8%) (INEP, 2008, p. 85), porém, devido à vagueza do enunciado no relatório de 2005, não há tanto rigor nesse número. Quanto aos concluintes, partimos do vago número de 34,1% de mulheres em 2005; em seguida temos que, em 2008, os homens eram 64,8% dos concluintes (INEP, 2008, p. 85) e que, em 2011, esse número era de 64,6% (INEP, 2011, p. 106-108). Em 2014, os dados foram separados entre os cursos de Bacharelado e Licenciatura. Nesse ano, em se calculando a média geral a partir dos dados do INEP, chegamos à porcentagem de 61,6% do sexo masculino e 38,4% do sexo feminino (INEP, 2014, p. 139). Finalmente,

em 2017, os dados foram separados não apenas em Bacharelado e Licenciatura, mas também em cursos presenciais e à distância. O cálculo geral resulta em 39,12% de mulheres dentre os concluintes. O notável, porém, no relatório de 2017 é que as mulheres são maioria nos cursos de Licenciatura à distância, 52% (INEP, 2017, p. 49), mantendo a minoria nas outras três categorias. O fenômeno da Licenciatura à distância responde pelo aumento da proporção de mulheres no número geral de 2017. Verifica-se enfim, em todos os números, um aumento constante na proporção de mulheres ao longo dos anos, de 34,1% em 2005 a 39,12% em 2017. Se tomamos a média ao longo de todos os anos, temos 36,44% de discentes do sexo feminino concluindo a graduação.



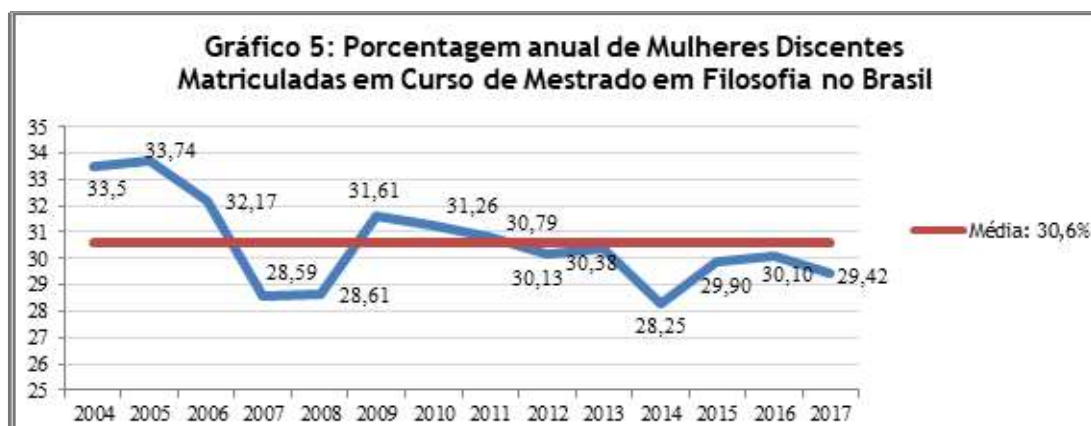
4. Discentes de mestrado

Os números de discentes no mestrado em Filosofia no Brasil têm um comportamento singular ao longo dos 14 anos pesquisados. Há uma tendência de crescimento no número de estudantes que é bruscamente interrompida entre 2012 e 2013 com uma queda de mais de 36%, passando de 1965 para 1251 alunos matriculados. Chamarei esse fenômeno de “Evento 2013”. A análise nominal detalhada indicou que boa parte dos concluintes de 2012 figuram na listagem de discentes de doutorado no ano seguinte, de modo que o Evento 2013 inclui também um significativo aumento das matrículas de doutorado em 2013 (ver adiante). A razão primordial do Evento 2013 é a queda no número de matrículas no mestrado neste ano. Esse fenômeno volta a se repetir em 2017, porém ali ele corresponde a uma queda, e não a um aumento, nas matrículas de doutorado. No Evento 2013, a queda no número de mulheres discentes guardou a mesma proporção do total de indivíduos, ou seja, tanto o número total de alunos, quanto o número de alunas caíram cerca de 36%.



Se passamos agora para a proporção entre o número total de discentes e o número de discentes do sexo feminino, vemos, em primeiro lugar, uma queda de 5% na média da proporção de mulheres quando comparamos discentes de graduação com discentes de mestrado. Em nenhum momento a média de mulheres entre os discentes de mestrado equivale à média de mulheres entre os discentes de graduação, o que indica uma defasagem sistêmica. Não é o propósito deste trabalho especular sobre essas razões, limito-me aqui a indicar que um futuro estudo sobre as causas dessa desigualdade deve buscar as razões pelas quais tantas mulheres abandonam a carreira acadêmica no momento de ingresso na pós-graduação.

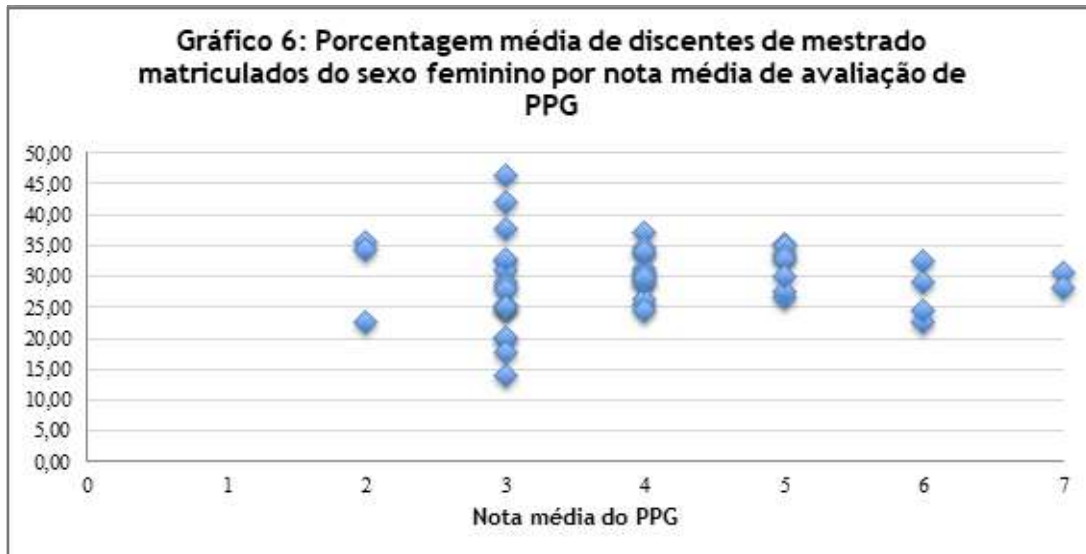
Voltemo-nos agora aos números do mestrado. Aqui se nota que a variação em torno da média de 30,6% chega a mais de 3 pontos acima da média, embora nunca chegue a 2 pontos abaixo da média. Essa variação indica que os números mais altos ocorrem mais raramente, e que números abaixo da média são mais frequentes. Também significativo nessa variação é o fato de que os números mais altos concentram-se no primeiro triênio da série (2004-2006). Como esse patamar mais alto não se repete mais, é possível identificar uma tendência de queda nos números: por exemplo, enquanto na primeira metade da série (sete primeiros anos) a média era de 31,35%, na segunda metade da série essa média passa para 29,85%.



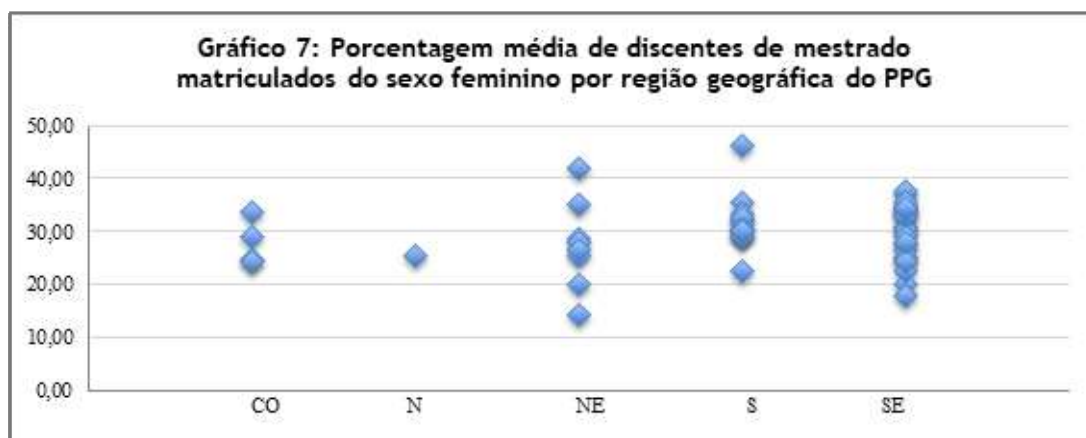
Analisando os números de cada PPG, nota-se uma grande desigualdade entre eles em termos de proporção de mestrandas. A tabela abaixo apresenta a média dessa proporção ao longo dos 14 anos em cada PPG. Embora 14 dos 47 PPGs se situem a 2 pontos abaixo ou acima da média, há uma variação de mais de 32 pontos percentuais entre o índice mais baixo e o mais alto. Isso indica que os casos nos dois extremos da classificação são particularmente diferenciados em relação à média e que seria interessante identificar as razões dessa diferenciação. Digno de nota nesse cenário é o fato de que o mestrado da UECE, terceiro curso com maior proporção de mulheres, foi fechado em 2016. Outra indicação relevante é que não parece haver qualquer relação entre número de discentes mulheres e instituições eclesíásticas, uma vez que essas últimas aparecem tanto no quartil superior (PUC-Rio e PUC-PR), quanto no inferior (PUC-RS, FSB, FAJE).

Tabela 2: Percentual de Mulheres Discentes Matriculadas em Cursos de Mestrado em Filosofia no Brasil por PPG - Média 2004-2017 - Média geral: 30,6%							
Quartil Superior		Quartil Médio 1		Quartil Médio 2		Quartil Inferior	
UCS	46,27	UFPR	33,35	UFG	29,14	UFRRJ	25,11
UECE	41,95	UFU	32,90	UEL	29,06	UFJF	25,00
UFF	37,62	UFSCAR	32,71	UFSC	29,05	UFMT	24,68
PUC-RIO	36,99	UFRGS	32,44	UNIFESP	29,01	UNB	24,50
UGF	35,57	UEM	32,39	UFPB/J.P.	28,59	UNICAMP	24,35
PUC/PR	35,43	UFPEL	31,38	USP	28,04	FSB	22,68
UFBA	35,01	UFES	30,89	UFPE	27,83	PUC/RS	22,67
UFOP	34,71	UFRJ/PPGLM	30,61	UFRJ/PPGF	27,68	FUFPI	20,11
USJT	34,34	UFMG	30,54	PUC/SP	26,63	FAJE	19,87
UNESP/MAR	33,95	UFMS	30,44	UFRN	26,40	UFABC	17,75
UNB/MET	33,74	UNISINOS	29,95	UFC	25,42	FUFSE	14,12
UERJ	33,51	UNIOESTE	29,82	UFPA	25,38		

Passemos agora a examinar a relação entre a qualidade dos PPGs, a nota recebida pela avaliação da CAPES, e sua influência na proporção de mulheres discentes. O gráfico abaixo apresenta os coeficientes da tabela acima organizados segundo a média da sua nota de avaliação junto à Capes ao longo dos 14 anos. Ao que se constata, não é possível estabelecer qualquer padrão de relação entre a porcentagem de discentes matriculados do sexo feminino e a nota de avaliação de um PPG: a maior concentração de programas na nota média 3 também inclui os mais altos e mais baixos percentuais; ao passo que os dois únicos programas com média 7 mantêm-se nos quartis médios.



Se passamos agora à localização do PPG, vemos que também não é possível detectar uma relação direta entre a região geográfica do país em que ele se situa e um maior percentual de discentes de mestrado do sexo feminino, como mostra o gráfico abaixo.



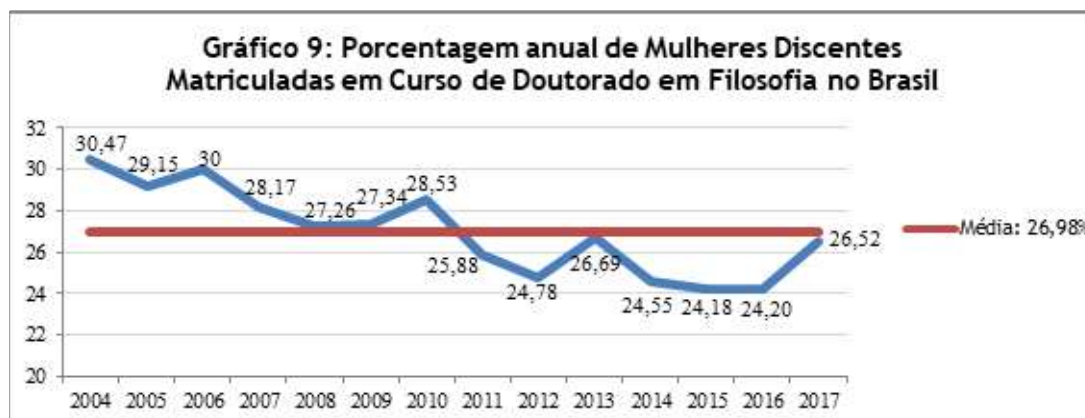
5. Discentes de doutorado

O número de matrículas nos cursos de doutorado no Brasil manteve tendência de crescimento até 2016, chegando a quase triplicar o número de matrículas de 2004. A tendência é interrompida em 2017, quando ele apresenta queda de 13,5%. Esse fenômeno se explica pelo Evento 2013, uma vez que em 2017 ocorre a conclusão de curso dos alunos matriculados em 2013. Um resultado interessante do Evento 2013 é que singularmente em 2015 os números de matriculados no mestrado (1409) e no doutorado (1406) praticamente coincidem, com os números do mestrado avançando em maior grau daí em diante. Nos 14 anos, o número de discentes do sexo feminino

acompanha tanto a alta quanto a queda do número total de matriculados, embora, como veremos adiante, não na mesma proporção.



Se nos voltamos agora à proporção de mulheres no doutorado, vemos que, em oposição à média de 30,6% de discentes mulheres no mestrado ao longo dos 14 anos, a média de discentes do sexo feminino nos cursos de doutorado em filosofia é mais baixa: 26,98%, indicando uma outra queda média sistemática, dessa vez de 3,5%. Apenas no ano de 2007 a proporção de mulheres se aproxima nos dois cursos: 28,59% no mestrado e 28,17% no doutorado. Em todos os outros anos evidencia-se uma situação de defasagem sistêmica. A variação do índice em torno da média segue o padrão do mestrado com um pouco mais de amplitude: chega a 3,5 pontos acima da média e a 2,8 pontos abaixo. Mais uma vez isso expressa que os casos de alta são mais raros de que os de baixa. Ademais, a média de presença de mulheres é mais alta na primeira metade da série (28,7%), quando comparada à segunda metade (25,26%), indicando uma tendência de queda ao longo da série histórica também no doutorado.



A análise da média da proporção de doutorandas em cada PPG ao longo do período indica também uma grande variação, chegando a mais de 30 pontos percentuais entre programas com maior e menor proporção de discentes mulheres.

Tabela 3: Percentual de Mulheres Discentes Matriculadas em Cursos de Doutorado em Filosofia por PPG Média 2004-2017 - Média geral: 26,98%							
Quartil superior		Quartil médio 1		Quartil médio 2		Quartil inferior	
UNB	45,45	UFRN	32,64	UFMS	25,17	UFPEL	19,17
PUC-RIO	40,10	USP	32,41	PUC/PR	24,03	PUC/RS	18,76
UNIOESTE	39,23	UFSCAR	31,44	UNISINOS	22,53	UFRJ/PPGLM	15,68
UERJ	33,82	UFRGS	30,50	UFPE-UFPB-UFRN	21,18	UFG	15,52
UGF	33,53	UFMG	30,16	UFSC	20,74	UFPR	12,69
UNIFESP	33,04	UFRJ/PPGF	29,62	PUC/SP	19,82	UFC	11,20
		UFBA	25,20	UNICAMP	19,48		

Quando analisamos a relação entre a presença de discentes mulheres e a nota média do programa ao longo desses 14 anos, nenhum padrão é identificável. A grande concentração dos programas nas notas 4 e 5 coincide com o amplo espectro de proporção de mulheres, do índice mais baixo ao mais alto. Talvez um único detalhe digno de nota seja a localização dos dois únicos programas de média 7 no quartil médio superior.

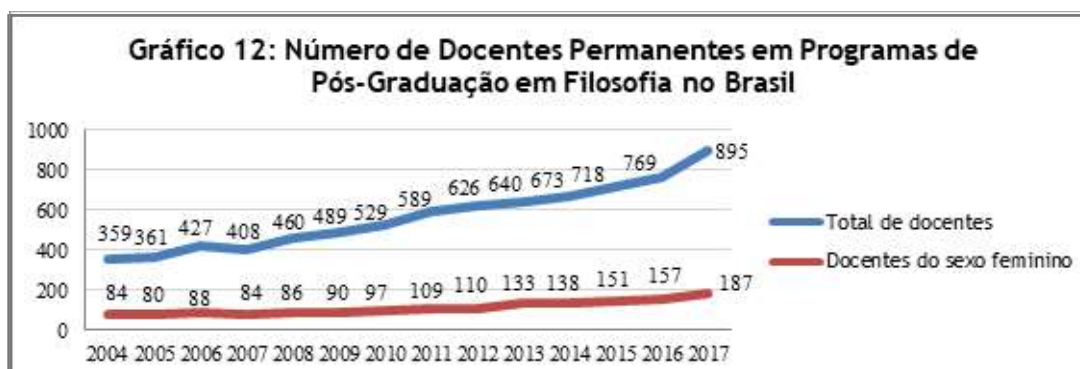


Também não é possível verificar qualquer padrão na relação entre percentual de doutorandas e região geográfica do país em que se localiza o programa. A região nordeste, por exemplo, apresenta tanto o coeficiente mais alto, quanto o mais baixo.

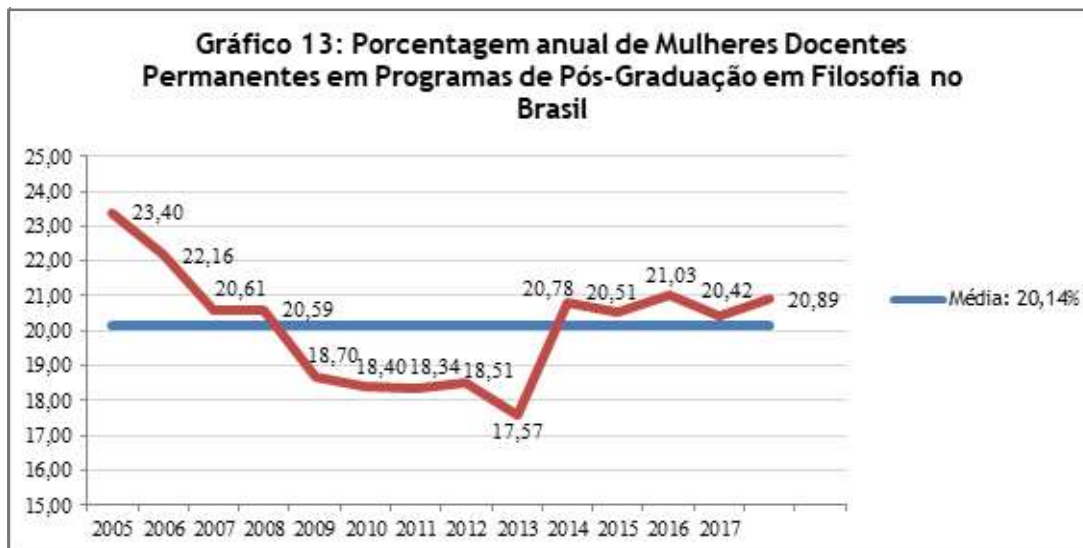


6. Docentes permanentes

Passando agora para o corpo permanente de professores, é visível o seu crescimento numérico, que multiplicou o número de 2004 em 2,5 vezes. A taxa de crescimento do número de docentes do sexo feminino não cresceu no mesmo ritmo, aumentando 2,2 vezes.



A proporção de docentes permanentes do sexo feminino em PPGs de Filosofia tem média de 20,14% ao longo dos 14 anos, o que é mais de 10 pontos abaixo da proporção de mestrandas, e quase 7 pontos abaixo da proporção de doutorandas. Nunca a média de docentes mulheres se aproxima da de doutorandas, o que também evidencia que a defasagem é sistêmica. Vê-se também no caso dos docentes o mesmo padrão de variação em torno da média: chega a 3,4 pontos acima e a 2,5 pontos abaixo, além de apresentar os maiores números no primeiro triênio (2004-2006). Com isso, evidencia-se uma tendência de queda ao longo da série histórica também entre os docentes. Porém, no caso dos docentes, há um detalhe: a proporção cai bruscamente entre os anos de 2009-2013, encontrando recuperação parcial a partir de 2014, sem, no entanto, se aproximar do patamar do primeiro triênio.

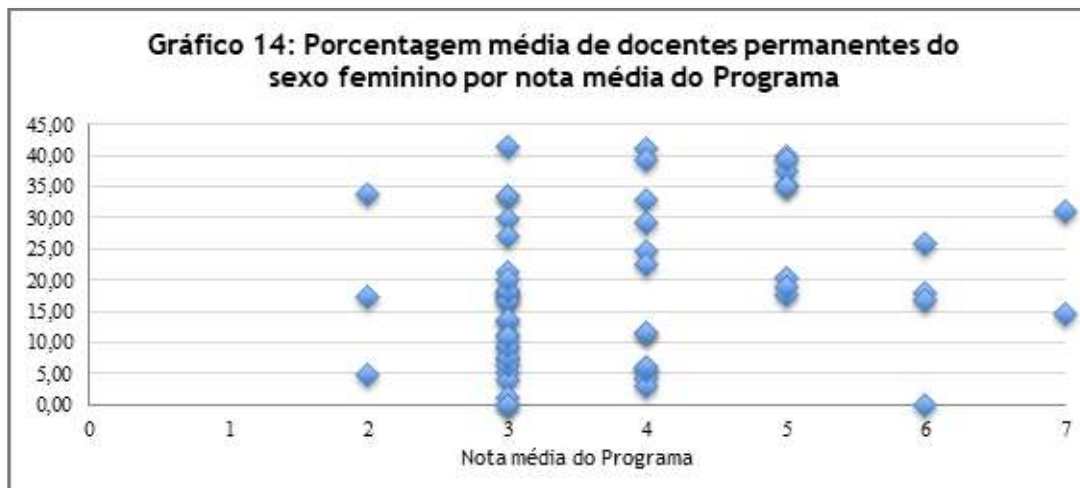


Quando analisamos os números de cada um dos programas, o contraste é grande. O fato de que alguns programas tenham média zero faz com que o quartil inferior tenha discrepância muito grande em relação aos demais e, conseqüentemente, que a diferença entre os números mais altos e os mais baixos coincida com o valor da proporção máxima, 41,28%. É de se notar que a UFT e a UNIMONTES abriram seus cursos em 2017 sem nenhum professor permanente do sexo feminino em seus quadros, nesse caso a sua média reflete apenas um ano de funcionamento. Porém o caso da PUC/RS é de um extremo limite, já que a instituição não teve nenhuma professora permanente ao longo dos 14 anos.

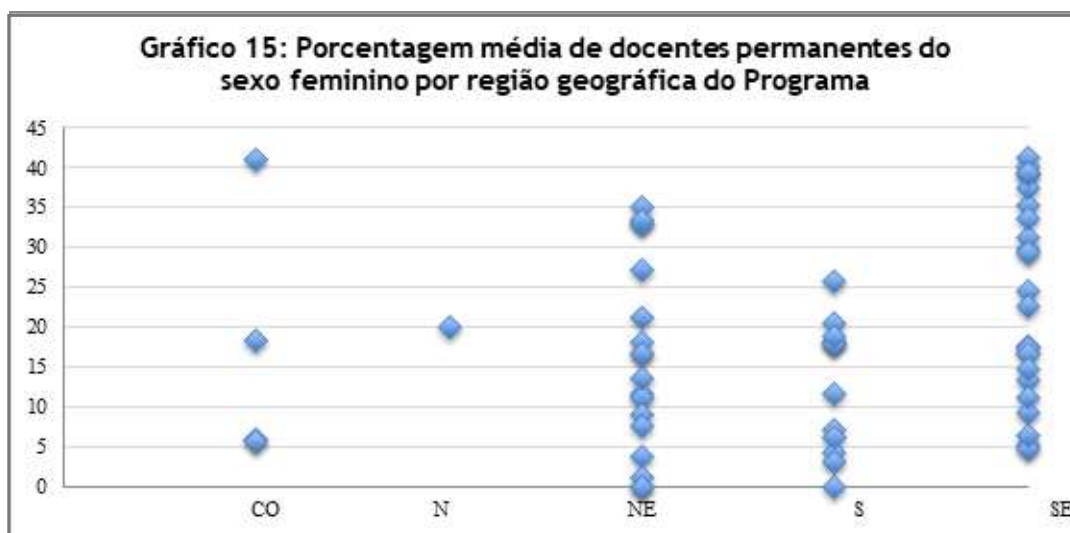
Tabela 4: Percentual de Mulheres Docentes Permanentes por PPG -
Média 2004-2017 - Média: 20,14%

Quartil Superior		Quartil Médio 1		Quartil Médio 2		Quartil Inferior	
UFABC	41,28	UFRJ/PPGLM	29,22	UFRJ/PPGF	17,68	UFPE-UFPB-UFRN	7,62
UFG	40,96	UECE	27,19	UGF	17,44	UCS	7,17
UERJ	39,99	UFRGS	25,71	UNICAMP	16,67	UFF	6,40
UFSCAR	39,37	UNESP/MAR	24,59	UERN	16,67	UNIOESTE	6,09
UFOP	39,16	UNIFESP	22,60	UFMS	16,67	UNB	5,99
PUC/SP	37,48	FUFPI	21,28	USP	14,70	UNB/MET	5,56
PUC-RIO	35,26	UFPR	20,34	UFPB/J.P.	13,60	FAJE	5,14
UFBA	35,08	UFPA	20,00	UFES	13,34	FSB	4,72
USJT	33,63	UNISINOS	18,88	UFC	11,64	PUC/PR	4,17
UFAM	33,33	UFMT	18,33	UFPEL	11,60	FUFSE	3,75
UNESPAR	33,33	UFMA	18,18	UFCG	11,11	UFSM	2,99
UFRN	32,85	UEL	18,12	UFU	11,05	UFPE	1,21
UFMG	31,18	UEM	17,98	UFRRJ	9,29	PUC/RS	0,00
CEFET/RJ	29,85	UFSC	17,81	UFJF	9,09	UFT	0,00
						UNIMONTES	0,00

A nota média de avaliação do Programa não parece ter relação direta com a porcentagem de docentes do sexo feminino. Os casos extremos, sem nenhuma docente, estão tanto na nota 3 quanto na nota 6. A maior concentração de programas, nas notas 3 e 4, apresenta também o espectro completo da proporção.



Se verificamos a relação entre docentes mulheres e a região geográfica do Programa, não há um padrão identificável, embora se note que as médias mais baixas se encontram nas regiões Nordeste e Sul.

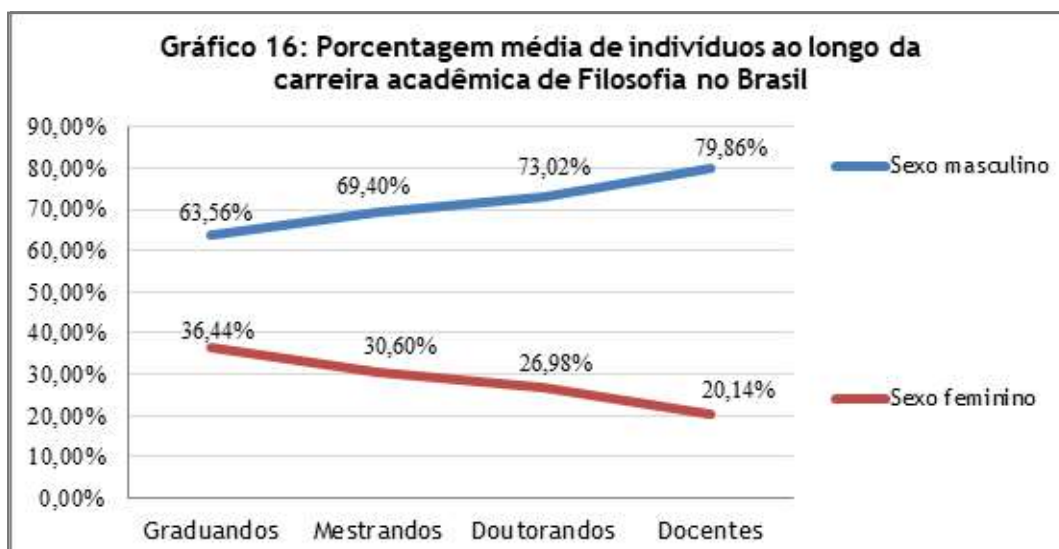


Verifica-se assim que a proporção de mulheres discentes e docentes na Pós-Graduação em Filosofia não é alterada em função da qualidade do PPG ou da sua localização. Por isso, uma vez que a variação em torno da média é muito ampla na comparação entre cada PPG, há indicativo de que a razão de uma maior ou menor presença de mulheres deve ser encontrada no ambiente de cada PPG. Essa tese ganha reforço com a verificação de que as duas etapas de maior redução na proporção de mulheres são

no ingresso nos Programas, tanto como discentes de mestrado quanto como docentes. Em sendo assim, o ambiente de cada PPG é fator decisivo na produção tanto da igualdade quanto da desigualdade de gênero na carreira acadêmica em Filosofia, e políticas de promoção de igualdade devem tê-los como agentes prioritários.

7. A trajetória na carreira

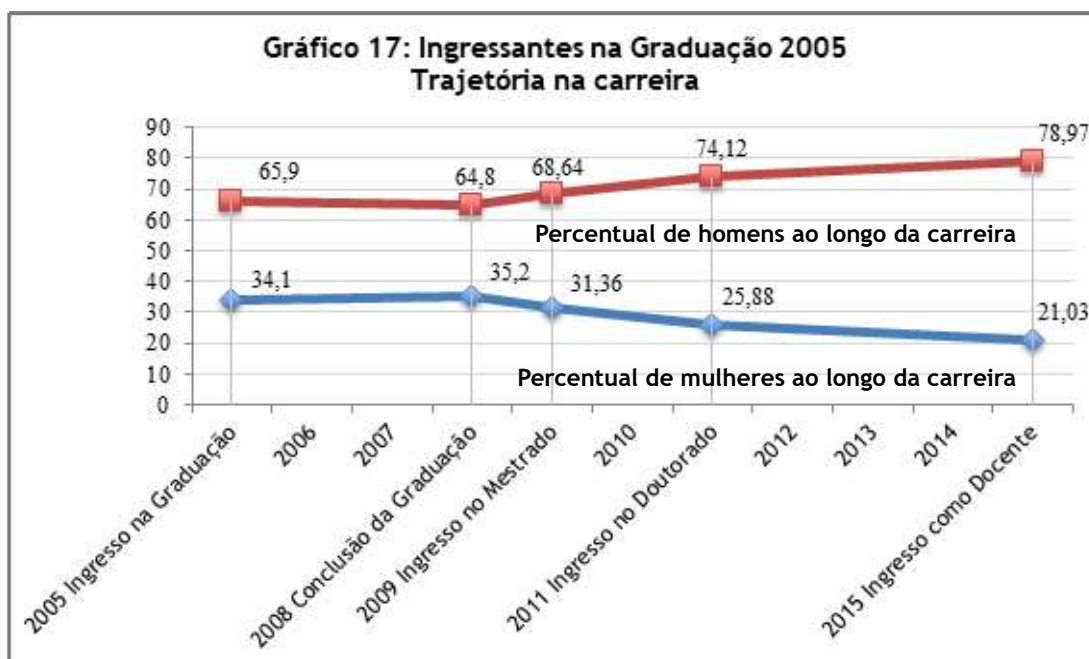
Como indicado acima, na comparação entre os quatro estágios da carreira há uma diminuição sistêmica nas médias das proporções de mulheres que pode ser visualizada no gráfico a seguir, que apresenta o desenho conhecido como “leaking pipeline” ou “tubulação com vazamento”, i.e., a gradual diminuição da porcentagem de um fator com simultâneo aumento de sua contraparte.



Se tomamos como base as médias de cada uma das etapas da carreira acadêmica, verifica-se que as mulheres, que saem de 36,44% dos graduandos, têm uma oportunidade de chegar ao topo da carreira, os 20,14% de docentes de pós-graduação, de 20,1/36,4, ou seja, um coeficiente de 0,55. Já os homens têm uma oportunidade indicada pela fração 79,9/63,6, ou seja, um coeficiente de 1,26. A relação indica que, em média, os homens têm chances 2,3 vezes maior do que as mulheres, ou ainda, que as mulheres tiveram 43,6% da chance de sucesso dos homens. Os homens tiveram ao longo dos 14 anos mais do que o dobro da oportunidade das mulheres.

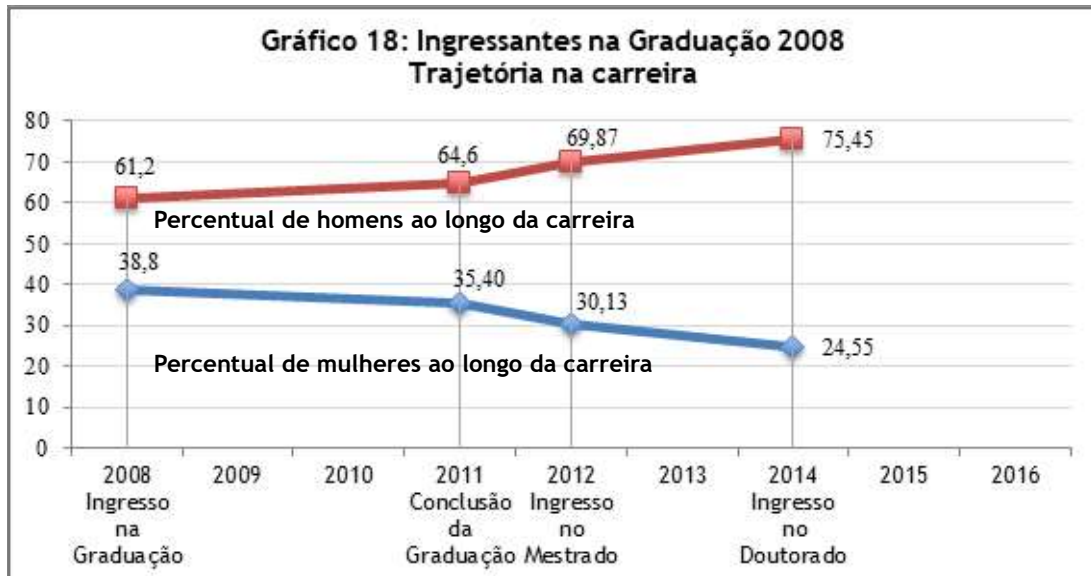
Todavia as médias dos 14 anos não nos permitem ver uma tendência histórica do problema. Essa tendência pode ser mostrada a partir da análise de casos. Nessa análise, seguimos dois indivíduos imaginários, um do sexo masculino e um do sexo feminino, que ingressaram na graduação em Filosofia e tiveram uma trajetória de

sucesso, cumprindo uma sequência contínua segundo os prazos ideais: 4 anos de graduação, 2 anos de mestrado, 4 anos de doutorado e imediato ingresso como docente de pós-graduação. Os números de que dispomos nos permitem comparar dois casos, os de ingressantes em 2005 e os de ingressantes em 2008. Esses filósofos imaginários confrontar-se-ão a cada etapa de sua carreira com os números indicados anteriormente neste artigo. Eis a trajetória de uma mulher e um homem que começaram a graduação em 2005:



Se comparamos a base e o topo da carreira daqueles que ingressaram na graduação em 2005, vemos as mulheres têm uma chance 21/34 (0,6) de conquista da posição final. Já entre os homens, a chance de conquista da posição final é de 79/66 (1,2). Em se calculando a proporção de chances, temos que a chance de sucesso das mulheres é 50% da chance de sucesso dos homens. Para a geração que ingressou na graduação em filosofia em 2005, cada homem teve o dobro da oportunidade de cada mulher de chegar ao topo da carreira profissional. Isso significa que a geração de mulheres de 2015 teve uma chance acima da média de 43,6%.

Vejamos agora a trajetória de outros dois indivíduos, um do sexo masculino e um do sexo feminino, mas que ingressaram na graduação em 2018:



Ainda não podemos, por falta de dados, comparar a situação dos ingressantes na graduação em 2008 com o topo da carreira, porém vemos que até o ingresso no doutorado as mulheres têm uma chance de $24,5/38,8$ (0,6). Já entre os homens, a chance é de $75,5/61,2$ (1,2). Em se calculando a proporção de chances, temos que agora, em uma *etapa anterior* ao topo da carreira, a chance de sucesso das mulheres é 50% menor que chance de sucesso dos homens. Note-se que, para a geração ingressante na graduação em 2005, as chances para o doutorado eram de $27/34$ para mulheres (0,8) e $73/66$ para homens (1,1), o que dá chances 28% menores para as mulheres. Para a geração que ingressou na graduação em filosofia em 2008, é provável que cada mulher tenha ainda menos que metade da oportunidade de cada homem de chegar ao topo da carreira profissional. Se a média de docentes mulheres se mantiver em 20,14%, as chances dos ingressantes na graduação em 2008 seriam de $20,1/38,8$ (0,5) para as mulheres e de $79,9/61,2$ (1,3) para os homens. Para essa geração, as chances das mulheres seriam de 38,5% das dos homens, o que indica que a oportunidade de cada uma das mulheres dessa geração por ser 2,6 vezes menor que a dos homens. Nesse quadro, há para a geração de 2008 piores perspectivas que para a geração de 2005. Assim, se a média da oportunidade das mulheres é 43,6% da dos homens, ela é a média de uma série histórica que se comporta em decréscimo da oportunidade: de 50% na geração de 2005 para uma previsão de 38,5% para a geração de 2008, há uma redução de 11,5% nas chances de uma geração para a seguinte.

8. Conclusão:

A baixa presença de mulheres na área da filosofia não é uma particularidade brasileira. Os dados que temos são quase que exclusivamente oriundos de países

anglófonos (cf. Hutchison & Jenkins, 2013, p. 231-259): no Reino Unido, 24% dos professores de departamentos de Filosofia são mulheres (Beebee & Saul, 2011, p. 8-9); na Austrália, elas são 27% das posições permanentes em filosofia em 2005-6, apresentando um ligeiro decréscimo em comparação com os 28% em 1989-91 (Goddard, 2008, p. 4). No Canadá, 21,6% dos professores titulares são mulheres, um número que contrasta com 37,69% dos professores associados, indicando que os homens têm muito mais chances de promoção (Doucet & Beaulac, 2013, p. 2). Nos Estados Unidos, os dados de 1992 a 2003 indicam que as mulheres têm 21% de presença na área (Norlock, 2011, p. 1),³ dando indícios de que progressos para a paridade de gênero pararam neste patamar desde a década de 1990 (cf. Alcoff, 2011, p. 8 e Schwitzgebel & Jennings, 2017, p. 13).

Se os baixos números da área de filosofia são uma tendência mundial, eles não obstante contrastam fortemente com os números sobre o desempenho das mulheres na Universidade no Brasil. Nossa população é de maioria feminina: 51,04% (IBGE, 2010). Dos cidadãos com 25 anos ou mais com ensino superior completo, 12,5% são mulheres, em contraste com 9,9% de homens (IBGE, 2012, p. 62). Ademais, as mulheres são maioria dos estudantes do ensino superior, 57%, e da pós-graduação *strictu sensu*, 53,46% (idem, p. 97). Portanto não há no cenário nacional geral justificativa para a baixa presença de mulheres em carreiras acadêmicas.

Por outro lado, esse trabalho mostrou que, na área da filosofia, os alunos do sexo feminino são em média 36,44% do total de graduandos, 30,6% dos mestrandos e 26,98% dos doutorandos. Entre os docentes de pós-graduação, 20,14% são mulheres. Há um padrão de constante diminuição da proporção de mulheres ao longo da carreira. Em média as mulheres têm 43,6% da oportunidade dos homens, ou seja, os homens têm 2,3 vezes mais chance na carreira. Comparando a trajetória de dois casos específicos - ingressantes na graduação em 2005 e 2008 - o estudo indicou que a perspectiva de sucesso na carreira para mulheres em 2005 era de 50% da chance dos homens, e que em 2008 a expectativa é de 38,5%. Portanto, no Brasil, os números apresentam não apenas uma enorme desigualdade, como também uma tendência de aumento dessa desigualdade ao longo dos 14 anos. Essa tendência demanda atenção dos agentes envolvidos. Em mostrando que não há relação entre qualidade dos PPGs ou localização geográfica e maior presença de mulheres, esse trabalho indicou que são os PPGs os mais importantes agentes na produção da igualdade e da desigualdade de gênero na carreira acadêmica em Filosofia, sugerindo que políticas de promoção

3 Haslanger (2013) aponta três outros números interessantes sobre os EUA: (i) que o *NSF Survey of Earned Doctorates* atesta que, entre 2007 e 2011, as mulheres obtiveram de 23,84% a 31,4% de todos os doutorados obtidos em Filosofia nos EUA, um número menor do que os das áreas de Matemática, Química e Economia; (ii) que, de acordo com o blog *Leiter Reports*, docentes dos 51 principais programas de pós-graduação dos EUA contabilizam 21,9% de mulheres; (iii) o *Digest of Education Statistics* de 2003 aponta que apenas 16,6% dos filósofos em empregos pós-secundários em tempo integral nos EUA eram mulheres.

de igualdade devem ser oriundas dos Programas individualmente.

Diante dessa tarefa, pequenas medidas podem balancear esse desequilíbrio na área da Filosofia e mudar o cenário em pouco tempo. Antes de tudo, a sugestão é de que o monitoramento constante desses números seja tarefa da comunidade filosófica como um todo. Uma outra sugestão é de usar o índice do INEP de proporção de mulheres e homens na graduação como parâmetro para a distribuição de bolsas PIBIC, estimulando o ingresso de mulheres na pesquisa. Finalmente, sugere-se que a Capes, em sua avaliação de PPGs, considere a proporção entre homens e mulheres como um dos índices de avaliação no item “impacto econômico, social e cultural do PPG”. Essa política institucional deveria tomar os índices sobre proporção de mulheres concluintes da graduação em Filosofia no Brasil fornecidos pelo INEP como meta para os Programas de Pós-Graduação e solicitar dos PPGs explicações sobre a desigualdade de gênero entre seus membros. O avaliador anônimo deste artigo objetou essa sugestão alegando que ela é “feita abruptamente e sem analisar com calma o impacto que isso teria ou mesmo a possibilidade de implantação dessa medida”. A possibilidade de implantação está dada: a ficha avaliação da Capes já tem a categoria apropriada e é evidente que a produção de desigualdade ou da igualdade de gênero é uma forma de impacto social dos PPGs. Já a preocupação do avaliador com as consequências de tal avaliação reflete seu receio de que alguns PPGs possam ser prejudicados de forma inadequada. Entendo que essa preocupação inverte a ordem das razões de uma avaliação, que deve se pautar por princípios considerados justos e não pelo prejuízo que isso pode causar a agentes em particular. Assim não há argumentos pela inadequação da avaliação. Ao contrário, ela se apresenta como ocasião propícia para que os PPGs apresentem as suas justificativas caso a caso, ao invés de apenas se silenciarem sobre o assunto. Caberia à comissão de avaliação considerar se as razões apresentadas são ou não adequadas.

Referências

- Alcoff, L. (2011). A call for climate change. *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, 11(1), pp. 7-9.
- Araújo, C. (2016). *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil - 2015*. Recuperado de: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/community-forum-pack073a51/category-items/4-community-forum/155-mulheres-na-pos-graduacao-em-filosofia-no-brasil>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- Beebe, H., and Saul, J. (2011). *Women in philosophy in the UK*. British Philosophical Association: Society for Women in Philosophy in the UK. Recuperado de: https://www.bpa.ac.uk/uploads/2011/02/BPA_Report_Women_In_Philosophy.pdf [acesso em: 17 de março de 2019].
- CAPES. (2013a). *Coleta de Dados, Discentes dos Programas de Pós-Graduação stricto sensu no Brasil 2004 a 2012*. Brasília: CAPES. Recuperado de: <https://dadosabertos.capes.gov.br/dataset/coleta-de-dados-discentes-dos-programas->

- de-pos-graduacao-stricto-sensu-no-brasil-2004-a-2012. [acesso em: 17 de março de 2019].
- CAPES. (2013b). *Coleta de Dados, Docentes dos Programas de Pós-Graduação stricto sensu no Brasil 2004 a 2012*. Brasília: CAPES, 2017. Recuperado de: <https://dadosabertos.capes.gov.br/dataset/coleta-de-dados-docentes-dos-programas-de-pos-graduacao-stricto-sensu-no-brasil-2004-a-2012>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- CAPES. (2017a). *Coleta de Dados, Discentes dos Programas de Pós-Graduação stricto sensu no Brasil 2013 a 2016*. Brasília: CAPES. Recuperado de: <https://dadosabertos.capes.gov.br/dataset/discentes-da-pos-graduacao-stricto-sensu-do-brasil>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- CAPES. (2017b). *Docentes da Pós-Graduação Stricto Sensu no Brasil de 2013 a 2016*. Brasília: CAPES, 2017. Recuperado de: <https://dadosabertos.capes.gov.br/dataset/docentes-posgraduacao>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- CAPES. (2018a). *Coleta de Dados, Discentes dos Programas de Pós-Graduação stricto sensu no Brasil 2017*. Brasília: CAPES. Recuperado de: <https://dadosabertos.capes.gov.br/dataset/coleta-de-dados-discentes-da-pos-graduacao-stricto-sensu-do-brasil-2017>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- CAPES. (2018b). *Coleta de Dados, Docentes dos Programas de Pós-Graduação stricto sensu no Brasil 2017*. Brasília: CAPES. Recuperado de: <https://dadosabertos.capes.gov.br/dataset/coleta-de-dados-docentes-da-pos-graduacao-stricto-sensu-no-brasil-2017>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- Doucet, M. & Beaulac, G. (2013). *Report on the Canadian Philosophical Association Equity Survey: historical trends*. Recuperado de: <https://www.acpcpa.ca/cpages/reports>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- Goddard, E. (2008). *Improving the Participation of Women in the Philosophy Profession Report B: Appointments by Gender in Philosophy Programs in Australian Universities, Report to the Australasian Association of Philosophy*. Recuperado de: https://aap.org.au/Resources/Documents/publications/IPWPP/IPWPP_ReportB_Appointments.pdf [acesso em: 17 de março de 2019].
- Haslanger, S. (2013). Women in Philosophy? Do the Math. *The Stone*, 2 setembro de 2013. Recuperado de: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/02/women-in-philosophy-do-the-math/> [acesso em: 17 de março de 2019].
- Hutchison, K & Jenkins, F. (2013). *Women in Philosophy: what needs to change*. Oxford: Oxford University Press.
- IBGE. (2010). *Sinopse do Censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE. Recuperado de: <https://www.ibge.gov.br/censo2010/apps/sinopse/index.php?dados=11&uf=00>. [acesso em: 17 de março de 2019].
- IBGE. (2012). *Censo demográfico 2010: educação e deslocamento, resultado da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE. Recuperado de: <https://biblioteca.ibge.gov.br/pt/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=7545>. [acesso em: 17 de março de 2019]
- INEP. (2005). *Enade 2005: Relatório Síntese Área de Filosofia*. Recuperado de: Brasília: INEP. <http://download.inep.gov.br/download/enade/2005/relatorios/Filosofia.pdf> [acesso em: 17 de março de 2019].

- INEP. (2008). *Enade 2008: Relatório Síntese Filosofia*. Brasília: INEP. Recuperado de: http://download.inep.gov.br/educacao_superior/enade/relatorio_sintese/2008/2008_rel_sint_filosofia.pdf [acesso em: 17 de março de 2019].
- INEP. (2011). *Enade 2011: Relatório Síntese Filosofia*. Recuperado de: Brasília: INEP. http://download.inep.gov.br/educacao_superior/enade/relatorio_sintese/2011/2011_rel_filosofia.pdf [acesso em: 17 de março de 2019].
- INEP. (2014). *Enade 2014: Relatório Síntese Filosofia*. Brasília: INEP. Recuperado de: http://download.inep.gov.br/educacao_superior/enade/relatorio_sintese/2014/2014_rel_filosofia.pdf [acesso em: 17 de março de 2019].
- INEP. (2018). *Enade 2017: Relatório Síntese de Área: Filosofia*. Brasília: INEP. Recuperado de: http://download.inep.gov.br/educacao_superior/enade/relatorio_sintese/2017/Filosofia.pdf [acesso em: 17 de março de 2019].
- Norlock, K. (2011). *Women in the Profession: A more formal report to the CSW, 2006*. Recuperado de: <https://docs.google.com/>

Recebido em: 17.03.2019

Aceito em: 17.06.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-
-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Juízo e Opinião em Hannah Arendt*

Hannah Arendt on Judgement and Opinion

Yara Frateschi

yfrateschi@gmail.com

(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: A primeira parte deste texto reconstrói a história da filosofia política, tal como contada por Hannah Arendt a partir de alguns dos seus personagens principais: Platão, Hegel e Marx. A despeito dos distintos contextos, problemas e eventos aos quais respondem, estes filósofos apresentam um traço comum: a fuga da política e a hostilidade contra a pluralidade humana. Trata-se de mostrar que, para Arendt, a possibilidade de uma nova filosofia política depende desse exercício de submeter a filosofia política ocidental a uma crítica radical. A segunda parte analisa as soluções filosóficas que Arendt apresenta na sua tentativa de reconciliar a filosofia com a política no que diz respeito a dois temas centrais e interligados: a formação do juízo e da opinião. A formação dialógica e intersubjetiva de opinião (que Arendt formula com Sócrates) e o pensamento representativo (que Arendt formula com Kant) são, na minha interpretação, dois dos momentos mais potentes da sua obra, capazes de fornecer insights preciosos para a constante atualização do seu pensamento político.

Palavras-chave: Hannah Arendt; filosofia política; pluralidade; juízo; opinião.

Abstract: The first part of this paper reconstructs the history of political philosophy as narrated by Hannah Arendt, starting with some of her main characters: Platão, Hegel, and Marx. Despite relating to different contexts, problems and events, these philosophers carry a common trait: the avoidance of politics and the hostility to human pluralism. I intend to demonstrate that, for Arendt, the possibility of a renewed political philosophy depends on this exercise of subjecting Western political philosophy to a radical criticism. The second part analyses the philosophical solutions presented by Arendt in an attempt of reconciliation between philosophy and politics regarding two central themes that are intertwined: the formation of judgment and opinion. The dialogic and intersubjective formation of opinion (which Arendt formulates with reference to Socrates) and the representative thinking (that she formulates referring to Kant) are, in my interpretation, two of the most potent moments of her work, capable of providing precious insights for the ongoing updating of her political thought.

Keywords: Hannah Arendt; political philosophy; pluralism; judgment; opinion.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p35-65>

“A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx” (Arendt, 1992, p.43). A primeira parte deste texto reconstrói a história da filosofia política, tal como contada por Hannah Arendt

* Agradeço especialmente a Paulo Bodziak Junior por ter me feito compreender a importância do manuscrito “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution” de 1954, a Renata Romolo Brito pela tradução cuidadosa das passagens do manuscrito que constam neste artigo em português e a Monique Hulshof pela leitura atenta e discussão da versão final.

a partir de alguns dos seus personagens principais: Platão, Hegel e Marx. Trata-se de acompanhar a narrativa da “biografia do filósofo” que Arendt nos apresenta. Se é possível narrá-la como a biografia do filósofo é porque, a despeito dos distintos contextos, problemas e eventos aos quais as suas filosofias respondem, estes filósofos apresentam um traço comum: a fuga da política e a hostilidade contra a pluralidade humana. De Platão a Marx, a filosofia política não é capaz de lidar com as fragilidades e incertezas inerentes aos assuntos humanos e o modo que encontra de enfrentá-las é abolindo o fato de que as pessoas, os agentes, existem no plural. Mas filósofos, por mais sofisticados que sejam, não conseguem abolir fatos, muito menos a condição humana da pluralidade: seria preciso, para tanto, deter a possibilidade do nascimento. Defendo que narrar a “biografia do filósofo” é, para Arendt, um exercício de submeter a filosofia política ocidental a uma crítica radical da qual depende a possibilidade de uma nova filosofia política. Para abandonar a hostilidade com relação aos assuntos humanos, os filósofos precisariam fazer da pluralidade humana - responsável pela nossa grandeza e pela nossa miséria - “o objeto do seu espanto” (Arendt, 1954, imagem 70).

Relaciona-se diretamente com a hostilidade típica do filósofo contra a pluralidade humana o desprezo ou a negligência pela ação e a preferência “pela atividade muito mais confiável do fazer” (Arendt, 1992, p.119). Platão, Aristóteles, Hegel e Marx priorizam, todos, um mesmo “modelo da atividade humana”: a fabricação (idem, p.121). É a *poiesis* e não a *práxis* que fornece esse modelo, ao preço da redução da ação a uma atividade orientada pela categoria meios e fins, análoga àquela que produz objetos e reifica, que ergue um mundo artificial e fabrica. É assim que a filosofia política acaba se tornando uma contradição em termos, querendo a todo custo eliminar o que é próprio da política - a pluralidade, a ação e o discurso - em nome de uma segurança e de uma estabilidade que o domínio dos assuntos humanos simplesmente não é capaz de fornecer. A filosofia política é a filha bastarda da filosofia, a única - diferente da física, da metafísica, da lógica e até mesmo da ética - que a mãe não “vê com nenhuma alegria em particular” (Arendt, 1954, imagem 3); talvez porque seja a mais rebelde, aquela que, a despeito de todas as tentativas de correção, teima em não se adequar aos rígidos padrões filosóficos. Uma nova filosofia política precisa fazer da pluralidade objeto do seu espanto, o que a levaria a erigir um outro modelo de atividade humana, que não confunde a ação com a obra. Eis a primeira condição para a reconciliação da filosofia com a política. A obra filosófica de Hannah Arendt - que se apresentava como uma teórica política (e não como filósofa política) “judia, *feminini generis*” (Arendt, 1993, p. 170) - rompe com a “biografia do filósofo” porque quer levar a sério os assuntos humanos e recuperar a dignidade da filha bastarda. E talvez não seja um mero acidente que a pensadora que se rebela contra a filosofia ocidental reivindicando a natalidade como categoria

central do pensamento político seja uma mulher, com diz Seyla Benhabib (Benhabib, 2000, p. 135). A pluralidade humana - “o fato de que os *homens*, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2014, p. 8) - se relaciona, enquanto fato, com um outro, ainda mais elementar, de que “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (idem, p. 10). A faculdade da ação é radicada ontologicamente no fato da natalidade (idem, p. 308).

Na segunda parte deste texto, analiso as soluções filosóficas que Arendt apresenta na sua tentativa de reconciliar a filosofia com a política no que diz respeito a dois temas centrais e interligados: a formação do juízo e da opinião. A formação dialógica e intersubjetiva de opinião (que Arendt formula com Sócrates) e o pensamento representativo (que Arendt formula com Kant) são, na minha opinião, dois dos momentos mais potentes da sua obra, capazes de nos fornecer *insights* preciosos para a constante atualização do seu pensamento político. Com eles Arendt responde à tradição da filosofia que de Platão a Marx tornou a ação e o discurso prescindíveis, erigindo modelos baseados na supressão da pluralidade pela ideia (antidemocrática) do “One Man”.

Vale sublinhar que Arendt se referia aos agentes como “homens” e não como “ela e ele”, como as filósofas que a sucederam passaram a fazer para marcar posição de gênero. Podemos inferir que isso esconda certa insensibilidade para as questões de gênero, uma acusação frequente das teóricas feministas, da qual Arendt não se livra com muita facilidade. Mas, curiosamente, embora teime em usar “homens” - um vício ainda não rompido por filósofas e filósofos nos anos 1950 -, nas primeiras páginas de *A Condição Humana*, ela nos chama a atenção, ao introduzir justamente a noção de pluralidade, para que o relato da criação mais difundido no Ocidente se apresenta em duas versões. Em uma versão, “Deus criou o Homem (Adão)”, em outra, Deus criou “macho e fêmea” (idem, p. 9). Na primeira, a mulher foi criada “do homem” e, portanto, prossegue Arendt citando Paulo, “para o homem” (idem, *ibidem*, nota 1). Na segunda versão, mais afeita à pluralidade humana, Ele os criou, macho e fêmea, como dito por Jesus em Mt 19,4. O que Arendt está claramente nos dizendo, nessas páginas de abertura d’ *A Condição Humana*, não é apenas que o mito segundo o qual a mulher é criada do homem a torna irremediavelmente servil ao homem (“para o homem”, como diz Paulo), mas dissemina a ideia, ainda mais perversa por embasar a negação de toda a diferença, de que seríamos “repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo” (idem, *ibidem*). Que o modelo seja Adão não é de se desprezar: embora Arendt não diga explicitamente que o Gênesis eleva um modelo de self masculino, ela diz explicitamente que a nossa tradição cristã trabalha com um modelo (Adão) que obsta o reconhecimento do fato da pluralidade humana. O pecado original da filosofia política é a hostilidade contra

a pluralidade: antes e depois do cristianismo os filósofos fazem o que podem para nos reduzir ao “One Man”. Não é prerrogativa do texto bíblico, portanto. Para tornar a pluralidade humana objeto de seu espanto (*thaumadzein*), os filósofos “teriam antes que admitir, biblicamente falando (...) o milagre de que Deus não criou o Homem, ‘mas homem e mulher’ (...). Eles teriam de aceitar com mais do que simples resignação sobre a fraqueza humana o fato de que ‘não é bom para o homem ficar sozinho’” (Arendt, 1954, imagem 70).

Platão: a substituição da ação pela fabricação

O antagonismo entre filosofia e política se deve fundamentalmente à oposição “entre a temporalidade, a instabilidade e a relatividade do mundo humano e a estabilidade, a permanência e a finalidade dos tópicos estritamente filosóficos” (idem, imagem 4). Platão foi o primeiro a nos alertar contra a seriedade dos assuntos humanos e, com isso, ele deu o acorde fundamental que “ressoa em infindáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental” (Arendt, 1992, p.44). A metáfora do acorde fundamental comunica justamente a continuidade na história dessa incapacidade do filósofo de lidar com o que é instável e relativo e que o leva a retirar-se do “mundo dos vivos” (Arendt, 2002, p. 62).

Como um acorde fundamental, a parábola da caverna narra a biografia do filósofo com uma clareza harmônica jamais repetida depois de Platão. Em três atos, a estória [*story*] conta a própria formação do filósofo, descrita, a cada momento, como um “ponto de inflexão” [*turning point*] (cf. Arendt 1954, imagens 46-7). O primeiro ato se dá dentro da caverna no momento em que o futuro filósofo se liberta dos grilhões que acorrentam as suas pernas e o seu pescoço obrigando-o a ver somente o que está à sua frente, imagens e sombras. Ao libertar-se, ele pode ver no fundo da caverna o fogo artificial que ilumina as coisas tal como realmente são.¹

No segundo ato, o filósofo sai da caverna para ver o céu onde as ideias aparecem como essências verdadeiras e eternas das coisas. Este é o momento mais decisivo da biografia do filósofo: quando ele não se contenta, na sua aventura solitária, com o fogo na caverna e com as coisas aparecendo como são, “mas quer descobrir de onde vem o fogo” (idem, imagem 62). Ele se vira e encontra uma saída que o leva para o céu claro “onde não há coisas nem homens” (idem, ibidem). Iluminadas pelo sol, aparecem as ideias, “essências eternas das coisas que, na caverna, são perecíveis”, e o próprio sol, a ideia das ideias (idem, ibidem).

1 “Se quisermos elaborar a história”, diz Arendt, “poderíamos dizer que essa primeira periagôgê é aquela mesma do cientista que, não satisfeito com o que as pessoas dizem sobre as coisas, dá uma meia volta e quer descobrir como as coisas são por elas mesmas, a despeito das opiniões sustentadas pela multidão” (Arendt, 1954, imagem 62). O descrédito do filósofo com relação às opiniões das pessoas comuns já se anuncia aqui: não importa o que as pessoas dizem sobre as coisas.

Depois do clímax, começa a tragédia. Por ser mortal, o filósofo deve voltar à caverna, que é a sua morada terrena, embora não se sinta em casa ali (cf. *idem*, imagem 63). Cada um desses pontos de inflexão é acompanhado pela perda de sentido e orientação: primeiro, os olhos, acostumados às sombras, são ofuscados pela luz da fogueira; depois de ajustados à luz artificial, os olhos são cegados pela luz do sol; e, por fim, devem se ajustar novamente à escuridão da caverna. Este terceiro ato é trágico porque o filósofo se encontra, nesse momento, mais desorientado do que esteve nos dois anteriores. Na cidade, o filósofo é um desorientado.

Tendo se alienado dos assuntos humanos, ele não pode mais suportar a escuridão “que considera ser caverna”. Isso se dá, diz Arendt, porque o filósofo perdeu, junto com o senso de orientação, o senso comum. Quando ele volta e tenta dizer às pessoas - os cidadãos - o que viu lá fora, ele não tem e não faz sentido. Para os outros, o que o filósofo diz parece virado “de ponta cabeça”. Ele contradiz o senso comum.

Toda a alegoria é construída com metáforas que mobilizam o sentido da visão. É o filósofo quem vê as essências das coisas, ao passo que os habitantes da caverna só são capazes de ver as coisas como aparecem. Condicionados pelos seus corpos acorrentados, eles veem distorções; assim como as suas opiniões também são distorções. Enquanto o filósofo vê a verdade, os não filósofos têm uma posição no mundo, à qual corresponde e da qual depende a sua opinião: “toda doxa corresponde e depende da própria posição da pessoa no mundo” (*idem*, imagem 62). Não à toa o terceiro ato é o mais trágico para o filósofo, ele perdeu um lugar no mundo.

Antes de prosseguir na análise da parábola da caverna, lembro que em *A vida do espírito* Arendt pergunta-se por que, na história da filosofia, a visão serve de metáfora para expressar o pensamento, impondo-se como a metáfora mais perene, desde Platão, para manifestar o invisível no mundo das aparências. Porque a visão é o único sentido que estabelece uma distância segura entre sujeito e objeto, distância requerida para a “objetividade” almejada pela verdade teórica. A visão é a metáfora guia da filosofia porque, desde o acorde fundamental lançado por Platão, o filósofo assume uma pretensão indevida de desvelar a verdade quando o que a faculdade de pensar pode nos proporcionar não é a verdade, mas o sentido; não é a certeza e a objetividade, mas o significado. Baseada em Kant, Arendt distingue razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*) para afirmar que o intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, enquanto a razão quer compreender seu significado (Arendt, 2002, p.45). A verdade é o critério da cognição, não do pensamento:

O que recomenda a visão como metáfora-guia na filosofia - e, juntamente com ela, a intuição como ideal de verdade - é não somente a nobreza desse nosso sentido mais cognitivo, como também a própria noção inicial de que a busca filosófica pelo significado era idêntica à busca do cientista pelo conhecimento (*idem*, p. 92).

A metáfora da visão utilizada pelo filósofo expressa ainda o seu desejo de aproximar-se dos deuses olímpicos que, livres das necessidades da vida mortal, podiam dedicar-se à observação do espetáculo aqui em baixo. Como os deuses, o filósofo coloca-se numa posição externa ao âmbito dos assuntos humanos (idem, p.101). No entanto, nem mesmo com isso ele se contenta: mais do que a imortalidade dos deuses - que eram imortais, mas não eternos, posto que todos tiveram, como mostra a *Teogonia*, um nascimento - ele almeja o *Ser*, que é não gerado e imperecível (idem, p. 103). O *Ser* torna-se a verdadeira divindade da filosofia, pois, como diz Heráclito, ele foi e sempre será “um fogo sempre vivo com medidas permanentes” (idem, ibidem). E assim, os deuses olímpicos foram derrubados pela filosofia. Usando o *nous* e retirando-se de todas as coisas perecíveis, engajando-se naquilo que Aristóteles chamou de *theoretike energia*, a mesma atividade da divindade - aquela que nos humanos é a mais elevada -, o filósofo se immortaliza (idem, p. 104). Para Platão, a imortalidade não é, como para os gregos antes da filosofia, conquistada pelos grandes e belos feitos, mas pela contemplação do eterno.

Voltando à parábola da caverna, salta aos olhos, sublinha Arendt, que Platão descreva os habitantes da caverna como se estivessem paralisados, acorrentados diante de uma tela, “sem nenhuma possibilidade de fazer qualquer coisa ou de se comunicar entre si”. As duas palavras “mais significativas que designam politicamente a atividade humana, discurso e ação (lexis e práxis), estão notavelmente ausentes de toda a estória” (Arendt, 1954, imagem 63). Este é o retrato dos homens comuns, aos quais resta serem governados. Este é o retrato do homem comum feito pela filosofia política que dá início à nossa tradição. O acorde fundamental consiste, pois, em tornar a ação e o discurso totalmente prescindíveis: a solução para os problemas políticos, desde então, não depende da ação e tampouco do discurso. Para Platão, depende do governo.

Arendt detecta em *O político* a versão mais sintética e fundamental “da fuga da ação para o governo” (Arendt, 2014, p. 277). Ela explica o desejo de fuga pela incapacidade do filósofo de lidar com a tripla frustração da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores. Como resolver a dificuldade de que aquele que começa algo não permanece “senhor absoluto daquilo que começou” e termina por precisar dos outros para levar a cabo a sua intenção (que logo se vê frustrada)? O fato de as pessoas terem iniciativa, objetivos e motivações próprias instaura a instabilidade da qual o filósofo deseja se livrar. A solução encontrada por Platão é a instauração da relação entre comando e obediência, governante e governados, sendo que a diferença fundamental entre eles é que o primeiro sabe, mas não age, ao passo que os governados agem, mas não sabem (idem, 278). O governante, porque sabe, inicia (*archein*) o processo, os

governados executam (*prattein*).² A ação passa a ser, portanto, mera execução de ordens. Saber fazer e fazer “tornam-se dois desempenhos totalmente diferentes” (idem, *ibidem*). Quem sabe não precisa fazer e quem faz não precisa sequer pensar.

O desejo desesperado do filósofo de fugir do domínio real dos assuntos humanos e a solução que ele encontra para as vicissitudes desse domínio são lidas, por Arendt, à luz de dois fatos: a morte de Sócrates e a economia baseada na escravidão. O julgamento e condenação de Sócrates desempenham para a história da filosofia política um papel análogo à morte de Cristo para a história da religião (Arendt, 1954, imagem 42): daí em diante, a filosofia passou a duvidar do poder da persuasão, desdenhar da ação e do discurso e instaurou uma separação radical (só contestada pra valer por Marx) entre homens de pensamento e homens de ação. Mas se o episódio da morte de Sócrates e o declínio da cidade-estado nos ajudam a compreender o desespero do filósofo (que talvez só quisesse um pouco mais de paz e segurança para viver fora da caverna), nota-se que a solução teórica encontrada por Platão tem, segundo Arendt, suas raízes na relação entre senhor e escravo. É a relação entre o senhor - que manda (porque sabe) - e o escravo - que obedece (porque não sabe) - que Platão transporta para o domínio da política e transforma em seu modelo.

Degradados à condição de instrumentos, os escravos libertavam os seus senhores das atividades necessárias à manutenção da vida (Arendt, 2014, p. 151). Arendt é clara em explicitar que a escravidão era a condição prévia do exercício da cidadania e que a *polis* era o lugar da busca da imortalidade e da grandeza para os senhores, e apenas para eles.³ A valorização da ação em detrimento do trabalho, entre os gregos, estava diretamente relacionada à realidade da escravidão, que fornecia aos homens livres o necessário para a manutenção da vida, sem que precisassem sujar as suas mãos. A condição da cidadania era a dominação. Interessa notar que, para Arendt, não é apenas digno de nota que os filósofos tenham encontrado justificativa filosófica para a escravidão, mas que tenham, além disso, transformado a relação entre senhor e escravo, que é uma relação de dominação e degradação, em modelo da relação

2 Para a distinção instaurada por Platão entre começar (*archein*) e agir (*prattein*) e que transforma a ação em execução de ordens, conferir também Arendt, 1954, imagem 14.

3 Arendt é frequentemente censurada por uma suposta “gregofilia”, que se manifestaria na valorização nostálgica da cultura grega e que a teria levado a negligenciar a tremenda importância do fato de que a *polis* grega, mesmo nos seus áureos tempos, funcionava pela exclusão das mulheres e dos escravos do âmbito da política. O que é sensivelmente problemático nessa interpretação é a acusação de que valorizar certos aspectos da experiência da *polis* a teria levado a sustentar um modelo aristocrático, elitista e excluyente de democracia. De fato, Arendt atribui um papel importante, em seus escritos, ao que ela chama de “cultura popular grega”, tal como retratada sobretudo pela literatura grega (Arendt, 1954, imagem 8). Contudo, os elementos que ela destaca dessa cultura - a busca pela imortalidade através dos grandes feitos, a valorização da ação e do discurso e o próprio ideal de grandeza - não apagam e tampouco negligenciam o fato de que se tratava de uma sociedade baseada na escravidão, na “degradação do homem pelo homem” (idem, imagem 5). A *polis* não é, portanto, um modelo para Arendt. Tratei dessa questão em “Liberdade Política e Cultura democrática em Hannah Arendt” (Frateschi, 2016).

entre governante e governado. Este é o sinal mais evidente do seu mais absoluto desprezo pela cidadania:

Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim, a alegação platônica de que as normas de comportamento, nos assuntos públicos, deviam derivar da relação senhor-escravo em uma comunidade doméstica bem ordenada *significa, na realidade, que a ação não deveria ter papel algum nos assuntos humanos* (Arendt, 2014, p. 279, grifo meu).

A ação perde significado quando passa a ser considerada a partir das características de outra atividade humana, a fabricação. É claro que, para o filósofo (que almeja sobretudo a contemplação e com ela identifica a imortalização), a ação não tem valor nela mesma. A justificação filosófica para a falta de significado da ação é que ela é apenas um meio para um outro fim, o que instaura uma cadeia interminável, um processo sem *telos*, do qual o filósofo quer distância porque o seu *telos* é a contemplação, um fim em si mesmo. A partir do momento em que se considera a ação pela categoria meio e fim, ela passa a ser vista como fabricação (Arendt, 1954, imagem 12). Talvez em nenhum lugar isso esteja posto com mais clareza do que quando Aristóteles, diz Arendt, compara a arte de fabricar com a práxis, porque ambas teriam um fim em nome do qual são executadas.⁴ Isso é sem dúvida verdadeiro para a atividade da fabricação, afinal o que dá sentido a ela é o produto, mas não para a ação. Substituir a ação pela fabricação é, na verdade, o que a filosofia fez, desde a sua origem, “em busca de proteção contra as calamidades da ação”. Desde então, todas as teorias contrárias à democracia se utilizam do mesmo expediente: substituem as incertezas da ação pela segurança da fabricação (Arendt, 2014, p. 275).

A fabricação é uma atividade que envolve a imagem mental do produto e o cálculo dos meios para a produção (Arendt, 1954, imagem 13; 2014, p.281;). Quando Platão (inspirado pela experiência da escravidão) resolve os problemas da política pela instituição da relação entre governante e governados, ele transforma os governados em “fabricantes”, ou seja, aqueles que colocam em prática os

4 Aristóteles ocupa um lugar mais ambíguo na história da filosofia política tal como Arendt a interpreta de Platão a Marx. Embora ela também o responsabilize pelo antagonismo entre filosofia e política, pela separação entre pensamento e ação e pela adoção do modelo da fabricação, a sua leitura de Aristóteles é mais nuançada do que esse veredicto geral nos leva a supor à primeira vista. Se Aristóteles compartilha com Platão alguns pressupostos, difere dele por entender que as duas atividades próprias da política são a ação (práxis) e o discurso (*lexis*) (Arendt, 2014, p. 29). O que distingue Aristóteles (que nisso se aproximaria de Sócrates, segundo Arendt) é que, para ele, ser um animal político “significa ter a faculdade natural do discurso” (Arendt, 1954, imagem 10), o que, para Arendt, o leva a preferir a vida na *polis* à realeza, à monarquia ou ao despotismo. Além do mais, Arendt se apropria da noção aristotélica de *energeia* para pensar a ação para além da lógica instrumental e fora da categoria meios e fins: a ação, como a virtude, é uma atividade com valor intrínseco, um fim em si mesma e não apenas meio para um outro fim (cf. Arendt, 2014, pp. 257-8).

modelos e padrões estabelecidos pelo governante (que, no caso de Platão, seria melhor coincidir com o filósofo). E mesmo que em certos momentos ele conceda aos cidadãos alguma participação na condução dos assuntos públicos, “todos ‘agiriam’, na verdade, como *um só homem*, inclusive sem ter a possibilidade de dissensão interna e muito menos de luta de caráter partidário: por meio do governo, ‘os muitos se tornam um, em todos os aspectos’, exceto na aparência corporal” (Arendt, 2014, p. 279, grifo meu). Em suma, a substituição da ação pelo governo corresponde à redução da ação à fabricação. E não apenas os governados “fabricam”, o rei filósofo, na *República*, também “aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões; ele ‘faz’ a sua cidade como o escultor faz uma estátua” (idem, 283). Este modelo - que identifica conhecimento com comando e ação com obediência e execução - tornou-se peremptório para a tradição do pensamento político (idem, p. 280). E é precisamente com ele que a nova filosofia política precisa romper se quiser abarcar a pluralidade humana e resguardar o lugar central da ação.

O desejo de Platão de substituir a ação pela fabricação para “conferir ao domínio dos assuntos humanos a solidez inerente à obra e à fabricação” termina por conferir à doutrina das ideias uma função política. Na *República*, as ideias se convertem em padrões de comportamento com o fim exclusivo de “eliminar dos assuntos humanos seu caráter de fragilidade” (idem, p. 282). Para o filósofo, a ideia mais elevada, convém lembrar, é o belo, mas, para o rei-filósofo, a ideia mais elevada é o bem, pois o permite governar os homens entre os quais terá que passar a sua vida, visto “não poder habitar para sempre sob o céu das ideias” (idem, *ibidem*):

Somente quando volta à caverna escura dos assuntos humanos, para conviver novamente com os seus semelhantes, é que ele [o filósofo] necessita das ideias orientadoras como padrões e regras pelas quais medir e sob as quais subsumir a variada multiplicidade de palavras e atos humanos, *com a mesma certeza absoluta e “objetiva” com que o artesão pode se orientar na fabricação* e o leigo no julgamento de camas individuais ao usar o modelo estável e sempre presente, a “ideia” da cama em geral (idem, *ibidem*, grifo meu).

Hegel e Marx: a fuga moderna da política para a história

Ao afirmar que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, agora é preciso transformá-lo”, Marx se rebela contra a tradição filosófica porque, embora os filósofos tenham se disposto a prescrever as regras da ação para colocar ordem no hospício, nenhum deles jamais elegeu a transformação do mundo como a sua principal preocupação: “Essencialmente, de Platão a Hegel, a filosofia ‘não era desse mundo’” (Arendt, 1992, p.50). A rebelião de Marx reside

na predição de que o mundo dos negócios humanos comuns, onde nos orientamos e pensamos em termos de senso comum, se tornará um dia idêntico ao domínio das ideias em que o filósofo se move, ou de que a filosofia, que “sempre foi para os poucos” se tornará um dia a realidade do senso comum para todos (idem, pp.50-1, tradução modificada).

Assim, para Arendt, a quebra da tradição operada por Marx consiste precisamente na negação de que a verdade (e a filosofia) esteja localizada fora dos assuntos dos homens e do mundo comum e na aposta de que ela possa ser realizada na esfera do convívio, na sociedade (idem, p. 44):

Ao reinterpretar a tradição do pensamento político e levá-la ao seu fim, é crucial que Marx conteste não a filosofia, mas a sua alegada impraticabilidade. Ele contesta a resignação dos filósofos que não fazem mais do que buscar um lugar para si mesmos no mundo, ao invés de tentar mudá-lo e torná-lo, por assim dizer, filosófico. E isso não apenas vai além, mas também é decisivamente diferente do ideal platônico de filósofos que governam como reis, porque implica não o governo da filosofia sobre os homens, *mas que todos os homens possam, por assim dizer, tornar-se filósofos* (Arendt, 2008, p. 143, grifo meu).⁵

Trata-se de um rompimento muito significativo com a filosofia política tradicional a afirmação de que a filosofia deve transformar o mundo tendo-o interpretado: isso significa que a transformação é precedida de interpretação, “de modo que a interpretação do mundo pelos filósofos indique o modo como ele deveria ser transformado” (Arendt, 1992, p. 50). Platão e Hegel jamais consideraram que a sua tarefa seria a de interpretar o mundo para transformá-lo, contentaram-se em prescrever regras de ação. Marx se rebela conscientemente contra isso. Contudo, a sua rebelião contra a tradição findou em autoderrota (idem, p. 58). Se a tradição da filosofia política começou quando Platão descobriu que é inerente à experiência filosófica repelir o mundo dos negócios humanos, ela termina com Marx privando “o pensamento de realidade e a ação de sentido” (idem, p. 52). Apesar do seu enorme esforço - digno de reconhecimento - para suplantar a tradição, Marx não apenas não recupera o significado da ação, como também priva o pensamento da realidade. Vejamos.

Arendt vê uma continuidade no pensamento de Marx, da juventude à obra madura. O jovem Marx não é visto por ela como mais democrático e naquilo que a interessa - que é o papel que ele atribui à política e à pluralidade - ele manteria uma coerência inegável do começo ao fim, infelizmente. As proposições chave da sua filosofia política, “que subjazem e transcendem a parte estritamente científica da sua obra”, permanecem as mesmas durante toda a sua vida, dos primeiros escritos

⁵ Arendt continua: “A consequência que Marx extraiu da filosofia da história de Hegel (e toda a obra filosófica de Hegel, incluindo a ‘Lógica’, tem um único tema - a história) é que a ação, ou práxis, contrariamente a toda a tradição, estava tão distante de ser o posto do pensamento, que era o autêntico e verdadeiro veículo do pensamento, e que a política, longe de estar infinitamente abaixo da dignidade da filosofia, era a única atividade intrinsecamente filosófica” (Arendt, 2008, p. 143).

até o último volume d' *O capital* (Arendt, 1992, p. 48). O veredito de Arendt é que não adianta procurarmos um Marx mais democrático nos textos de juventude. Mas isso não é razão suficiente para recusarmos a sua grandeza enquanto filósofo.

A grandeza de Marx repousa (assim como a de Kierkegaard e Nietzsche) no fato de ter percebido “o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com as quais a nossa tradição de pensamento político não era capaz de lidar” (idem, p. 54). Ao constatar que a tradição silenciava diante dos problemas que o seu próprio tempo impunha, Marx entendeu ser necessário radicalizar contra ela, não bastaria simplesmente reconsiderar o passado ou fazer certos ajustes teóricos (idem, p. 55). A teoria de Marx é indicativa, portanto, de um passado que perdeu a sua autoridade no presente e, por causa dele, estamos em uma posição melhor agora, pois temos a “oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais desde que a civilização romana submeteu-se à autoridade do pensamento grego” (idem, p. 56). Em outras palavras, para Arendt, Marx estava genuinamente envolvido com o problema - que também se impõe aos teóricos do século XX, depois das grandes guerras - de enfrentar fenômenos novos dentro do quadro conceitual da tradição. Ele estava perfeitamente ciente da incompatibilidade entre o pensamento político clássico - que considerava o trabalho humano a mais desprezível das atividades - e a elevação do trabalho à sua máxima produtividade, tal como ocorreu depois da Revolução Industrial.⁶ Ou seja, havia uma clara incompatibilidade entre os conceitos tradicionais, que faziam do trabalho símbolo da sujeição do homem à necessidade, e a época moderna, que passou a ver o trabalho como símbolo da liberdade positiva, a liberdade da produtividade (idem, p. 60). Marx entendeu que, para resolver essa dificuldade, era preciso salvar o pensamento filosófico (considerado pela tradição a mais livre das atividades humanas) do impacto do trabalho considerado como atividade voltada meramente à supressão da necessidade. Marx entendeu que a filosofia tradicional tinha um conceito de trabalho que não se adequava mais à sua valorização moderna.⁷ Assim, contra as abstrações da filosofia e seu conceito de

⁶ É nesse contexto que se passa a afirmar “o ideal de liberdade sob condições inauditas de igualdade universal” (Arendt, 1992, p. 59), mas Marx também sabia que a questão da igualdade era colocada apenas superficialmente nas “teorias idealistas” a respeito da igualdade do homem e da sua dignidade inata e sabia ainda que a resposta não estaria dada apenas pela concessão do direito de voto aos trabalhadores. Não se tratava, para ele, de um problema de justiça que pudesse ser resolvido concedendo à nova classe de trabalhadores o que lhe era de direito (idem, p. 60) como se disso se seguiria a restauração automática da antiga ordem *suum cuique* [dar a cada um o que é seu]. Arendt está plenamente de acordo com Marx nesse aspecto: a afirmação burguesa da igualdade universal e a mera concessão do direito de voto aos trabalhadores esconde o problema, não o resolve (o que ela discorda é do modo pelo qual Marx pretende resolver o problema).

⁷ Mas quando ele afirmou que não se poderia “abolir a filosofia sem realizá-la” passou a sujeitar o pensamento ao inexorável despotismo da necessidade, submetendo-o às “leis férreas” das forças produtivas da necessidade (Arendt, 1992, p. 60). Essa é uma das razões pelas quais, segundo Arendt, a rebelião de Marx contra a tradição findou em autoderrota.

homem como *animal rationale*, ele afirmou que a humanidade do homem consiste em sua força produtiva, a sua força de trabalho, definindo-o como *animal laborans*.

Marx não foi simplesmente um materialista que trouxe o idealismo de Hegel para a terra, esclarece Arendt. Para Hegel, o movimento dialético do pensamento é idêntico ao movimento dialético da própria matéria e mediante a introdução do espírito ele acreditava ter demonstrado uma identidade ontológica entre matéria e ideia. Portanto, não tem importância que se inicie o movimento do ponto de vista da consciência ou tendo como ponto de partida a matéria. O fato de Marx aceitar o conceito de “movimento dialético” concebido por Hegel como lei universal torna os termos “idealismo” e “materialismo” sistemas filosóficos sem significado (idem, p. 67). Ele era ciente, portanto, de que a sua oposição a Hegel e seu repúdio da tradição não repousava em seu “materialismo”, mas em sua recusa em admitir que a diferença entre a vida do homem e a vida animal seja a *ratio*, ou o pensamento. O homem é essencialmente um ser natural dotado da faculdade de ação e a ação permanece natural porque consiste em trabalhar (metabolismo do homem com a natureza). Então, a sua reviravolta vai ao cerne do problema, que não é a substituição do idealismo pelo materialismo, mas a questão da qualidade especificamente humana, que passa a ser identificada com o trabalho.

Acontece que Marx termina por colocar Platão e Hegel novamente de “cabeça para cima” e permanece preso a Hegel mais do que parece à primeira vista (idem, p. 63). Hegel é o responsável pela transformação da metafísica tradicional em filosofia da história e o ponto central é que a filosofia política de Marx “não se baseava sobre uma análise dos homens em ação, mas, ao contrário, na preocupação hegeliana com a História” (Arendt, 1992, p. 112). Foi o Marx historiador, não o Marx filósofo, quem se politizou.

Com Hegel a história conquistou a dignidade suprema de revelar a verdade absoluta e uma vez que essa qualidade reveladora não era inerente a nenhum evento singular, mas sim ao processo histórico como um todo, “a própria história se torna o tópico autêntico da filosofia” (Arendt, 1954, imagem 30). O que interessa sobretudo a Arendt a respeito de Hegel é que

(...) na corrente gigantesca que, com o começo da humanidade civilizada, começou a revelar a verdade absoluta do Espírito em um desenvolvimento sobre-humano, os nítidos contornos dos eventos e ações são tão dissolvidos quanto a singularidade de quaisquer pensamentos particulares. Se o significado, de acordo com o passado pré-platônico dos gregos, se manifestava na ação quando e se ele se manifestava pelo discurso; se o significado, no desenvolvimento filosófico específico do Ocidente, foi então revelado como verdade contemplada, então o significado em Hegel não adere nem à ação nem ao pensamento como tal, mas apenas ao desenvolvimento histórico que submerge ambos (idem, ibidem).

O papel do filósofo, então, está garantido, afinal o processo histórico se revela para ele, com a sua “mente voltada para compreender o passado”. Mas a que preço!

Ao preço de que o significado só se revela para ele quando a estória [story] chega ao fim, de que a percepção da verdade vem quando tudo acaba e como consolação por ter vindo tão tarde. Do ponto de vista do agente, entretanto, a vida ativa é sem significado, pois é o “ardil da razão” que o direciona. Por isso Hegel pode ver a história como a história da raça humana considerada como um indivíduo, construída “como se fosse a biografia deste indivíduo monstruoso e gigantesco - a humanidade” (idem, imagem 31). Se o fim último da filosofia é reconciliar pensamento e realidade e se a filosofia é verdadeira teodiceia, o preço dessa reconciliação é a obliteração da pluralidade humana e também “da variedade, da imprevisibilidade e das contradições de suas ações” (idem, ibidem).

A imagem da história é construída como um Sujeito gigante - “um Homem artificial” - cujo significado é o produto final da atividade da humanidade. Qualquer coisa que uma pessoa diga ou pense é apenas uma parcela do produto final da história. Para Arendt, Hegel faz com a multiplicidade das ações e eventos o mesmo que Platão fez com as opiniões: os mede com o metro do Absoluto, “assim como Platão mediu as opiniões como o metro da verdade” (idem, imagem 41). Nos dois casos, o múltiplo é sacrificado ao Um e a “pluralidade dos homens, que se expressa politicamente em opiniões”, é eliminada:

Assim como Platão exigia que Um Homem, o rei-filósofo que sabia a verdade, deveria governar os muitos, também Hegel exigiu que um filósofo, para cujo olhar retrospectivo o Absoluto se revela no processo do tempo, devia ser o possuidor e atribuidor do significado pelo qual todos os outros homens em seus feitos e pensamentos lutam em vão (idem, ibidem).

Também como para Platão, o significado e o *telos* da ação não está nela mesma: a ação é avaliada pelo mesmo critério que avaliamos a fabricação. Mais ainda: a própria história passa a ser vista como um “processo gigantesco de fabricação” no qual um sujeito singular fabrica o produto final que apenas o filósofo será capaz de perceber adequadamente. Subjaz à afirmação de Hegel de que o real é racional a mesma hostilidade original do filósofo contra a política que Platão expressa na sua alegoria da caverna. E a própria ideia de reconciliação com a realidade fala claramente a linguagem platônica: o filósofo se reconcilia com o domínio dos assuntos humanos porque (só ele) consegue perceber ali o Absoluto. Sem o filósofo, esse domínio inevitavelmente recairia num vazio de significado (idem, imagem 38):

A história - baseada na suposição manifesta de que não importa quão acidentais as ações isoladas possam parecer no presente e em sua singularidade, elas conduzem inevitavelmente a uma sequência de eventos que formam uma estória [story] que pode ser expressa através de uma *narrativa inteligível* no momento em que os eventos se distanciarem no passado - tornou-se a grande dimensão na qual os homens se “reconciliam” com a realidade (Hegel), a realidade dos assuntos humanos, isto é, das coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens (Arendt, 1992, p. 121, tradução modificada).

A “narrativa inteligível” salva as ações singulares da sua acidentalidade e carência de sentido. Veremos adiante que, para recobrar a dignidade e o sentido do singular, Arendt deverá ressignificar a ideia hegeliana de reconciliação com a realidade. Mas, para tanto, será necessário recusar a identificação tradicional, assimilada por Hegel, da fabricação como modelo da atividade humana. Se Marx pretendeu romper com a tradição, a sua rebeldia não foi a ponto de abandonar o modelo de fabricação: para ele, a ação é a mesma coisa que “fazer a história” (idem, p. 112).

Com Hegel, a filosofia se torna interpretação da história. Marx, por sua vez, transforma a história em ciência. Para tanto, bastou a ele trocar a palavra “Espírito” - o sujeito oculto do processo de fabricação de Hegel - pela palavra “Sociedade” - o sujeito do processo histórico (Arendt, 1954, imagem 33). Assim como Hegel mostrou que a verdade do passado é realizada na lembrança do passado como um todo, também Marx “desenha um futuro no qual a verdade será realizada na Sociedade como um todo” (idem, *ibidem*). Com ambos a história passa a desempenhar, nos tempos modernos, o papel da política, ao mesmo tempo em que esta é degradada a uma “mera técnica de administração, manipulação e representação” (idem, imagem 37). “Fazer a história” toma o lugar da ação política na medida em que a ação é vista em termos de fabricação (*making*) e a história se torna realidade definitiva. Novamente, o modelo da fabricação mina o significado da vida humana *em conjunto*, da vida política.

Ao tornar o homem de ação o criador consciente do futuro, o “fabricante da história”, Marx leva às últimas consequências a identificação tradicional da ação com fabricação: na medida em que a fabricação sempre envolve um elemento de violência, Marx vê a ação como essencialmente violenta. A tese de que a violência é a parteira da História tem aqui a sua raiz mais profunda, na identificação da ação e da história com a fabricação. A partir daí (eis o perigo extremo) o fim passa a justificar *todos* os meios, inclusive os mais terríveis que pode haver no campo da política (idem, imagem 34). Se pensamos nesses termos, não haverá nada que não possa ser justificado ou não pareça plausível em determinado momento.

O ponto essencial, para Arendt, é que a filosofia política de Marx não se baseia em uma análise dos homens em ação e sim na preocupação hegeliana com a história: ele completa e aperfeiçoa a tradicional identificação da ação com o fazer e o fabricar ao tornar o historiador portador de um modelo que guia o artesão. O perigo não está propriamente em tornar imanente o transcendente, mas sim em transformar “desígnios superiores desconhecidos e incognoscíveis em intenções planejadas e voluntárias” de modo que o sentido passa a ser identificado com o fim. Isso acontece quando Marx toma o significado hegeliano de História - “o progressivo desdobramento e realização da ideia de liberdade - como sendo fim da ação humana” (Arendt, 1992

p. 113). A liberdade passa, assim, a ser o fim último e o “produto final” de um processo de fabricação.

A teoria das superestruturas ideológicas, embora pareça introduzir uma novidade extraordinária no pensamento político, carrega o mesmo preconceito contra o discurso nutrido por Platão. A teoria das superestruturas - os campos da atividade humana nos quais os homens se expressam através do discurso (religião, legislação, arte ou filosofia) - sustenta que a função do discurso não é revelar a verdade, mas ocultá-la (Arendt, 1954, imagem 35). Marx a complementa com a “fórmula” da luta de classes, que desvendaria todos os segredos da história, assim como “a lei da gravidade parecia desvendar todos os segredos da natureza” (Arendt, 1992, p. 115). Arendt admite que essa fórmula apresenta um padrão baseado em um importante discernimento histórico. Contudo, ela abre caminho para que se passe a pensar a história através de padrões, o que resulta na ruína do factual e do particular de tal modo que a estrutura factual básica do processo histórico e a própria cronologia correm o sério risco de ser solapados. O problema de pensar a história dessa maneira é que, no limite, qualquer padrão que apraza se torna capaz de explicar fatos passados (idem, p. 116).

Em suma, Marx faz um salto da teoria para a ação e da contemplação para o trabalho depois de Hegel ter transformado a metafísica tradicional em uma filosofia da história “e transformado o filósofo no historiador a cuja visada retrospectiva o significado do devir e do movimento - não do ser e da verdade - revelar-se-ia afinal” (Arendt, 1992, pp. 56-7). No entanto, ao saltar da filosofia para a política, Marx

(...) transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente do que nunca daquilo que hoje chamaríamos de ideologia. Além do mais, uma vez que o seu trampolim era, não a metafísica antiga, mas a filosofia da história de Hegel (...) ele superpôs “a lei da História” à Política, findando por perder o significado de ambas - da ação não menos do que do pensamento, e da Política não menos que da filosofia - ao insistir que eram meras funções da sociedade e da história (idem, p. 57).

Marx termina, enfim, por resolver a experiência do novo “em algo velho” (idem, p. 56). Cumpre notar que não é apenas a ação que perde significado, mas também o pensamento, e essa dupla perda é, para Arendt, o sinal mais claro de que a rebelião de Marx findou em autoderrota.

Com três teses Marx desafiou verdades tidas por inconteste até a época moderna. Com a tese segundo a qual o trabalho criou o homem, ele desafia o Deus tradicional, ao mesmo tempo em que afirma que a humanidade do homem, agora caracterizado como *animal laborans* e não mais como animal racional, é resultado de sua própria atividade: se razão era o atributo mais elevado do homem e o trabalho, o mais desprezado, Marx dá uma dignidade ao trabalho jamais aceita pela tradição, como vimos a partir de Platão e Aristóteles. Com a tese de que a violência é parteira

da História e que é unicamente em períodos violentos que a História mostra a sua face autêntica para deixar de ser ideologia, Marx glorifica a violência ao mesmo tempo em que nega a definição aristotélica do homem como ser dotado de logos e capaz de discurso, aquelas mesmas características que, para Aristóteles, diferenciavam os homens livres - que conduziam os assuntos humanos pelo discurso e pela persuasão - dos bárbaros - governados pela violência (e dos escravos, claro). Por fim, a afirmação de que os filósofos interpretaram o mundo, agora é preciso transformá-lo, ele afronta todo o pensamento ocidental, de Platão a Hegel, para os quais a filosofia não é desse mundo.

Contudo, as três teses contêm contradições fundamentais e conduzem Marx a dificuldades profundas. (1) Se o trabalho define o homem, que atividade humana restará quando os homens dele se emanciparem após a revolução? Que atividade *essencialmente* humana restará? Marx faz do homem *animal laborans* ao mesmo tempo em que almeja para ele uma sociedade “na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária” (Arendt, 2014, p. 129). Eis a sua contradição fundamental. (2) Se a ação violenta é a mais digna das ações e é a parteira da História, como serão os homens capazes de agir de modo significativo depois da conclusão da luta de classes?⁸ (3) Quando a filosofia tiver sido realizada e abolida, que espécie de pensamento restará? (Arendt, 1992, p. 51).

Arendt reconhece que contradições fundamentais raramente ocorrem em autores de segunda ordem e Marx não é, para ela, um autor de segunda ordem. Elas ocorrem quando temos que lidar com fenômenos novos em termos de uma tradição de pensamento velha, “fora de cujo quadro conceitual pensamento algum parecia possível” (idem, p. 52). Marx tenta desesperadamente pensar contra a tradição utilizando as suas próprias ferramentas conceituais, mas não consegue completar a tarefa. O problema central e que termina por amarrá-lo à tradição que ele pretendia superar é a glorificação do trabalho (*labor*) e a atribuição ao trabalho de características que são próprias de uma outra atividade, a fabricação (*work*) de objetos para um mundo durável. Do mesmo modo, a glorificação da violência e a projeção de uma sociedade harmonizada significam, ao fim e ao cabo, a desvalorização da ação e do domínio público. A definição do homem como *animal laborans* opera um duplo reducionismo que redundava, finalmente, na abolição da própria política. Em primeiro lugar, Marx define o homem como um animal que trabalha, definição que confina o homem à sua capacidade produtiva (que, na verdade, não é senão aquela que satisfaz as suas necessidades); tendo feito isso, ele substitui a multiplicidade de interesses e perspectivas individuais por interesses de grupo ou de classes que são,

⁸ Para Arendt, a teoria das superestruturas ideológicas “assenta-se, em última instância, em sua hostilidade antitradicional ao discurso e na concomitante glorificação da violência” (Arendt, 1992a, p. 50).

por sua vez, reduzidas a apenas duas: a dos capitalistas e a dos trabalhadores (cf. Arendt, 2014, p. 51). O indivíduo perde, com isso, a possibilidade de reivindicar qualquer identidade ou ponto de vista que não seja a identidade ou ponto de vista supostamente adequados à classe à qual pertence. Ocorre que a diluição do indivíduo na classe ou na sociedade socializada pós-revolução sustenta a ficção de uma harmonia que não pode comportar a construção de um mundo comum compartilhado entre indivíduos e grupos distintos, que vejam o mundo de perspectivas distintas e que tenham demandas e vontades conflitantes. Marx sacrifica, enfim, a pluralidade humana.

Hannah Arendt: opinião e juízo

Na estória que Hannah Arendt conta sobre si mesma, o seu interesse pelas questões políticas surgiu quando “alguém bateu com um martelo em minha cabeça e, podemos dizer, isto me despertou para a realidade” (Hill, 1979, p. 319). O martelo é uma metáfora para o nazismo e comunica que o despertar foi violento. Mas mesmo depois de ter escrito *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Sobre a revolução* (1963) ela rejeitava ser identificada como *filósofa* e preferia o título de “teórica política”. A sua briga com a filosofia política ocidental é longa, vai da juventude até a idade madura, e é travada com a certeza de que os filósofos, em geral, são hostis com a política e com a pluralidade, o que os torna incapazes de lidar com as particularidades, fragilidades e incertezas dos assuntos humanos. Arendt não se reconhecia entre eles. Além do mais, ela tinha uma dúvida genuína a respeito da possibilidade de conciliar a filosofia com a política, ou seja, “a temporalidade, a instabilidade e a relatividade do mundo humano e a estabilidade, a permanência e a finalidade dos tópicos filosóficos” (Arendt, 1954, imagem 4). No entanto, embora hesitante quanto à possibilidade de resolver o antagonismo entre a filosofia política, Arendt buscou, ao longo de toda a sua obra, maneiras de superá-lo.

Em “Philosophy and Politics” (1954), Arendt encontra em Sócrates uma resposta para a oposição entre filosofia e política inaugurada por Platão e que aprofunda a cisão entre verdade e opinião. A alegoria da caverna instaura essa cisão e é por causa dela que a filosofia perde relevância para a polis. Traumatizado pela condenação do mestre, Platão abandona a expectativa de tornar a filosofia relevante para a cidade e parece se contentar em encontrar um modo de salvar a pele dos filósofos: o modo que encontrou de fazer isso foi colocar o filósofo - o portador da verdade - para governar os ignorantes - escravizados às suas opiniões. Foi assim que Platão abriu, na história do pensamento ocidental, o antagonismo entre a filosofia e a política.

Desde o manuscrito de 1954, ela se mostra comprometida com a recuperação da dignidade da opinião. Entendo que este é um dos aspectos mais relevantes da sua obra e também dos mais promissores para aquilo que ela se propõe: pensar a possibilidade de reconciliar a filosofia com a política. Vejamos.

De acordo com Arendt, para Sócrates, a opinião é a “formulação em discurso do que aparece para mim”. Ela expressa o “mundo tal como se abre para mim” (idem, imagem 48). A interpretação que ela faz de Sócrates, cumpre sublinhar de antemão, traduz o pensamento socrático de acordo com as suas próprias pretensões: Sócrates dá a Arendt um caminho filosófico para desfazer o abismo que Platão teria aberto. Para o Sócrates da Arendt, a opinião é a formulação em discurso do mundo tal como aparece para mim de modo que ela se forma apenas se eu tenho um *lugar* nesse mundo de aparências, que é o espaço público. Manifestar uma opinião é comunicar aos outros como eu vejo o mundo deste lugar que estou. Deve-se notar que ela encontra em Sócrates algo análogo ao que encontrará em Kant (no pensamento representativo) posteriormente: se a opinião, para Sócrates, não pode ser “algo absoluto e válido para todos”, tampouco é “fantasia subjetiva e arbitrariedade” (idem, ibidem). A opinião pode ser depurada, assim como a virtude pode ser de algum modo ensinada. Não fosse, a maiêutica não poderia apostar no processo dialógico que visa ajudar as pessoas a encontrarem “a verdade na opinião”. Se queremos permanecer fiéis à metáfora da maiêutica, diz Arendt, devemos entender que “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ao assistir cada um dos cidadãos a parir suas próprias verdades” (idem, imagem 49). O método é a dialética, mas a dialética socrática não destrói a doxa, “ao contrário, revela essa doxa em sua própria veracidade”. O papel do filósofo não é, portanto, o de dizer a verdade filosófica às pessoas comuns, mas “tornar os cidadãos mais verdadeiros” (idem, ibidem).

Interessa a Arendt, sobretudo, que a opinião não seja vista como mera fantasia subjetiva e tampouco como verdade válida para todos. Isso também vale para o juízo que, como veremos a seguir, não se forma pela subsunção do particular a uma regra universal, mas nem por isso é expressão de pura idiosincrasia. Arendt vai nos indicando, desde pelo menos o manuscrito de 1954, que a formulação de uma nova filosofia política precisa operar nesse intervalo, entre a mais estrita subjetividade e a certeza de um a priori que o mundo dos assuntos humanos jamais terá.

Também interessa particularmente a Arendt detectar em Sócrates e na sua maiêutica uma postura filosófica que afirma que “ninguém pode saber por si mesmo e sem maiores esforços a verdade inerente de suas opiniões” (idem, ibidem). Quando Platão descreve os homens da caverna como estáticos e mudos, desconsidera que a opinião se forma em diálogo, com os outros, no espaço público. A dialética de Sócrates era uma atividade política, “um dar e receber”, baseada na igualdade, e cujos frutos “não poderiam ser medidos por resultados, por ter chegado a esta ou

aquela verdade”. Que o diálogo fosse inconclusivo não era, portanto, um problema (como não era nos escritos mais socráticos de Platão): “ter discutido algo, ter falado sobre algo (...) parecia resultado em si suficiente” (idem, imagem 51). Enquanto atividade política, o diálogo é por si mesmo valioso.

O diálogo não requer conclusão ou consenso para ser significativo. Aos falarmos sobre as coisas, elas se tornam comuns, são compartilhadas e disso surge a “qualidade comum [*commonness*] do mundo político”. Isso não significa, evidentemente, pressupor que todos sustentem as mesmas opiniões e compartilhem o mesmo ponto de vista. Muito pelo contrário, o mundo se abre de diferentes maneiras para as pessoas, que ocupam lugares distintos e olham o mundo de perspectivas diferentes. O desafio é que encontrem um modo de viver juntos sem que para isso precisem se tornar um só Homem.

Se a *philia* aristotélica tem algo de inspirador para Arendt é porque não pressupõe equalização: os amigos não se tornam iguais, mas sim “parceiros iguais no mundo comum”, eles “constituem juntos uma comunidade” (idem, *ibidem*). Interessa particularmente a ela que para Aristóteles seja a amizade, e não propriamente a justiça (ou não apenas a justiça), que mantém a comunidade. Ou, em outros termos, a amizade cívica seria melhor para esse propósito do que a justiça porque esta, embora seja imprescindível por estabelecer os muros que nos separam, não nos torna parceiros no mundo comum.

O que Arendt extrai de Sócrates, combinando-o com Aristóteles, é que a dialética força o falante a manifestar a verdade da sua opinião de modo que o outro possa entender “como e com qual articulação específica o mundo comum aparece” para ele. O outro é, diz Arendt, “para sempre desigual e diferente” (idem, *ibidem*). Eu compreendo a sua diferença na medida em que ele a expressa discursivamente para mim. Ver o mundo do ponto de vista do outro é “a percepção (*insight*) política por excelência” (idem, *ibidem*).

Arendt interpreta o “Conheça a ti mesmo” como querendo dizer que é apenas conhecendo o que aparece para mim e permanecendo em relação com a minha *existência concreta* que eu posso compreender a “verdade”, a minha e a do outro. A verdade absoluta - ou seja, a verdade que seria a mesma para todos e independente da existência de cada um e do lugar que ocupa - não existe para os mortais. Os filósofos precisam lidar com isso e precisam compreender o que isso significa para os mortais, entre os quais se inclui. Para estes “o importante é tornar a doxa verdadeira, enxergar em cada doxa a verdade e falar de tal maneira que a verdade da opinião das pessoas se revele para elas mesmas e para os outros” (idem, imagem 53). Quando Sócrates diz “que sabe que nada sabe”, ele está querendo dizer que sabe que não possui a verdade válida para todo mundo e que não pode saber a verdade do outro senão “perguntando para ele” (idem, *ibidem*).

Ela imputa a Sócrates o que gostaria que fosse a postura do filósofo diante dos assuntos humanos. A nova filosofia política - que faria da pluralidade objeto do seu espanto - tem que começar por aceitar, como Sócrates fez, os limites da verdade para os mortais. Isso não faz dele um sofista, afinal não se trata de ceder à arbitrariedade e à ilusão subjetiva. Recusar a verdade absoluta não leva necessariamente à arbitrariedade e tampouco encerra os indivíduos neles mesmos. Há um critério operando aqui: para falar verdadeiramente de sua própria doxa, é preciso que a pessoa esteja em acordo consigo mesma, ou seja, que não contradiga a si mesma e não diga coisas contraditórias (idem, imagem 54). Isso exige, em primeiro lugar, um diálogo interno, pois somos dois-em-um e quando pensamos dialogamos com o outro que também somos. Arendt faz uma analogia entre o outro que há em mim e o amigo, definido por Aristóteles como o “other self”, para defender que somente aquele que tem a experiência de falar consigo mesmo - e estar em acordo ou desacordo consigo mesmo - é capaz de se tornar amigo, “de adquirir um *other self*” (idem, ibidem). A faculdade do discurso e o fato da pluralidade humana se relacionam na medida em que falando comigo mesma (com a outra que há em mim) eu vivo junto comigo mesma; e na medida em que falo com os outros eu posso viver junto com eles. É apenas na companhia dos outros, que me chamam de volta do diálogo interno do pensamento, que eu posso me tornar um self, “um ser humano único e singular falando com uma voz e reconhecido como tal pelos outros” (idem, imagem 55). Em outras palavras, é do reconhecimento da minha singularidade pelos outros, tal como eu a expresse pela minha voz, que depende a minha identidade, para mim mesma e para os outros.

A tese socrática de que a virtude pode ser ensinada é, pois, uma aposta em que o exercício do diálogo (e do pensamento, o diálogo interno) que busca a não contradição e envolve escuta pode vir a “melhorar homens e cidadãos” (idem, imagem 56). Por isso, o principal objetivo político de Sócrates era ensinar os atenienses a pensarem por si mesmos, de maneira independente e sem o auxílio de quaisquer doutrinas. Aí residiria a relevância política da filosofia, não em desvelar a verdade absoluta.

A consequência mais importante da identificação que Platão e Aristóteles fazem da vida mais elevada com a contemplação é a separação radical entre pensamento e ação. Essa separação entre pensamento e ação, entre *bios theoreticos* e *bios politikos* ou entre vida contemplativa e vida ativa corre como um “fio condutor ao longo de toda a história da filosofia política” (idem, imagem 6).⁹ Não que Sócrates

⁹ Em *Entre o passado e o futuro*, ela coloca nos seguintes termos: nem Platão nem Aristóteles acreditaram em momento algum que os homens pudessem imortalizar-se através de grandes feitos (*deeds*) e palavras (*words*). Descobriram na atividade do pensamento a capacidade humana para libertar-se da esfera dos assuntos humanos, que não deveriam ser levados a sério em demasia. Imortalizar passa a significar, para os filósofos, habitar com as coisas que existem para sempre,

os considerasse idênticos, mas como intimamente relacionados, de modo que o próprio pensamento é um tipo de ação e a significação da ação se relaciona com o fato dela desvelar de algum modo o pensamento. O que melhora as pessoas é a conscientização de que são seres de pensamento e de ação, “cujos pensamentos invariavelmente e inevitavelmente acompanham as suas ações”. É a consciência desse fato, diz Arendt, que “melhora os homens e cidadãos” (idem, imagem 56). O discurso desempenha papel central nessa relação entre pensamento e ação porque é nele (enquanto faculdade humana) que ambos estão fundamentados. A ação sem discurso é desprovida de significado, assim como todo pensamento, enquanto manifestação ativa, se funda no discurso¹⁰.

Ao contrário de Sócrates, Platão aposta que a solução para a vida política passa pela instituição de um corpo político fundado na relação de mando e subordinação, um organismo no qual os homens vivem como se fossem Um homem [“One man”] (idem, imagem 68). Se o filósofo está capacitado para governar os outros é porque ele resolve nele mesmo a contradição entre corpo e alma. Porque sua alma governa (tiranicamente) o seu corpo, ele seria melhor para governar os demais, que não são capazes de governar a si mesmos (idem, imagem 61). Na verdade, para Arendt, o filósofo mata a pluralidade nele mesmo e, claro, não poderia fazer diferente quando chamado a resolver os problemas da cidade. O governo tirânico de si mesmo é replicado na política (idem, imagem 68).

Que o filósofo destrói a “pluralidade da condição humana dentro de si mesmo” (idem, ibidem) não é uma tese secundária e talvez seja a razão mais profunda pela qual Arendt se proponha, no manuscrito de 1954, a submeter a tradição da filosofia política a uma crítica radical que abra o caminho para uma nova filosofia política capaz de fazer da pluralidade objeto do seu espanto. Enquanto o filósofo político se identificar com aquele que “põe ordem no hospício” (Arendt, 1993a, p. 74) o seu desejo de ordem continuará a impedi-lo de *compreender* os assuntos humanos que não se vergam aos seus padrões. Por isso ele aniquila a pluralidade, começando a fazer isso consigo mesmo. Compreender, para Arendt, é alguma coisa bastante distinta de ordenar, regular, submeter a regras. Mas a filosofia tem um impulso dominante para “pôr ordem nas coisas do mundo que não podem ser apreendidas ou julgadas sem estar submetidas ao crivo de algum princípio transcendente” (idem,

sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras (*works*). “Assim, a atitude mais adequada dos mortais, uma vez que houvessem atingido a vizinhança do imortal, era a contemplação inativa e muda [*speechless*]”, afinal tanto o *noús* aristotélico quanto a verdade platônica não podiam ser apreendidos ou traduzidos em palavras (Arendt, 1992, p. 77).

10 Arendt detecta a fundamentação da ação e do pensamento na faculdade do discurso em Sócrates e, além disso, a considera uma característica da cultura grega, com a qual Platão e Aristóteles rivalizam ao eleger a contemplação como a forma mais elevada de vida, em detrimento da ação e do discurso. Para ela, Sócrates estava mais de acordo, nesse aspecto, com a cultura grega do que os seus sucessores filósofos, que rompem com ela ao passarem a identificar a imortalização com a contemplação e não mais com grande feitos e palavras.

pp. 78-9). Daí ela desconfiar que haja mesmo uma contradição inerente entre a filosofia e a política, a ponto de não se identificar como filósofa.¹¹ A sua filosofia política, se é que ela aceitaria algo nesses termos, quer ser menos ordenadora e quer abolir a expectativa de encontrar a verdade, condição *sine qua non* para se abrir para a pluralidade humana. Isso implica recusar o modelo da fabricação, que pretende, justamente, reduzir as “calamidades” da ação (voltarei a isso seguir). No prefácio escrito em 1950 para *As origens do totalitarismo*, ela diz que compreender “não significa negar o chocante, deduzir o que é sem precedentes do precedente”, não significa diminuir “o impacto da realidade e o choque da experiência” (Arendt, 2004, p. 12).¹² Compreender significa encarar a realidade sem preconceitos. Isso se relaciona de perto com a necessidade de questionar o antagonismo entre verdade e opinião, de se distanciar de toda e qualquer solução teórica que resolva os “dilemas da ação como se fossem problemas de cognição” (Arendt, 2014, p. 276) e recusar soluções “progressistas” e positivistas que descartam, como se fossem irrelevantes, as perguntas que não têm resposta evidente ou demonstrável (Arendt, 1954, imagem 65). Considerando-se ou não uma filósofa, Arendt parece sim almejar uma filosofia política livre de excessos racionalistas. E seria bom ao filósofo que começasse a abandonar a expectativa de dominar tiranicamente o seu próprio corpo e a matar a pluralidade que existe dentro de si. Isso, claro, se almeja tornar a filosofia significativa para a política e vice-versa.

Para Arendt, essa expectativa do filósofo de governar a si mesmo se expressa, ao longo da história do pensamento, no ideal da autolegislação e da soberania de si. Seja lá como esse ideal se manifeste ao longo da história da filosofia - como autonomia, soberania, autogoverno - em geral ocorre em detrimento da pluralidade interna do self, da sua concretude, da sua corporeidade e das circunstâncias em que se encontra e age.

Ao perguntar-se, em *A vida do espírito*, sobre “o que nos faz pensar”, Arendt procura um modelo e o encontra, novamente, em Sócrates, um pensador não profissional, que unifica em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias: a de pensar e a de agir. Essa união não se manifesta precisamente na aplicação do pensamento à ação ou na aplicação de padrões teóricos à ação. O Sócrates da Arendt está, diferentemente dos pensadores profissionais, mais confortável em passar de um campo ao outro. Sócrates é o modelo porque Arendt encontra nele o avanço e o recuo constante entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre esse mundo (Arendt, 2002, p. 126). A filósofa não profissional que Arendt busca é, assim me parece, alguém que não tem a pretensão da verdade, de ordenar e que tampouco

11 “Eu não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício - para me exprimir de uma maneira geral - é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos (...)”, diz ela em entrevista a Günter Gauss em 1964 (Arendt, 1993b, p. 123.)

12 Tradução modificada de acordo com o original (cf. Arendt, 1958, p. viii).

se submeta docilmente às regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública e tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar (idem, ibidem).

Parece, assim, que a filosofia política talvez deixe de ser uma contradição em termos se a filósofa abandonar a pretensão de admirar de cima o espetáculo ou de colocar ordem no hospício com padrões estabelecidos do lado de fora, numa região imune à realidade. Faço algumas observações. (1) Nota-se que Arendt não recusa, evidentemente, a diferença entre pensamento e ação e tampouco nega que o pensamento exija um certo afastamento do mundo e das coisas para ser realizado. O que ela está criticando é que a filosofia tenha a tarefa de estabelecer padrões “verdadeiros” e aplicá-los à ação. Pensamento e ação dialogam de alguma maneira não muito precisa, deve-se reconhecer, quando a sua tarefa (e quando a tarefa da filosofia) não é exatamente a aplicação de padrões teóricos à ação: Sócrates transita nesses dois campos, avança e recua *constantemente* entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. O pensamento político parte do mundo das aparências e a ele retorna, emerge dos incidentes da “experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter *orientação*” (Arendt, 1992, p. 41, grifo meu). A primazia da aparência é um fato inegável do qual o filósofo não pode escapar e ao qual tem sempre que voltar (Arendt, 2002, p. 21).¹³ 2) Arendt, enfaticamente crítica do filósofo no Olimpo, quer que ele ou ela sejam um entre tantos outros, imersos na pluralidade. Ao colocá-los na “praça pública”, Arendt parece querer também desfazer o abismo que normalmente os separa das pessoas comuns, que também são capazes de pensar. Ela tinha uma firme confiança na capacidade das pessoas em geral de refletir criticamente e agir, e aprendeu com Jaspers que “tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos” (Arendt, 2003, p. 70). (3) A filósofa, que não veio para aplicar padrões, tampouco se submete *docilmente* às regras vigentes. O pensamento, ao buscar o significado daqueles “conceitos” com os quais lidamos cotidianamente, opera uma desestabilização do que está dado. Quando buscamos definir as palavras que fazem parte da nossa fala cotidiana e quando começamos a *discutir* o seu significado, “nada mais fica no lugar, tudo começa a mover-se” (Arendt, 2002, p. 128). Com uma metáfora, Arendt explica que o pensamento *degela* palavras que no uso cotidiano têm as suas medidas ocultas

13 Uma das mais perniciosas falácias filosóficas é, portanto, o solipsismo, que encerra o pensador nele mesmo e o leva a viver completamente no singular (Arendt, 2002, p. 37). O preço para retirar-se da “completa bestialidade da multidão” é a instauração de um subjetivismo radical. A figura central dessa história, na modernidade, é Descartes, que com a sua *res cogitans* inventou uma “criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos”, que abandonou o mundo a ponto de sequer saber se existe uma distinção entre o real e o irreal (idem, p. 38). Rejeitando inteiramente essa ficção, Arendt reafirma não apenas que quem pensa é uma criatura real e corporificada, mas também que o seu pensamento está diretamente atado à sua biografia, às suas experiências pessoais e que o filósofo político é alguém que está no espaço público, na “praça do mercado”.

e por isso se aplicam a diversas coisas e contextos (idem, p.129). Nesse sentido, uma vez que o pensamento degela o que a linguagem congelou, ele tem um efeito destrutivo dos critérios estabelecidos, dos valores, dos padrões, dos costumes e das regras de conduta (idem, p. 131). Esse exercício de reflexão, que é discursivo, sai em busca de significado e não *da* verdade. Mas mesmo sem descortinar a verdade (e por isso mesmo) e sem nos prover com “convicções” ou definições definitivas para guiar a nossa conduta futura, o pensamento tem, para Sócrates, a potência de nos tornar melhores em alguma medida.¹⁴ Pensar e falar sobre a piedade, a justiça, coragem pode tornar as pessoas mais piedosas, mais justas, mais corajosas.¹⁵ Por isso Sócrates se autorreconhecia como um moscardo ou como uma parteira. Como moscardo, transmite a sua perplexidade aos outros, os provoca a pensar, contesta a sua docilidade diante do que está dado e repetido no uso cotidiano. Como parteira, não mostra a verdade, mas purga os preconceitos que nos impedem de pensar. Falando de Sócrates como quem fala de si mesma, Arendt sublinha que, ao contrário dos filósofos profissionais, ele sente “a necessidade de verificar com seus semelhantes se suas perplexidades também eram por eles compartilhadas - e isso é completamente diferente de encontrar soluções para enigmas e, então, demonstrá-los aos outros” (idem, p. 130). A condição para o filósofo sair da torre de

14 Em 1972, no famoso Colóquio de Toronto, ao responder a uma pergunta sobre como avalia a sua tarefa enquanto teórica política, Arendt recusa terminantemente a missão de doutrinar pessoas e diz que a sua expectativa é tão somente despertá-las para o pensamento: “Não posso dizer explicitamente a você - e detestaria fazer isso - quais as consequências na política real deste tipo de pensamento que eu experimento, não para doutrinar, mas para instigar e despertar os meus alunos. Posso imaginar muito bem que um torne-se republicano e o outro liberal ou Deus sabe o quê. Mas de uma coisa eu tenho esperança: de que certas coisas extremas, que são a consequência efetiva do não pensar (...) que essas consequências não tenham condição de vir a surgir” (Hill, 1979, p. 131. Utilizei a tradução de Adriano Correia em Arendt, 2010). Ao longo da sua vida e desde a investigação empreendida em *As origens do totalitarismo* até o caso Eichmann, Arendt entendeu que o totalitarismo e a sua extrema violência estavam vinculados ao bloqueio da capacidade do pensamento: a falta de pensamento pode levar a coisas extremas e à mais absoluta desumanização. À professora não cabe doutrinar pessoas para serem republicanas ou liberais e tampouco instruí-las para a ação, mas sim, como o moscardo Sócrates, instigar a atividade do pensamento e a busca incessante de compreender, que nos vincula aos outros e ao mundo das aparências e nos incita a questionar padrões (e não propriamente a assumir convicções).

15 Seyla Benhabib questiona Arendt a respeito da relação entre o pensamento e a conduta moral. Ora, sugere ela, se Heidegger “pensava”, parece que a vinculação entre pensar e agir moralmente não é nada segura, afinal ele aderiu ao nazismo (Benhabib, 2000, p. 192). No entanto, parece-me que Benhabib se equivoca por desentender que não é qualquer tipo de pensamento que se relaciona com a ação moral, mas aquele que versa sobre as questões morais, sobre o comportamento, sobre estar efetivamente no mundo com os outros. Refletir sobre a nossa conduta com os outros é que pode ter algum impacto na ação. Portanto, não se trata, como Benhabib sugere, de um problema de falta de conhecimento ou de falta de cognição (cf. idem, p. 193), pois Arendt está falando de outra habilidade humana: a de pensar sobre a conduta, buscando o seu significado. Não parece ser o caso de Heidegger. Deve-se notar ainda que Arendt não estabelece uma relação mecânica entre a reflexão e a ação, nem as trata a partir de uma relação de causa e efeito. O que Arendt supõe é que, ao pensar sobre o que fazemos, temos a chance de nos distanciarmos criticamente justamente das condutas mecanizadas e impensadas e das nossas convicções, o que tem um efeito libertador inclusive para o juízo.

marfim da mera contemplação é a comunicação com os outros. Isso Arendt encontra em Sócrates e também em Jaspers, que concebe a verdade como comunicação e, assim, torna o pensamento prático (ainda que não pragmático), isto é, “uma prática entre homens, não o desempenho de um indivíduo em sua solidão auto-escolhida” (Arendt, 2003, p. 79).¹⁶ Curiosa imagem essa da filósofa: alguém que se preocupa com a serventia do pensamento, mas não tem respostas bem definidas e pragmáticas (Arendt, 2002, p. 131). O que parece que ela pode fazer é despertar os outros e com eles refletir criticamente sobre o que está dado. Este pensamento crítico tem poder de resistência, mas para atingi-lo é preciso abdicar do Olimpo.¹⁷

Em harmonia com as consequências que extrai da sua análise da filosofia socrática em “Philosophy and Politics”, Arendt formula posteriormente aquela que, na minha interpretação, é a sua solução filosófica mais potente e promissora para o problema do antagonismo entre filosofia e política. Mencionei anteriormente que Arendt encontra em Sócrates algo análogo ao que encontra no juízo de gosto kantiano: se a opinião, para Sócrates, não pode ser “algo absoluto e válido para todos”, tampouco é “fantasia subjetiva e arbitrariedade”. O processo de formação conjunta e dialógica da opinião é também um processo de depuração que embora jamais alcance “a verdade” ou mesmo que não atinja o consenso pode, ainda assim, torná-la menos arbitrária, menos idiossincrática e subjetiva. Para tanto é imprescindível ouvir os outros e procurar compreendê-los. A disposição para a escuta e para a compreensão do outro e do lugar do qual ele fala é imprescindível para que possamos conviver com os outros em um mundo plural. Em *Entre o passado e o futuro*, novamente às voltas com Platão, que invoca a força coerciva da verdade para controlar a política, Arendt afirma que do “ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico” (Arendt, 1992, p. 298). Platão não estava interessado, segundo ela, em limitar o poder político por uma Constituição, um conjunto de

16 Para uma belíssima análise da relação intelectual entre Arendt e Jasper, que sublinha com precisão e de maneira inovadora a importância dele para o pensamento político dela, conferir a tese de doutorado de Igor Vinícius Basílio Nunes, *In Between - o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral* (Nunes, 2018).

17 Arendt sabe perfeitamente que pensar (nesses termos) é um empreendimento perigoso, daí ser mais seguro trabalhar com padrões e aplicá-los ou subsumir casos particulares a regras gerais ou universais. Abandonar a expectativa da verdade pode municiar os cínicos, os céticos, os irracionaisistas e os niilistas. Que se tome o exemplo de Alcebiades para o cínico, que “aprendeu” a pensar sem uma doutrina e transformou os não-resultados da investigação socrática em um resultado negativo: “se não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios” (Arendt, 2002, p. 132). Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt alerta, dessa vez através de Cícero, para o perigo oposto do platonismo, que é o irracionalismo. Ela é clara em defender que a rejeição do ideal da verdade coerciva não deve levar à adesão ao irracionalismo (Arendt, 1992, p. 279), assim como a crítica a Platão não será adequada se escorregar para o niilismo, que nega os valores estabelecidos, mas permanece ligado a eles, sem o saber (Arendt, 2002, p. 132). A filosofia política de Arendt encontra-se em um intervalo entre um racionalismo exacerbado e o irracionalismo. O ponto é que para rejeitar o irracionalismo não é preciso abraçar o erro diametralmente oposto, que é o racionalismo extremado, que torna o pensamento sem sentido e desatado da experiência e do particular.

direitos ou pelo sistema de controles e equilíbrios (como faz Montesquieu), mas sim pela verdade, algo que emerge do exterior, que tem origem fora do campo político e que é totalmente independente das aspirações e desejos dos cidadãos. A resposta dela, repetindo o que já havia dito em “Philosophy and Politics”, é que o debate constitui a essência da vida política:

Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político (idem, p. 299).

O pensamento político, eis a tese de Arendt, é representativo: eu formo a minha opinião considerando “um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes” (idem, ibidem). Não se trata de empatia, de procurar ser ou sentir como a outra pessoa, mas de buscar considerá-la ao formar a minha opinião e o meu juízo. Formar a opinião requer levar a perspectiva dos outros em consideração e quanto “mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria *se estivesse em seu lugar*, mais forte será a minha capacidade de pensamento representativo e mais *válidas* as minhas conclusões finais, a minha opinião” (idem, ibidem, grifo meu). Arendt encontra na primeira parte da *Crítica do juízo* de Kant inspiração para resolver o antagonismo clássico entre a verdade e a opinião (tornando o pensamento político representativo) e entre o universal e o particular.

A filosofia, com os seus universais, não encontra um lugar para o particular e o que Arendt vislumbra no juízo de gosto kantiano é justamente a possibilidade de recuperar (filosoficamente) a dignidade do particular (cf. Benhabib, 1990). Para ela, que nisso se declara partidária de Aristóteles, é um erro procurar os universais - “coisas que não podem ser localizadas” - no campo dos assuntos políticos, que é por definição o domínio do particular (Arendt, 2002, p. 151). Isso não significa condenar o campo da política à mais absoluta arbitrariedade do particular (seja de perspectivas estritamente individuais ou coletivas), mas almejar que o “geral” (não o universal) possa emergir do pensamento representativo, que leva a perspectiva dos outros em consideração:

Em matéria de opinião, mas não em matéria de verdade, nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para o outro, de uma parte do mundo para outra, através de todas as concepções conflitantes, até finalmente ascender *dessas particularidades a alguma generalidade imparcial* (Arendt, 1992, p. 300, grifo meu).

O geral é conquistado quando um tema é “forçado ao campo aberto” no qual pode ser visto de todos os lados, em todas as perspectivas particulares possíveis.

Não basta ao pensamento estar em concordância consigo mesmo para que sejamos capazes de viver com os outros. É preciso, como anteviu Kant na *Crítica do juízo*, que sejamos capazes de pensar no *lugar* das outras pessoas com as quais esperamos obter algum acordo:

a eficácia do juízo repousa em uma concordância potencial com os outros e o processo pensante, que é ativo no juízo de algo, não é, como o processo de pensamento de raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo mesma, porém se acha sempre e fundamentalmente (...) em antecipada comunicação com os outros com quem eu sei que devo afinal chegar a algum acordo (idem, p. 247, tradução modificada).

Nota-se que a validade do juízo - isto é, a validade do juízo em um mundo plural - depende de que as pessoas sejam capazes de se libertar das condições subjetivas privadas que determinam o seu modo de ver na intimidade, mas não têm validade no domínio público. A mentalidade alargada garante um lugar para o particular (para a particularidade do outro) ao mesmo tempo em que permite que o juízo *transcenda* as limitações estritamente individuais. Por isso ela não pode funcionar em estrito isolamento e solidão, “mas necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar” (idem, p. 275). O juízo depende da presença dos outros para ser válido: se a sua validade nunca é universal é porque ele é feito por pessoas concretas e particulares levando em consideração a perspectiva dos outros presentes, igualmente concretos e particulares. Com ele nos ajustamos a um mundo comum: o juízo é a mais importante atividade para que possamos compartilhar o mundo (idem, p. 276) sem precisarmos recorrer a uma verdade coercitiva, a uma razão legisladora, a um imperativo categórico, que operam, sempre, em detrimento do particular e da pluralidade de perspectivas.

Entendo que a mentalidade alargada é a mentalidade condizente com a vida democrática que Arendt almeja.¹⁸ Embora ela não tenha sistematizado as suas conclusões a respeito das condições da democracia (ela preferia chamar de “república”), a sua obra se torna mais potente e interessante quando procuramos alinhar os fios que ela deixa dispersos e pensar a relação entre essa apropriação *sui generis* do juízo de gosto kantiano com a ideia da formação dialógica da opinião,

18 A mentalidade alargada é a antítese da mentalidade do homem hobbesiano, à qual Arendt se opõe duramente em *As origens do totalitarismo*: contra a mentalidade exclusivamente autointeressada do indivíduo burguês supostamente retratado por Hobbes, Arendt defende uma mentalidade que seja capaz de transcender as condições subjetivas privadas para levar os outros em consideração; contra o juízo do homem hobbesiano, baseado no ponto de vista individual ou de uma minoria, Arendt defende que o juízo somente será capaz de nos orientar no domínio público e no mundo comum se considerar amplamente a perspectiva das outras pessoas. Ao tornar o princípio do benefício próprio uma característica inelutável da natureza humana, Hobbes nos deixou apenas duas possibilidades: a guerra generalizada de todos contra todos ou a formação de um Estado aos moldes do Leviatã. Em contrapartida, ao apostar que a formação do juízo seja capaz de *transcender* as limitações estritamente individuais, Arendt nos diz que a vida política nos reserva algo mais do que a relação de comando e subordinação (cf. Arendt, 2004, pp.164-176).

com a crítica da redução do político ao jurídico e à representação política, com o seu elogio do sistema de conselhos, das instituições participativas e com a valorização de uma cultura democrática que fomenta a disposição para o discurso argumentativo, o prazer de agir, o prazer de estar como os outros diferentes e o espírito público. A definição de liberdade como participação política e a defesa incontestada da democracia participativa feita por Arendt em *Sobre a revolução*¹⁹ se tornam mais interessantes quando pensadas à luz da convicção de que o diálogo pode melhorar as pessoas e os cidadãos, de que o pensamento político depende da presença dos outros (e, portanto, é fruto de um aprendizado), de que o exercício do diálogo nos provoca a pensar e pensar nos convoca a contestar as regras e os padrões que seguimos acriticamente. Os fios dispersos da obra arendtiana se alinham pela ideia de que o debate é a essência da vida política.

Mas todos esses aspectos do seu pensamento político - mentalidade alargada, cidadania participativa, cultura democrática vinculada à prática da autogestão - se veem colocados na camisa de força da distinção excessivamente rígida entre o político e o social (e entre o público e o privado) que ela estabelece em *A condição humana* e repete em *Sobre a revolução*.²⁰ Vimos na primeira parte desse texto que ela censura duramente a tradição da filosofia política por erigir o modelo de atividade como fabricação em detrimento da ação. Vimos também o esforço que ela faz para recuperar a dignidade da ação, do discurso, do particular, do juízo e da opinião contra as limitações impostas pela fabricação, pelos falsos universais e pela coerção da verdade. Aqui estão, em minha interpretação, os potenciais democráticos do pensamento arendtiano, que emergem do seu enfrentamento teórico com a hostilidade da filosofia contra a pluralidade e as vicissitudes dos assuntos humanos. No entanto, ao separar rigidamente o social e o político, Arendt coloca um freio no que parecia ser um projeto radicalmente democrático.

Para resolver o problema que detecta na tradição de privilegiar o modelo de ação como fabricação, Arendt propõe, em *A condição humana*, uma distinção entre três tipos de atividades humanas: trabalho, obra e ação. Contra a ideia exposta por Marx, em *A ideologia Alemã*, de que o que os indivíduos são “coincide com a sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto como a maneira como produzem” (Marx & Engels, 2002, p.11), Arendt defende uma diferenciação entre o trabalho e a obra - o primeiro ligado à satisfação das necessidades vitais e a

19 Trato mais demoradamente deste tema no artigo “Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt” (Frateschi, 2016).

20 A distinção rígida entre o social e o político dá margem à objeção de Habermas de que ao recusar a intrusão de questões sociais e econômicas na esfera pública, Arendt se torna “vítima de um conceito de política que é inaplicável às condições modernas” (Habermas, 1977, p.14). Ao separar a prática das atividades não políticas do trabalho e da obra, Arendt restringe o poder político à ação comunicativa pagando o preço de tirar a ação estratégica do âmbito da política de remover a política da sua relação com o ambiente econômico e social (idem, p. 16).

segunda à construção de um mundo artificial - e, mais importante, entre essas duas atividades e a ação: “a única atividade que ocorre diretamente entre os homens sem a mediação das coisas e da matéria” e que corresponde à condição humana da pluralidade (Arendt, 2014, p.8).

As três atividades humanas são fundamentais e complementares: o trabalho garante a vida (trata-se da atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano), a obra proporciona um mundo artificial durável, a ação possibilita a vida política (idem, pp.8-11; 217). Com essa distinção, Arendt pretende corrigir a rota imposta pela modernidade e consolidada com Marx de privilegiar o trabalho e considerá-lo como obra. Segundo ela, Marx trata o *animal laborans* como se fosse o *homo faber* (idem, pp.107-8), glorificando indevidamente o trabalho e confundindo-o com uma atividade criativa quando o que ele garante é apenas o processo vital, a subsistência (idem, p. 109). Ainda mais, perde-se a ação quando o homem é reduzido ao *animal laborans*: a política depende de uma pluralidade de perspectivas, que não se reduzem a interesses e questões materiais. O erro do materialismo é ignorar “a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares” (idem, p. 229). Podemos compreender a definição arendtiana de ação - atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, - como reação à ideia de que o que os homens são depende das condições materiais de produção e como reação à tradição em geral que privilegia o modelo de atividade como fabricação: recuperar a dignidade da política implica reestabelecer a sua especificidade em relação à racionalidade instrumental e econômica e em relação ao modelo da fabricação.

Entendo que essa tipologia das atividades proposta por Arendt tem uma função primordialmente crítica e visa fazer com que ação e discurso apareçam como características definidoras da política, algo que foi perdido desde que Platão deu o seu acorde fundamental, tornando a ação e o discurso totalmente prescindíveis precisamente para eliminar do domínio dos assuntos humanos o seu caráter de instabilidade e fragilidade. Mais ainda. A recusa de que as questões materiais (sociais e econômicas) esgotem o campo da política pode ser lida como um avanço teórico importante, na medida em que abre espaço para aceitarmos como relevantes outras formas de relação e de sujeição que não se reduzem às relações econômicas e materiais. Quando Arendt censura Marx pela sua suposição de que uma vez resolvida a luta de classes a justiça e a liberdade se instalariam de uma vez por todas, ela abre caminho para uma reflexão mais ampla e complexa a respeito dos conflitos sociais, que não teriam uma causa primordial que, uma vez eliminada, viveríamos em perfeita harmonia. Teorias feministas, sobretudo a partir dos anos 1980, partem do mesmo pressuposto e passam a considerar outros fatores da sujeição de indivíduos e grupos, tais como (além da classe) gênero e raça. A ideia de que a sujeição e

a subalternidade são melhor compreendidas à luz de um sistema interligado de opressões (e que informa o conceito de interseccionalidade) se beneficia justamente da recusa de que o fator classe seja o único a ser levado em consideração. No entanto, Arendt extrai daquela tipologia das atividades uma diferenciação de tal modo rígida entre o social e o político (e entre o privado e o público) que, nesse aspecto, a sua rebelião contra a tradição finda em autoderrota. Ao tentar limpar o campo da política das questões materiais, ela termina por desmerecer o marcador classe, o que a leva a uma análise precária das relações de poder. Ao mesmo tempo, ao separar em campos aparentemente incomunicáveis o privado e o público, ela tende a vetar que questões tradicionalmente consideradas privadas adentrem o espaço público e sejam objeto de problematização e debate entre os cidadãos.²¹ Ela censura Platão por ter desejado controlar a política com um critério “independente das aspirações e desejos dos cidadãos” (Arendt, 1992, p. 298). A distinção entre o social e o político repete o mesmo erro. Nesse aspecto, Arendt continua o acorde fundamental soado por Platão, bloqueando demandas diversas por emancipação. Repete, a contragosto, o mesmo erro que detecta também no materialismo: o de ignorar “a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares” (Arendt, 2014, p. 229). Podemos perguntar a ela: como as pessoas podem aparecer no espaço público como distintas e singulares se certas questões relativas justamente à sua distinção e à sua singularidade não têm dignidade suficiente para serem objeto de debate público?

Buscando reconciliar a filosofia com a política, Arendt dá um passo filosófico extraordinário ao afirmar que a disposição para a escuta e para a compreensão do outro e do *lugar* do qual ele fala é imprescindível para que possamos compreender os outros diferentes, na sua concretude e especificidade. Mas ao colocar um muro entre o social e o político e entre o privado e o público a sua própria capacidade de escuta parece bloqueada, como se ela - a teórica - já tivesse decidido de antemão o que é ou não digno de ser dito e ouvido no espaço público. Justo Arendt que na sua rebelião contra o filósofo no Olimpo havia rejeitado que à filosofia coubesse estabelecer padrões rígidos e aplicá-los à ação. Mas como ela mesma diz a respeito de Marx: grandes filósofos não estão imunes a grandes contradições. Se Arendt trai as suas promessas, cabe a nós pensarmos com ela e contra ela para continuarmos a buscar um modo de conciliar a filosofia com a pluralidade humana.

Referências

Arendt, H. (1954). “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution” lecture, 1954 (3 of 4 folders). In: *Hannah Arendt Papers*,

²¹ Para uma crítica contundente e acertada da separação entre o social e o político e entre o público e o privado, conferir *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, capítulo 5 (Benhabib, 2000).

- Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C
- _____. (1958). *The origins of totalitarianism*. Cleveland: Meridian Books.
- _____. (1992). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. (1993). “O grande jogo do mundo”. In: *A dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1993a). “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”. In: *A dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará,
- _____. (1993b). “Só permanece a língua materna”. In: *A dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (2002). *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2003). *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2004). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2008). “O Fim da tradição”. In: *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel.
- _____. (2010). Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, 1(2), ago/dez. 2010.
- _____. (2014). *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão e apresentação Adriano Correia. São Paulo: Forense Universitária.
- Benhabib, S. (1990). Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social Research*, 57(1) (Spring 1990).
- _____. (2000). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Frateschi, Y (2016). Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. *Cadernos De Filosofia Alemã*, 21(3), pp. 29-50.
- Habermas, J (1977). Hannah Arendt’s Communications Concept of Power. *Social Research*, 44(1) pp. 3-24.
- Hill, M (1979). *Hannah Arendt: the memory of the public world*. New York: St. Martin’s Press.
- Marx, K. & Engels, F. (2002) *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nunes, I. (2018). *In Between - o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Recebido em: 18.03.2019

Aceito em: 03.05.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno

The hermeneutic role of the concept of totality in Theodor W. Adorno

Gabriel Petrechen Kugharski

gabrielkugharski@hotmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O artigo apresenta uma interpretação da função que o conceito de totalidade assume no modelo de dialética desenvolvido por Theodor W. Adorno na década de 1960, sobretudo na obra *Dialética Negativa*, de 1966. Além dessa obra, outros textos do mesmo período também são examinados, tais como *Três estudos sobre Hegel e Capitalismo tardio ou sociedade industrial*. Realiza-se também um levantamento das principais posições da literatura acerca dessa questão. O objetivo é sustentar que, embora crítico da totalidade, Adorno retém esse conceito com o intuito de se contrapor às correntes filosóficas dominantes em sua época, sobretudo o positivismo lógico.

Abstract: The article presents an interpretation about the function of the concept of totality in the model of dialectics developed by Theodor W. Adorno in the 1960s, especially in the *Negative Dialectics*, 1966. In addition to this work, other texts from the same period are also examined, such as *Hegel: Three Studies and Late Capitalism or Industrial Society*. It also undertakes a survey of the main positions of the literature on this issue. The aim is to claim that, although critical of the concept of totality, Adorno retains this concept in order to counteract the dominant philosophical currents of his time, especially logical positivism.

Palavras-chave: Theodor Adorno; teoria crítica; totalidade; dialética negativa.

Keywords: Theodor Adorno; critical theory; totality; negative dialectics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p67-81>

Nas palavras de Marc Sommer (2016, p.64), o conceito de totalidade não é apenas um dos principais conceitos da *Dialética Negativa*, mas também um dos mais problemáticos. Outros autores, como Fredric Jameson (1997) e Herbert Schnädelbach (1983), também ressaltam a centralidade desse conceito no pensamento de Adorno. Embora grande parte da literatura reconheça que a totalidade possui um papel significativo em várias esferas do pensamento do filósofo frankfurtiano, não há consenso sobre o papel que essa categoria desempenha em sua concepção de dialética.

Um dos objetos de disputa dessas leituras é a própria posição da dialética negativa em relação à dialética hegeliana. Em dedicatória a Horkheimer presente

em *Minima Moralia* (1951), Adorno afirma que o método ali desenvolvido busca ensinamento em Hegel, mas que não obstante mantém-se crítico em relação ao tratamento dado pelo filósofo idealista à categoria do indivíduo, na medida em que “a concepção de uma totalidade harmônica na travessia dos seus antagonismos” teria levado Hegel a “atribuir dignidade inferior à individuação na construção do todo” (Adorno, 2008, p.11). Assim, o apoio que o método em *Minima Moralia* afirma encontrar em Hegel é simultâneo a um afastamento progressivo em relação a algumas concepções centrais da dialética hegeliana, como a categoria da totalidade, e o mesmo parece valer para a *Dialética Negativa* e outras produções da década de 1960. Em outro momento da obra de 1951, Adorno (idem, p.46) proclamará a conhecida sentença segundo a qual “o todo é o não verdadeiro” [*Das Ganze ist das Unwahre*], invertendo o dito hegeliano “o verdadeiro é o todo” [*Das Wahre ist das Ganze*] presente na *Fenomenologia do espírito*.

Por um lado, Adorno toma para si conceitos da dialética hegeliana tais como - além de *totalidade* - também *mediação*, *síntese*, *espírito*, *imanência*, *negação determinada*, entre outros. Por outro lado, esses conceitos são tomados à luz da recepção adorniana de Nietzsche e Marx (cf. Rose, 1978, p.55), e são, portanto, deslocados de sua concepção original e acrescidos de novas colorações. Mesmo um autor como Jay Bernstein (2004, p.20), que busca enfatizar os elementos hegelianos contidos nas análises de Adorno, afirma que sua filosofia seria “a articulação do que é ser hegeliano depois de Hegel, depois de Marx, depois de Nietzsche e acima de tudo depois de dois séculos de história brutal em que o momento de realização da filosofia, a esperança dos hegelianos de esquerda tal como Marx, foi perdido”¹. Ainda assim, não é infrutífera a questão sobre se a categoria da totalidade, diante da qual Adorno se posiciona de maneira tão crítica, não retornaria subterraneamente como sustentáculo de suas análises no âmbito da crítica social, e mesmo de sua concepção própria de dialética.

Se o todo não é o verdadeiro, como o queria Hegel, esta categoria ainda parece guardar um conteúdo de verdade que as análises adornianas buscam simultaneamente extrair e criticar. Como pretendemos mostrar, Adorno desloca a categoria da totalidade de sua posição ocupada na dialética hegeliana, mas não a suprime. Ao contrário, ele concede a ela um papel importante em diversos âmbitos de suas reflexões. Por mais que na maioria das vezes ela apareça em contextos essencialmente críticos, como uma “má totalidade”, e assim completamente invertida em relação ao lugar que ocupa na dialética hegeliana, é difícil negar que ela mantém ainda seu potencial crítico intacto (cf. Repa, 2011, p.274). O próprio diagnóstico em torno da concepção de *Mundo administrado* [*Verwaltete Welt*] seria uma das expressões totalizantes que

¹ A tradução para o português desse e outros comentários originalmente em língua inglesa ou alemã são de nossa responsabilidade.

o filósofo frankfurtiano frequentemente emprega em seus textos.

Pretende-se, portanto, desdobrar os principais aspectos desse debate, e com isso jogar luz sobre o devido lugar que a totalidade ocupa na dialética negativa, mostrando que Adorno concede a essa categoria uma função hermenêutica essencial para a crítica do conhecimento e da sociedade.

1. A ênfase na micrologia

Como afirmamos anteriormente, não são poucos os autores que apontam para a centralidade da categoria da totalidade na dialética negativa de Adorno. Para Jameson (1997, p.46), “ao insistir frequentemente em denunciar sistemas (sejam eles lógicos, filosóficos ou políticos)” e ao “propor uma dialética radicalmente assistemática, Adorno retém o conceito totalizante de sistema e o torna inclusive o centro de seu próprio pensamento”. Em um sentido semelhante, Schnädelbach (1983, p.89) aponta que a totalidade continua tendo um lugar central no pensamento de Adorno, como possuía também em Hegel. O aspecto fortemente totalizante da teoria de Adorno, que o teria levado a uma espécie de “holismo”, fez com que o filósofo frankfurtiano permanecesse, a despeito de toda a crítica a Hegel, próximo a este. Segundo Schnädelbach (1983, p.90), até mesmo o *não idêntico* é um conceito totalizante. Por mais que Adorno sempre trate do todo como o “não verdadeiro”, ele está sempre presumido, mesmo lá onde se trata de uma análise do particular.

De fato, mesmo em suas análises micrológicas, Adorno busca mostrar como o particular está marcado pelo universal. Isso porque “o motivo negativo da filosofia da identidade conservou sua força; nada particular é verdadeiro, nenhum ente é ele mesmo tal como a sua particularidade o reivindica” (Adorno, 2009, p.132). Para Schnädelbach (1983, p.90) a tese de que a dialética deve apresentar o particular como marcado pelo todo, ao passo que o todo mesmo não pode ser racionalmente explicado, pois sua própria racionalidade contamina qualquer explicação coerente, leva Adorno a uma “ontologia holística, que não pode ser justificada de maneira idealista, nem confirmada de maneira empírica”. Tal leitura não nos parece, porém, inteiramente acertada, e abordaremos mais adiante algumas passagens do texto de Adorno que apontam suas limitações.

A *Dialética Negativa* parte de uma crítica da dialética em sua versão idealista, sobretudo em relação ao papel da identidade. Cabe lembrar que, no prefácio da obra, Adorno coloca para si o esforço de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (Adorno, 2009, p.8). Nesse ponto, Adorno se distancia de Hegel, pois, na dialética idealista, a verdade é a verdade do *todo*: se esta “não fosse previamente pensada, os passos dialéticos perderiam sua motivação e direção”

(idem, p.17). Na longa introdução, nas duas primeiras partes e nos três modelos finais que compõem a obra, Adorno desdobra o intento paradoxal do prefácio, expressando em inúmeras passagens, em direção contrária à dialética hegeliana, que a dialética não é o todo.² Isso porque a totalidade corresponde a um estado de dominação, de supressão do não-idêntico, e a dialética negativa deve, portanto, “se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo seu próprio conceito” (idem, p.128).

Segundo Sommer (2016, p.65), por mais que Adorno claramente articule uma diferença em relação a Hegel no uso normativo da totalidade, seu pensamento permanece dependente de tal conceito, mesmo que sob outra configuração. Adorno ainda insistiria na categoria da totalidade como “um meio para mostrar a imediatidade ilusória do individual e para convencer de sua mediação através do todo” (idem, ibidem). Sommer considera insuficiente a explicação de Jay, a saber, de que a influência do contexto intelectual no qual Adorno se inseria (em meio a nomes tais como Hans Cornelius, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e Arnold Schönberg) teria fornecido a principal motivação para que Adorno articulasse em sua filosofia uma espécie de corretivo para o conceito hegeliano-marxista de totalidade. De fato, tal contexto pode ser uma parte da explicação, e tanto Jay (1984) quanto Buck-Morss (1977) oferecem uma análise pormenorizada das influências que mantiveram o jovem Adorno longe da filosofia de Hegel e mais próximo de um olhar micrológico sobre a realidade, olhar este que permanece em toda trajetória intelectual do filósofo. No entanto, essa explicação carece de complemento, pois Adorno não deixa de ressaltar, em vários momentos, que a reflexão sobre a micrologia sem referência à totalidade não é possível, e, portanto, essa categoria segue sendo fundamental em seu pensamento.

Em suas análises micrológicas, Adorno busca mostrar como o particular é em grande medida determinado pelo universal. Talvez um dos melhores exemplos disso possa ser encontrado no “método” empregado em *Minima Moralia*, onde tudo - do trato com portas, ato de dar presentes, relação com refrigeradores ou carros, até gentileza e hospitalidade - atesta o modo pelo qual o universal se manifesta no particular (Jaeggi, 2005, p.65). Para Adorno, a verdade não reside nem no polo do individual, nem no polo do universal. Com efeito, a separação abstrata entre eles deve ser criticada. Ambos devem ser considerados em vista de sua não-identidade. O todo, porém, não é imediatamente cognoscível. Ele não é nenhum “dado”, mas possui

2 Podemos citar uma passagem da *Dialética Negativa* que confirma esse ponto: “Sem a tese da identidade, a dialética não é o todo; mas então também não é nenhum pecado capital para ela abandonar essa tese em um passo dialético. Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança” (Adorno, 2009, p.336). Em seus seminários de *Introdução à dialética*, ministrados em 1958, Adorno fala em uma “dialética aberta”, que será defendida por ele, por contraposição à “dialética fechada”, que corresponderia à dialética idealista de Hegel (Adorno, 2015a, p.36).

uma função hermenêutica: ele é o centro de força que afeta os fatos, a essência que se manifesta em cada particular (Sommer, 2016, p.77). Cabe à filosofia abandonar a pretensão de um conhecimento do todo e voltar seu olhar “para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular” (Adorno, 2009, p.15). Ao concentrar seu olhar no particular, e *somente* nele, a dialética descobre os traços fundamentais da totalidade à qual o particular aparece aprisionado.

2. Crítica do positivismo

Mesmo mantendo-se crítico em relação ao conceito de totalidade, é também a ele que o filósofo frankfurtiano recorre na introdução ao texto conhecido como “Controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”, que resultou da participação de Adorno em um congresso ocorrido em 1961. O debate se deu entre duas correntes da sociologia da época: a dialética e a sociologia positivista. De um lado, estava Adorno como defensor da dialética, e do outro, Karl Popper, considerado por Adorno como “positivista”, embora o próprio Popper negasse tal denominação.

Enquanto a “sociologia dominante”, nas palavras de Adorno, “reconhece somente a vigência de fenômenos”, a dialética, ao se ater à mediação entre o fenômeno e a totalidade, expressa que “os fatos não são aquilo tido por último e impenetrável”, mas que “neles se manifesta algo que eles mesmos não são” (Adorno, 1999, p.114). Uma intelecção fundamental da dialética é de que a coisa não é idêntica consigo mesma, que seu interior é determinado não por ela mesma, mas pela totalidade na qual ela se encontra aprisionada. No texto da controvérsia com Popper, Adorno parece colocar uma ênfase ainda maior no papel hermenêutico da categoria da totalidade, em comparação com o texto da *Dialética Negativa*. Mas não parece haver diferenças estruturais na concepção do conceito de totalidade nos dois textos. A totalidade segue sendo uma categoria crítica, e não afirmativa:

A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nessa totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia (idem, p.115).

A dialética pretende determinar a diferença entre particular e universal, sem que esse universal esteja dado como “fato”. É muito mais a análise do particular

que conduz à totalidade. Segundo Adorno, “a totalidade não é fática como o são os fenômenos sociais singulares” (idem, p.116). Mais uma vez, não é uma pura abstração proveniente do “método”, quando este se volta para a realidade e estabelece relações triviais de tudo com tudo. Trata-se do “teor básico da sociedade”, a troca, que exige a submissão de todos à sua própria lei abstrata, “sob pena de sucumbirem, independentemente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um ‘afã de lucro’” (idem, ibidem). Vemos no trecho supracitado o esforço de Adorno em pensar a totalidade como real de um lado (“...neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade...”), e como aparência de outro (“...ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia”).

O procedimento da dialética pode ser diferenciado daquele do positivismo precisamente pela relação com a totalidade. No caso da dialética, a totalidade é considerada “objetiva”, e seu efeito é determinável em cada constatação social singular. As teorias positivistas, por sua vez, escolhem categorias “as mais gerais possíveis”, reúnem-nas “sem contradição em um contínuo lógico, sem reconhecer os conceitos estruturais superiores como condição dos estados de coisas por eles subsumidos”, e com isso acabam por “mitologizar a ciência”. O positivismo “se fecha à experiência da totalidade cegamente dominante” (idem, p.117), desconhece que só é possível interpretar os dados sociais percebendo a totalidade em seus traços (idem, p.130).

Muito embora Adorno recorra ao conceito de totalidade no texto da “Controvérsia...” para enfrentar as objeções positivistas, ele não deixa de marcar uma diferença fundamental com a dialética hegeliana. Por mais que ele reconheça em outros momentos que a crítica à “instituição científica positivista” já aparece “completamente desenvolvida em Hegel” (Adorno, 2013, p.157), isso não supõe que se deva assumir os conceitos da dialética tais como aparecem em sua versão idealista. Também no texto da “Controvérsia...”, Adorno constata o malogro da dialética idealista, que teria, tanto quanto o positivismo, recaído no “mito da razão total” (Adorno, 1999, p.113).

No entanto, mesmo com as críticas a Hegel, ele afirma que a dialética pode se legitimar através da “retradução deste conteúdo na experiência de que proveio” (idem, ibidem). Tal conteúdo não é senão “a experiência da mediação de todo singular por meio da totalidade social objetiva” (idem, ibidem). Na dialética hegeliana, tal experiência estaria disposta “de cabeça para baixo, segundo a tese de que a objetividade precedente, o próprio objeto, entendido como totalidade, é sujeito” (idem, ibidem). Dispor a dialética hegeliana “de cabeça para baixo” quer dizer aqui que essa objetividade entendida como totalidade não é (e nunca foi) um “sujeito global” ou um “sujeito social global”, isto é, um sujeito coletivo.

A relação entre sujeito e objeto é mais assimétrica do que Hegel havia

pensado: o objeto aparece como mais determinante na formação do sujeito do que o contrário, por mais que a dialética deva reconhecer a relação nas duas direções. O papel de constituição da realidade não está no sujeito, como o idealismo havia pensado, pois “a sociedade” é “tanto um conjunto de sujeitos quanto sua negação” (Adorno, 2009, p.17). A totalidade social permanece irreconciliável com os sujeitos, pois a razão, que opera com a identidade, reduz todos a um denominador comum. Essa universalidade é “verdadeira” porque forma de fato um sistema que conecta tudo e todos, mas é “falsa” porque ainda não é razão alguma (idem, *ibidem*). Com isso, o sujeito não é mais o todo pelo qual ele se toma: o que faz a mediação dos fatos “não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma em relação ao sujeito, a objetividade por detrás daquilo que ele pode experimentar” (idem, p.147). Essa “objetividade heterônoma”, responsável pela mediação dos fatos, é o que não apenas autoriza, mas obriga a dialética a refletir com um conceito de totalidade:

 Todavia, é objetivamente e não apenas por meio do sujeito cognoscente que o todo expresso pela teoria é contido nesse particular que é preciso analisar. A mediação dos dois é ela mesma uma mediação de conteúdo, a mediação através da totalidade social. Mas ela também é formal em virtude do caráter abstrato daquilo que regula a própria totalidade, a lei da troca. O idealismo que destilou a partir daí seu espírito absoluto oculta ao mesmo tempo o verdadeiro, a saber, o fato de essa mediação se impor sobre os fenômenos como um mecanismo de coação (idem, p.48).

O que há de condenável no idealismo é o fato de que ele se comporta ideologicamente, como se a coação perpetrada pelo todo constituísse um estado reconciliado. No entanto, seu mérito consiste em apresentar esse estado de coisas com um grau de precisão que nenhuma outra filosofia conseguiu alcançar.

Assim, se o conceito de totalidade é imprescindível para uma crítica dialética da sociedade, não quer dizer que Adorno esteja retomando a concepção de sujeito-objeto idêntico de Hegel ou de Lukács. A totalidade aponta muito mais para uma objetividade que engloba os sujeitos, o “éter” que une todos os momentos e elementos sociais por meio do princípio da troca. Desse modo, ela age de fato na formação dos elementos subsumidos a ela, mas em um sentido negativo. Seu poder e efetividade levam Adorno a afirmar que uma filosofia que deixa de fazer remissão à totalidade acaba por negar seu próprio projeto.

Referindo-se ao procedimento micrológico em outro momento, Adorno chega a afirmar que o modo dialético de compreender a sociedade considera mais a micrologia do que o positivista, precisamente por sua relação com a totalidade: “porque o fenômeno singular encerra em si toda a sociedade, a micrologia e a mediação constituem contrapontos mútuos através da totalidade” (Adorno, 1999, p.135). Na medida em que o princípio da troca faz a mediação de todas as relações,

os elementos individuais, não-idênticos consigo mesmos, refletem o todo que os precede:

Quanto mais socializado é o mundo, quanto mais espessamente é tecida a camada de determinações universais que envolve seus objetos, tanto mais o estado de coisas singular (...) tende a se tornar imediatamente transparente em vista de seu universal; tanto mais ele pode ser trazido à tona e visualizado justamente por meio de uma imersão micrológica (idem, p.78).

Com isso, a insistência na tese do domínio do todo tem justamente o efeito de marcar que o indivíduo ainda não é o elemento substancial na sociedade:³ “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” (Adorno, 2009, p.132). Assim, por mais que a dialética negativa, contra a intenção fundamental da dialética hegeliana, volte seu olhar para o particular, seu intuito é o de marcar aquilo que, no particular, ainda não é ele mesmo, precisamente por sua relação com o todo: “é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a sociedade” (idem, ibidem). No entanto, mesmo que apareça sempre marcado pelo universal, o particular nunca é completamente absorvido por ele, pois o não-idêntico resiste a uma identificação total.

Por mais que vise ao particular, em nenhum momento a *Dialética Negativa* afirma a existência de um “primado do particular”, pois tal afirmação seria pura ideologia, apenas encobriria “o quanto o particular se tornou função do universal” (idem, p.260). Precisamente por isso, o conhecimento não dispensa uma relação com universal, pois este, na forma da lei da troca que se realiza no capitalismo “sobre a cabeça dos homens” (idem, p.293), é o que faz com que o indivíduo permaneça, em certa medida, uma utopia. Para que houvesse de fato um “primado verdadeiro do particular”, seria preciso uma “transformação do universal” (idem, p.260). Um conhecimento que dispensasse de uma reflexão sobre o universal não poderia mais ser denominado dialético:

A mediação dialética do universal e do particular não autoriza a teoria que opta pelo particular a, de maneira ultrarrápida, tratar o universal como uma bola de sabão. Pois nesse caso a teoria não poderia apreender nem o predomínio pernicioso do universal naquilo que se acha estabelecido, nem a ideia de uma situação que, conduzindo os indivíduos ao que lhes é próprio, privaria o universal de sua má particularidade (idem, p.170).

³ Na *Dialética Negativa*, as considerações de Adorno oscilam entre afirmações mais enfáticas, segundo as quais já não há mais propriamente “indivíduo”, até colocações mais moderadas que apontam para o seu declínio, mas não para um desaparecimento completo. Na verdade, tanto quanto as considerações sobre o domínio da totalidade, em muitos momentos colocado como “absoluto”, essas passagens possuem mais uma intenção crítica do que propriamente descritiva. A ênfase na negatividade e a recusa em apostar em “reconciliações parciais” são os elementos que fornecem à dialética negativa sua força crítica.

Uma teoria que ignore a mediação do todo não apenas deixa de apreender “o predomínio pernicioso do universal naquilo que se acha estabelecido”, mas também uma situação que seria o contraponto à dominação, situação esta em que os indivíduos seriam conduzidos “ao que lhes é próprio”. Em outra passagem, Adorno chega a afirmar explicitamente que investigação de um objeto social torna-se falsa quando “ignora a determinação do objeto pela totalidade” (idem, p.142).

3. Possibilidades de interpretação

Ao contrário do que afirma Schnädelbach, tal como mencionamos anteriormente (pp.3-4), Adorno não parece recair em um “holismo” ou em uma “ontologia holística”, nem exigir que a categoria da totalidade possa ser “justificada de maneira idealista” ou, menos ainda, “confirmada de maneira empírica”. A totalidade não possui um estatuto ontológico propriamente, não está dada como um “fato” na sociedade. Além disso, Adorno defende que ela funciona como sistema, e não como um organismo. Não se trata de um todo no qual cada órgão possui sua função. A relação de troca é “disposta objetivamente sobre seus elementos” e, com isso, “a mesma conexão que perpetua a vida, simultaneamente a dilacera, e por isto já possui em si aquele algo da morte em cuja direção se move sua dinâmica” (Adorno, 1999, p.134). A totalidade, para relembrar uma passagem central do texto da “Controvérsia...”, não é uma categoria afirmativa, mas sim crítica (cf. idem, p.115).

Entretanto, assegurar pura e simplesmente que a totalidade não seja uma categoria ontológica não resolve magicamente todos os problemas. Afinal, como pode Adorno dizer que o conteúdo de verdade do conceito hegeliano de totalidade é sua realização satânica como *o sistema de uma sociedade radicalmente socializada*, ou que a totalidade hegeliana é o *ens realissimum* para os indivíduos impotentes diante do todo (Adorno, 2013, p.102) e, ao mesmo tempo, defender obstinadamente o reconhecimento do não-idêntico, uma instância que resistiria à pretensão de onipotência da dominação conceitual e, dessa forma, denunciaria o todo como apenas uma ilusão? Como pensar, por um lado, a totalidade como real, e, por outro, como aparência? A pretensão de dominação identitária torna-se efetiva ou há algum aspecto de resistência que possa desmentir a identificação total?

A solução colocada por Jay consiste em pensar o diagnóstico de Adorno como uma tentativa de combinar dois níveis de explicação: no nível macrológico, uma análise cada vez mais sombria da totalidade e, no nível micrológico, um apelo à resistência no nível teórico e artístico: “ou a totalidade era completamente impenetrável em seu poder reificante (...), ou a totalidade ainda continha negações, e as descrições de Adorno a respeito de sua ‘falsidade’ satânica eram exageros” (Jay, 1984, p.265). Para Jay, faltaria em Adorno um exame do “nível intermediário” entre esses dois

extremos, entre o indivíduo isolado capaz apenas de resistir, e a própria totalidade. Toda ênfase no papel do não-idêntico significa que o filósofo frankfurtiano “poderia apoiar-se apenas nos atores mais individualistas para resistir à pressão do todo. Apesar de sua ênfase na mediação, ele fez pouco esforço em investigar as forças e formas sociais concretas entre o indivíduo e a totalidade” (idem, p.271). Com sua excessiva crítica ao conceito de totalidade, esta parece ter se transformado “em um medo de qualquer coisa coletiva, comunitária ou intersubjetiva” (idem, p.274). Não haveria, portanto, qualquer proposta de solução através de um sujeito coletivo, ou mesmo de meios políticos de qualquer tipo. Como a integridade do sujeito individual estaria em perigo de liquidação, toda forma de “meta-subjetividade” deveria ser criticada. Nesse ponto, Adorno seguiria o dito nietzschiano segundo o qual “a insanidade é algo raro no indivíduo - mas em grupos, partidos, povos, épocas, é a regra”.⁴

Jay também acentua o fato de que a categoria da totalidade não é retomada do idealismo tal e qual, pois, para Adorno “a própria noção de um meta-sujeito capaz de totalizar a realidade era uma hipóstase ilegítima tomada da noção idealista de sujeito transcendental”, sendo que tal hipóstase remeteria à dominação do valor de troca sobre as relações sociais. O conteúdo de verdade do idealismo diz respeito ao fato de que, devido a essa dominação, os sujeitos de fato refletem a totalidade, mas uma totalidade do tipo mais opressivo (cf. idem, pp.259-260).

Sommer (2016, p.69), por sua vez, referindo-se à explicação de Jay (em *Marxism and totality*), mais especificamente à alternativa formulada por ele, afirma que a totalidade não é nem “impenetrável”, nem um “exagero”. O uso adorniano da totalidade não coloca o filósofo em contradição, pois, na verdade, a própria totalidade é contraditória, ou não-idêntica consigo mesma: ela não corresponde ao seu próprio conceito. A totalidade não é apenas um conceito da dialética, mas também um conceito dialético:⁵ ela não corresponde inteiramente ao seu conceito precisamente porque não pode dissolver o não-idêntico, porque a identificação conceitual “total” não se efetiva por completo. A totalidade, paradoxalmente falando, não é *total*, ela é apenas “tendencialmente total” (idem, p.70).

Na verdade, essa intelecção não escapou completamente a Jay. Este reconhece que os conceitos de Adorno não devem ser tomados como fiéis à realidade, e que, quando o filósofo falava sobre a “sociedade totalmente socializada”, por exemplo, “ele deveria ser entendido como posicionando um objeto conceitual que não era completamente equivalente à sua contraparte real” (Jay, 1984, p.265), isso porque,

4 Adorno (2015b, p.87) cita essa passagem do aforismo 156 de *Além do bem e do mal*, de Friedrich Nietzsche, no ensaio “Sobre a relação entre sociologia e psicologia” (1955).

5 Como nota Sommer (2016, p.36), não apenas o conceito de totalidade, mas todos os conceitos centrais da dialética negativa, como mediação, negatividade e não-identidade não são apenas conceitos da dialética, mas conceitos dialéticos, isto é, seu sentido implica sempre também seu contrário: particular, imediatidade, positividade e identidade.

mesmo em seus trechos mais sombrios, “há sempre a salvação de que conceito e objeto são necessariamente não-idênticos”.⁶ Isso é o que permite que Adorno possa sustentar posições incompatíveis sem se preocupar sobre sua coerência, pois considera que o fetiche pela consistência lógica é ele próprio uma manifestação do princípio de identidade (idem, p.266).

É certo que o elemento de “exagero” é um componente importante do texto de Adorno. Jay recorre a Rose (1978, p.79) para lembrar que o uso adorniano da totalidade é um exemplo do uso “antirrealista” que o filósofo faz dos conceitos, o que fica bem expresso na seguinte passagem de *Minima Moralia*:

Enquanto o pensamento se refere a fatos e se move na crítica a eles, seu movimento depende da distância mantida. Ele exprime de modo exato o que é, precisamente porque aquilo que é, nunca é inteiramente tal como o pensamento o exprime. Para ele é essencial um elemento de exagero, de ir além da coisa, de liberar-se do peso do factual, para que, em vez de meramente reproduzir o ser, ele possa ao mesmo tempo rigorosamente e livre, determiná-lo (Adorno, 2008, p.123).

Não se trata, portanto, de ler as afirmações acentuadamente sombrias ou apocalípticas de Adorno como meros “exageros” que não devem ser tomados ao pé da letra, ou que devem ser suavizados em nome do bom senso, mas de entendê-las como um aspecto fundamental não só da exposição, da “forma”, mas mesmo do conteúdo crítico do pensamento adorniano: “a pretensão de desenvolver todas as mediações fundamentais envolvidas em uma passagem conceitual simplesmente justifica o existente, reproduzindo-o. Saltar mediações tem o efeito de um choque crítico” (Januário; Nobre, 2014, p.46).

No entanto, Sommer tem razão ao enfatizar que a contradição não é meramente uma exigência do “método”, mas está no próprio objeto analisado, que é referido como “sociedade antagônica”, “totalidade antagônica”, e outras expressões similares. Que Adorno se volte contra uma teoria que busca uma conclusão coerente sobre a sociedade (como a sociologia positivista, por exemplo), isso se deve à própria coisa “não-reconciliada”, que “é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca” (Adorno, 2009, p.126). Não é, portanto, o “método” que o exime de preocupar-se sobre a coerência da teoria, mas a própria totalidade social, que é contraditória em si mesma: “é concebível que a atual sociedade seja refratária a uma teoria coerente em si (...) A irracionalidade da atual estrutura social

6 É válido notar que, por mais que não tematize expressamente a ruptura entre a *Dialética do Esclarecimento* e as obras tardias de Adorno, Jay (1984, p.261) afirma que, no caso da primeira, o conceito de totalidade teria perdido todas as conotações positivas e se tornado quase sinônimo de totalitarismo. No capítulo “Elementos do antissemitismo”, por exemplo, Adorno e Horkheimer afirmam que “entre o antissemitismo e a totalidade havia desde o início a mais íntima conexão” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.142), e nesse contexto os judeus aparecem como o “outro” que a razão totalitária deveria absorver e eliminar. No caso da *Dialética Negativa*, por outro lado, a análise de Jay deixa claro que é possível encontrar elementos de resistência, ainda que restritos ao nível micrológico.

impede o seu desdobramento racional em uma teoria” (Adorno, 1986, p.66).

Outra tentativa de combinar e compreender os elementos contraditórios no diagnóstico adorniano foi feita por Marcos Nobre, que chamou atenção para o uso adorniano do conceito de “ilusão socialmente necessária”: a totalidade social seria uma ideologia, mas não no sentido de Marx, isto é, de um “véu” que cobre a realidade, e que uma crítica da ideologia poderia desencobrir. Para Adorno, realidade e ideologia se sobrepõem,⁷ e o estado de identidade torna-se a “aparência socialmente necessária” que a dialética negativa deve denunciar: “a dialética é a teoria da não-identidade entre sujeito e objeto no interior da formação social em que a lógica da dominação é exatamente a da ‘ilusão necessária’ da identidade de sujeito e objeto” (Nobre, 1998, p.174). De fato, o próprio Adorno define em determinado momento a totalidade como “aparência socialmente necessária”:

Somente se tudo pudesse ter sido diverso; somente se a totalidade (aparência socialmente necessária enquanto hipóstase do universal extraído dos homens individuais) fosse quebrada em sua exigência de absolutidade, a consciência social crítica conservaria a liberdade de pensar que um dia as coisas poderiam ser diferentes (Adorno, 2009, p.268).

Como nota Nobre (1998, p.162), essa “ilusão necessária”, diferentemente daquela tematizada por Kant na doutrina da dialética transcendental, não é natural, mas “radicalmente histórica”, e, portanto, contingente. A realidade se torna ideologia porque há uma “*naturalização* da ilusão necessária de identidade” (Nobre, 1998, p.175). Na medida em que a verdade e a aparência do pensamento se confundem (Adorno, 2009, p.13), a crítica da ideologia se transforma na “crítica da própria consciência constitutiva” (idem, p.129). A dialética negativa denuncia o elemento histórico e contingente da identidade.

Assim como Sommer, Nobre (1998, p.174) também enfatiza o fato de que essa identidade nunca se efetiva por completo, ainda que tal dominação seja real. O que Adorno entende por “crítica imanente”, diferentemente de Hegel, é justamente a tentativa de desmentir essa identidade total: “a imanência é a totalidade dessas posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente” (Adorno, 2009, p.156). Por mais que o estado de identidade apareça como impenetrável, a dialética negativa, ao apontar para o não-idêntico, deve desfazer essa aparência de impenetrabilidade. Se a realidade tornou-se metafísica, trata-se, contudo, de uma metafísica contingente: “por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço” (Adorno, 1999, p.75).

⁷ Como fica bem expresso na seguinte passagem: “a ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social” (Adorno, 2009, p.294)

Consideração final

Podemos extrair algumas conclusões a partir do que foi exposto até aqui. Em relação à questão da contradição entre, de um lado, um sistema com pretensões totalizadoras e, de outro, o não-idêntico como resistência, vemos que a totalidade, se pensada como contraditória em si mesma - como defende Sommer, ou como “ilusão socialmente necessária” - como defende Nobre (apoiando-se nas palavras do próprio Adorno), não realiza por completo suas pretensões totalizantes, seja no conhecimento, seja na própria sociedade. A totalidade, enquanto conjunto dos processos de troca que penetram por todos os poros da sociedade de modo a influenciar na determinação dos elementos individuais, faz com que esses, em virtude dessa própria lógica à qual estão submetidos, mostrem-se como não-idênticos consigo mesmos: “aquilo que é, é mais do que ele é” (Adorno, 2009, p.140). Esse “mais” é propriamente o não-idêntico que a dialética negativa pretende trazer à tona. Na sociedade irreconciliada, o não-idêntico permanece enquanto promessa não realizada, ou ainda, enquanto “utopia”.

Outro ponto que pretendemos ter deixado claro diz respeito à indispensabilidade do conceito de totalidade para o procedimento da dialética negativa de Adorno. Ainda que tal conceito dê ensejo a uma pluralidade de leituras possíveis, parece ser um ponto pacífico a compreensão de que sem a referência ao princípio de identidade como possuidor de pretensões totalizantes (independente do julgamento sobre se essas pretensões de fato se efetivam na sociedade), o próprio diagnóstico em torno da noção de “mundo administrado” parece não fazer sentido. É fato que, como muitos dos autores apontam, a totalidade não possui mais na dialética negativa o mesmo lugar que possuía na dialética hegeliana. O próprio papel da crítica imanente consiste em apontar para a não-identidade entre sujeito e objeto, sem nunca conduzi-los a uma unidade. Como vimos, essa alteração não se deve a um mero erro interpretativo por parte de Adorno em relação à dialética hegeliana. Na verdade, a transformação da dialética de sua versão idealista para a materialista e negativa, levando consigo a transformação de todas as suas categorias fundamentais, é a consequência necessária de uma crítica imanente da dialética hegeliana: para que a dialética não sacrifique a si mesma, seu próprio impulso crítico, ela deve eliminar o passo da “negação da negação”, da restituição da identidade.

Por fim, a totalidade não é uma categoria ontológica, mas crítica. Que ela não possa ser confirmada empiricamente não constitui de modo algum uma fraqueza. Afinal, a teoria crítica não se interessa pela mera descrição dos fenômenos sociais, mas por uma análise crítica que mantenha a tensão entre conceito e realidade, de modo a não bloquear a possibilidade do diverso.

Referências

- Adorno, T. (1986). "Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?". In: Cohn, Gabriel (org.). *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo, SP: Editora Ática.
- _____. (1999). "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã". Tradução de Wolfgang Leo Maar. In: Coleção *Os pensadores*. São Paulo, SP: Nova Cultural.
- _____. (2008). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro, RJ: Beco do Azogue.
- _____. (2009). *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- _____. (2013). *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- _____. (2015a). *Einführung in die Dialektik*. Berlin: Suhrkamp.
- _____. (2015b). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução de Verlaïne Freitas. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Adorno, T.; Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bernstein, J. (2004). "Negative Dialectics as Fate: Adorno and Hegel". In Huhn, T. (org.). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- Jaeggi, R. (2005). "No Individual Can Resist": Minima Moralia as Critique of Forms of Life. *Constellations*, 12 (1), pp. 65-82. DOI: [10.1111/j.1351-0487.2005.00403.x](https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2005.00403.x).
- Jameson, F. (1997). *Marxismo Tardio: Adorno ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Boitempo.
- Januário, A.; Nobre, M. (2014). Exercício de leitura de "Anotações ao pensar filosófico", de Theodor W. Adorno. *Cadernos de filosofia alemã*, 19 (2), pp.39-65. Recuperado de: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/90815>. Acesso em: 10 dez. 2018.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Nobre, M. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo, SP: Iluminuras/FAPESP.
- Repa, L. (2011). Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. *Caderno CRH*, 24 (62), pp. 273-284. Recuperado de: <https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/19207/12470>. Acesso em: 10 dez. 2018.
- Rose, G. (1978). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press.

Schnädelbach, H. (1983). „Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno“. In: Friedeburg, Ludwig von; Habermas, Jürgen. (org.). *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sommer, M. (2016). *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Recebido em: 12.12.2018

Aceito em: 08.03.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-
-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



El tema de la “Doctrina trascendental del método”

The Subject of the “Transcendental Doctrine of Method”

Luciana Martínez

luciana.mtnz@gmail.com

(Universidad de Buenos Aires - CONICET, Buenos Aires, Argentina)

Resumen: En este artículo se sostiene que la “Doctrina trascendental del método” es un texto en el que Kant examina las condiciones formales de la metafísica. En esa sección, el filósofo no ofrece indicaciones metodológicas referidas a la *Crítica de la razón pura*, que es una propedéutica, sino al sistema de conocimientos por razón pura. En segundo término, por medio del seguimiento de una de las indicaciones de la “Doctrina trascendental del método”, se muestra que, si bien esas indicaciones no están dirigidas a especificar la metodología crítica, el desarrollo del texto kantiano es consecuente con ellas.

Palabras clave: Doctrina trascendental del método; Crítica de la razón pura; Metafísica; definiciones.

Abstract: In this paper, it is argued that the “Transcendental Doctrine of Method” is a text in that Kant examines the formal conditions of Metaphysics. In this section, he does not develop any methodological indication for the *Critique of Pure Reason*, which is a propaedeutic, but for the system of pure reason. Secondly, by the study of an indication presented in the “Transcendental Doctrine of Method”, it is shown that, although this doctrine is not supposed to specify the critical methodology, the development of the Kantian text is actually coherent with it.

Keywords: Transcendental Doctrine of Method; Critique of Pure Reason; Metaphysics; definitions.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p83-99>

Introducción¹

Luego de un prefacio y una introducción, la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant² contiene dos momentos.³ En primer lugar, encontramos en ella una “Doctrina trascendental de los elementos”. Ésta, a su vez, tiene dos partes:

1 The project leading to this contribution has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

2 En adelante, KrV. Se cita esta obra indicando con la letra A la paginación de su primera edición (1781) o con la letra B la de la segunda edición (1787).

3 Para Kemp Smith, esta división es artificial y responde a los condicionamientos arquitectónicos de Kant. El comentarista sostiene que los temas de la Doctrina trascendental del método ya se encuentran desarrollados en la primera parte de la KrV. Cr. Kemp Smith, 1918, p. 563.

una “Estética trascendental”, en la que Kant expone los principios a priori de la sensibilidad, y una “Lógica trascendental”, que se ocupa de los principios a priori de la espontaneidad de nuestras facultades. En segundo término, la *Crítica de la razón pura* contiene una “Doctrina trascendental del método”.⁴

El propósito de este artículo es especificar la función que tiene esta segunda parte. Se sostendrá que la DTM es parte de la investigación propedéutica acerca de la posibilidad de la metafísica. Esto significa que en ese texto no se encuentran indicaciones metodológicas para la investigación crítica, sino, repetimos, un examen preliminar del método de una ciencia futura, cuya posibilidad examina la *Crítica*, que es la metafísica.⁵

Para fundamentar esta interpretación, se desarrollarán dos líneas de argumentación. En primer lugar, se examinarán las indicaciones textuales de Kant acerca de la tarea que tiene la DTM. El filósofo introduce la sección por medio de tres argumentos. En primer lugar, utiliza una analogía. En segundo término, desarrolla una suerte de definición de la función de la doctrina del método. Por último, compara esta doctrina con una sección de la lógica. Analizaremos cada argumento en detalle.

En la segunda parte de este artículo se desarrolla la segunda línea de argumentación. En ella, consideramos una indicación de la DTM y estudiamos si se satisface, y cómo, en la Doctrina trascendental de los elementos. En particular, se estudia allí la indicación según la cual los conceptos de la metafísica no pueden ser definidos.

Primera parte: la tarea de la DTM

Como se ha señalado, Kant explica cuál es la tarea de la segunda parte de su *Crítica de la razón pura* a través de tres argumentos. Examinaremos a continuación cada uno de ellos, para comprender qué función le cabe a la sección, según las consideraciones del propio filósofo. La hipótesis que se sostiene en este artículo es, como ha sido mencionado, que esa tarea no se refiere a la empresa crítica en la que se inscribe el texto. Antes bien, la DTM examina el plan de una ciencia todavía no desarrollada, que es la metafísica.

4 En adelante, nos referiremos a la “Estética trascendental” como ET, a la “Lógica trascendental” como LT y a la “Doctrina trascendental del método” como DTM.

5 Kant indica un sentido amplio del término metafísica que incluye la crítica de la razón, y un sentido estrecho, que tiene esa crítica como propedéutica. En este artículo se considera este segundo sentido. Para un estudio detallado del significado de la metafísica en Kant, cf. Trevisan (2014).

1. La analogía de la construcción

Kant presenta la DTM, primero, por medio de una analogía.⁶ El símil propuesto presenta “el conjunto completo de todos los conocimientos de razón pura especulativa” como un edificio (KrV, A 707). Nosotros tenemos una idea de ese edificio. Para su construcción se necesitan dos cosas: los materiales y un plan. Los elementos para la construcción del conjunto de los conocimientos de la razón pura especulativa han sido el tema de la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, que se titula precisamente “Doctrina trascendental de los elementos”. La tarea de la segunda parte, que se titula “Doctrina trascendental del método”, consiste, en cambio, en presentar el plan para la elaboración del conjunto de los conocimientos racionales puros. Los materiales, dice Kant, permiten precisar las dimensiones que va a tener ese conjunto de conocimientos y cuáles han de ser sus límites. El método permite saber cómo será el edificio que se construya con esos materiales.

La introducción de la analogía por parte de Kant contiene algunas referencias interesantes. Por un lado, advertimos que contamos con la representación de un objetivo, su idea. Ese objetivo consiste en la construcción de un edificio. Ese edificio constituye el conjunto de los conocimientos por razón pura especulativa. En el texto se menciona una idea inicial, con respecto a la posibilidad de la cual hemos llegado al escepticismo. Queríamos construir una torre, dice Kant, que llegara al cielo.⁷ El edificio que era el propósito inicial de la investigación tenía la forma de una torre alta. Sin embargo, el análisis de los materiales disponibles nos ha enseñado que la tarea de esa construcción era imposible. La doctrina de los elementos se presenta como parte de un cálculo y ese cálculo muestra que esa idea del edificio no es posible: los materiales no alcanzan.

La empresa que se quería realizar era demasiado audaz. Kant menciona dos obstáculos para ella: por un lado, como mencionamos, los materiales eran insuficientes; por el otro lado, hay una dificultad comunicativa. Los obreros que trabajaban en la construcción no conseguían comunicarse. Esa falta de comunicación impedía que discutieran acerca del proyecto en el que trabajaban, de modo que

⁶ En general, en la literatura, se hace mención a una metáfora. Aquí preferimos considerarla como una analogía en virtud de la complejidad de los elementos involucrados en la semejanza proporcional entre las imágenes empleadas por Kant y el aspecto de su filosofía al que se refiere. En su comentario del texto, Heinz Heimsoeth menciona numerosas imágenes involucradas en la presentación de Kant. Junto a la referencia a la construcción y el edificio, se encuentran el relato babélico y la imagen del organismo. Cf. Heimsoeth, 1966, p. 647. Una investigación exhaustiva del uso de metáforas jurídicas en la KrV y, especialmente, al interior de la DTM, en la “Disciplina de la razón pura en su uso dogmático” puede encontrarse en Trevisan, 2018, Teil III.

⁷ Claudio La Rocca interpreta este pasaje como un relato acerca de la construcción de lo que denomina una “Babel metafísica”. Kant presenta su filosofía crítica, señala el italiano, en el marco del intento de construir una escalera que conduce al cielo, la metafísica. Cf. La Rocca, 2003, p. 183.

cada uno seguía un plan diferente.⁸ La construcción del edificio requiere cierta disponibilidad de materiales, pero también requiere consenso acerca de la idea que iba a regir la construcción.

El resultado obtenido en la primera parte de la Crítica concierne a los materiales para la construcción del edificio. Ese resultado indica que los materiales, como hemos advertido, no son suficientes para la construcción de una torre que llegue hasta el cielo. Antes bien, prosigue Kant, alcanzan apenas para construir una casa habitable. Esta casa se caracteriza en el texto por dos rasgos. En primer lugar, tiene las dimensiones suficientes para trabajar en el suelo de la experiencia. En segundo término, Kant menciona una altura. Esta altura es bastante para poder abarcar con la mirada el trabajo en ese suelo. Por medio de esta caracterización, Kant sostiene haber conquistado dos beneficios en su investigación. Por un lado, parece haber logrado un alcance exhaustivo con respecto a la experiencia posible. Por el otro, parece haber asegurado los límites de ese conocimiento, que, así, se presenta como detallado y exhaustivo.

Como ya advertimos, la insuficiencia de los materiales no es el único obstáculo que Kant encuentra para la construcción del edificio. El otro obstáculo, que impide que los obreros concuerden acerca del plan a seguir, es de índole comunicativa. Saber precisamente cuál es el plan es importante porque la construcción no consiste simplemente en una empresa caprichosa o ciega. Es necesario hacer un cálculo riguroso y seguir un plan. Para ello, los agentes de la construcción tienen que estar comunicados, no construir de manera separada sino de acuerdo con un plan común.

En el pasaje kantiano se presentan dos términos que parecen estar referidos a ese proyecto.⁹ Por un lado, hay una idea (*Idee*) que estaba ya en nosotros y que nos servía de hilo conductor. Esa idea inicial, como ya vimos, no concuerda con el edificio que efectivamente podemos construir con los elementos disponibles. La idea era la de una torre que llegara al cielo. Esa idea que no podía realizarse parece sustituirse por un plan (*Plan*), que evita que nos aventuremos en un proyecto caprichoso. El plan es concordante con el cálculo hecho a partir de los materiales disponibles y debe orientar la construcción que se emprenderá con ellos.¹⁰ Este plan es tema de estudio de la DTM.

8 Esta metáfora comunicativa ya había sido empleada por Johann H. Lambert, quien explicaba la diferencia entre la situación actual de la matemática y la de la filosofía, en términos de la capacidad de comunicarse de sus investigadores. Cf. Lambert, 2008, p. 498.

9 Creo que la distinción de estos dos términos permite despejar la aparente circularidad que La Rocca encuentra en la argumentación kantiana. Ciertamente, hay una representación que condiciona el análisis de los materiales disponibles (la idea) y una representación del edificio a construir que surge gracias a la estimación de esos materiales (el plan). Cf. La Rocca, 2003, p. 184.

10 Para La Rocca, este plan es el tema de la DTM y constituye la solución para el problema de los obreros incomunicados de la analogía. Cf. La Rocca, 2003, p. 184.

2. La descripción de la DTM

Luego de introducir esa analogía, Kant explicita qué es para él la DTM. Consiste en la “determinación de las condiciones formales de un sistema completo de razón pura” (KrV, A 707s). Así como los elementos, es decir: las formas puras de la intuición, los conceptos puros del entendimiento (con los juicios correspondientes) y las ideas de la razón, han representado los materiales de la imagen de la construcción de un edificio, en este punto Kant establece cuál es la naturaleza del plan. Este plan está determinado por la forma de un sistema de conocimientos que proporciona el uso puro de la razón.

El concepto de sistema ha sido retomado desde muy temprano en la obra de Kant para hacer referencia a un requisito que deben verificar los conocimientos en una ciencia. La idea de sistema involucra un orden en esos conocimientos, que hace que cada uno de ellos se relacione con los demás de una manera específica. Es decir, significa que cada conocimiento tenga su lugar propio en el conjunto de los conocimientos de la ciencia. Ese orden no es arbitrario, ni contingente. El orden de una ciencia, en cambio, está determinado por una idea que la rige.¹¹

Considerando el sistema de la razón pura, es decir el conjunto ordenado según una idea de las condiciones del conocimiento a priori puro, la determinación del conjunto de las condiciones formales de ese sistema es la doctrina trascendental del método. No se trata de las condiciones *materiales* de ese sistema, de las condiciones relacionadas con su contenido. El método se refiere a las condiciones de la *forma* del sistema, es decir, la estructura, el plan.¹²

En relación con este sistema de razón pura, conviene reparar en que ya ha sido mencionado antes en la *Crítica*. En particular, el sistema de razón pura es una de las tres ciencias que Tonelli encuentra mencionadas en la Introducción. Esta ciencia no se identifica con la crítica de la razón pura, que es la ciencia que ocupa a Kant en su libro. Más aún, para Tonelli Kant no se pronuncia acerca de la posibilidad, es decir la factibilidad, de ella en el texto introductorio de la KrV. Para Tonelli, en efecto, en la sección citada hay una presentación de ciencias en el marco de la cual se puede esbozar una interpretación de la función de la crítica. Allí, encuentra el anuncio de tres ciencias: i) se anuncia la crítica de la razón pura, se explica qué es la razón pura y no se explica en qué consiste la crítica, ii) se anuncia el nombre de otra ciencia,

11 Particularmente, por ejemplo, la noción de sistema se presenta en detalle en las primeras líneas del apunte conservado de las lecciones sobre enciclopedia filosófica. PhilEnz, AA 29:5.

12 Una pregunta que suele hacerse es la que interroga acerca de si la KrV proporciona los elementos y el plan para el sistema de conocimientos por razón pura, o si proporciona, en cambio, este sistema mismo. De acuerdo con la interpretación del texto que desarrollamos aquí, parece que la primera opción es la que corresponde a la propuesta kantiana. La pregunta se encuentra formulada en La Rocca, 2003, p. 185, y tiene como corolario otra, que indaga por la función específica de la doctrina trascendental del método.

un órgano, acerca de cuya posibilidad no se pronuncia, iii) se anuncia el nombre del sistema de la razón pura, que sería el resultado de la segunda ciencia. La posibilidad de (ii) y (iii) queda en suspenso. De hecho, estudiar esta posibilidad es tarea de una ciencia que se identifica con (i) (Tonelli, 1994, pp. 66 ss).

Así, pues, la DTM es parte de una ciencia, la crítica de la razón pura, que estudia la posibilidad de otra ciencia, la metafísica. En la KrV, la DTM examina la estructura de esa ciencia, o, en los términos de la metáfora edilicia, el plan del edificio que será construido y que no es otra cosa que el sistema de los conocimientos por razón pura, o metafísica.

3. La DTM como lógica práctica

En la introducción a la DTM, Kant presenta, por último, una caracterización general de la tarea de la doctrina del método, comparándola con la tarea de la lógica.¹³ Explica que esa doctrina pretende “realizar desde un punto de vista transcendental aquello que, con el nombre de una lógica práctica, se intenta hacer en las escuelas, de manera precaria, en relación al uso del entendimiento en general” (KrV, A 708). Algunas interpretaciones del texto kantiano consideran que en esta referencia se encuentra una clave para comprender la estructura de la KrV, y, en particular, su división en dos partes, una sobre los elementos y una sobre el método.¹⁴

En su investigación sobre los elementos estructurales de la KrV para cuya comprensión podemos hallar una clave en las lecciones de lógica, Elfriede Conrad ha exhibido el desarrollo de esta crítica a la concepción de la lógica práctica en la evolución de esas lecciones. Para Conrad, la introducción del par conceptual “doctrina de los elementos” / “doctrina del método” es el resultado del tratamiento kantiano de la distinción tradicional entre la lógica teórica y la lógica práctica, como Kant señala en el pasaje citado.

El primer paso en la argumentación de Conrad consiste en revisar la tradición en el estudio de la lógica en la que se inscribe la tesis kantiana. La autora encuentra el par “lógica teórica” / “lógica práctica” ya en los textos de Petrus Ramus y en la Lógica de Port Royal. Asimismo, ellos estructuran el desarrollo de la lógica de la Escolástica alemana. Se encuentran en la de Christian Thomasius y en la de Christian Wolff. Este último autor usa los términos en su Lógica Latina, pero los omite en la Lógica Alemana. Ésta, sin embargo, sigue la misma organización que aquella, presentando una primera parte acerca de los conceptos, los juicios y los razonamientos, y una

13 Atendiendo a éste y también a otros pasajes, Tonelli ha argumentado que la *Crítica de la razón pura* debe entenderse como una lógica especial, término que la terminología kantiana contrapone al de la lógica general, sin identificarlo, empero con la lógica transcendental. Cf Tonelli 1994, pp. 80ss.

14 Tal es el caso, por ejemplo, de La Rocca (2003, pp. 190 ss.) y E. Conrad (1994).

segunda parte sobre el uso de ellos. Los libros de lógica de Meier, empleados por Kant en sus cursos, también tienen dos partes, una correspondiente a la lógica teórica y una correspondiente a la lógica práctica. Conrad revisa los textos de otros autores relevantes para pensar el ámbito en el que emergió la filosofía kantiana y concluye que la discusión de la división de la lógica entre una parte teórica y una parte práctica inscribe a Kant en los debates del siglo XVIII (Conrad, 1994, pp. 77-86).

En el transcurso de las clases de lógica, Conrad encuentra que Kant pone en cuestión esta distinción y, por medio de la definición de la lógica como una ciencia formal, que no se ocupa de la naturaleza de los objetos sino sólo de la forma del pensar en general, rechaza la posibilidad de una lógica práctica. La lógica general es una ciencia general que hace abstracción de todo contenido. Es una ciencia que investiga la mera forma del pensar (KrV, A 53s). La lógica, que hace abstracción de todo contenido, es apenas un canon, y nunca un órgano para el conocimiento. Una lógica práctica supondría un determinado tipo de objetos, al que ella se referiría. La idea de esta ciencia es, por lo tanto, absurda, y Kant la rechaza.

Conrad señala que en lecciones posteriores, empero, Kant introduce el par conceptual “doctrina de los elementos” y “doctrina del método”. Emplea estos términos precisamente en el sitio en el que antes hacía referencia a la lógica teórica y la lógica práctica, pero redefiniendo el sentido de estas secciones. La doctrina de los elementos se presenta como la sección que contiene las reglas del uso del entendimiento en general, en tanto que la doctrina del método se ocupa de las reglas escolares por medio de las cuales se nombran las diferencias lógicas. Esta última sección, para Kant, contiene los principios de una ciencia, que hacen posible que un conjunto de conocimientos sean de carácter sistemático (cf. Conrad, 1994, pp. 91-100). En este sentido, el sucinto comentario de Gerd Irrlitz menciona que la DTM no tiene una función práctica, como en la tradición escolástica en la que se inscribe, sino que conduce, al final de la KrV, como la propedéutica lógica de la metafísica, a las condiciones generales de una filosofía *sistemática* (Irrlitz, 2010, p. 259).

Ahora bien, en la DTM de la KrV es necesario que Kant lleve a cabo una investigación desde el “punto de vista transcendental”. Es decir, no se trata de la doctrina del método de la lógica general. La contraposición entre una lógica general y una lógica transcendental se explica en detalle en la introducción de la segunda parte de la “Doctrina transcendental de los elementos” de la KrV, es decir, en la introducción de la LT. En este texto, Kant presenta una posible ciencia que ha de ocuparse del “origen de nuestro conocimiento de objetos, en la medida en que éste no puede ser atribuido a los objetos” (KrV, A 55s). Esta ciencia, a diferencia de la lógica general, ha de investigar el origen de aquellas determinaciones de nuestras representaciones que no se originan en el objeto. Es decir, que la LT ha de estudiar las facultades del sujeto como fuentes de conocimiento. El punto de vista

transcendental desde el cual Kant va a estudiar el método involucra el abordaje de las condiciones que hacen posible el conocimiento a priori en general, interesándose particularmente por el método.

Si, como hemos visto con Conrad y como Kant expresa en las primeras páginas de la DTM, la lógica práctica proporciona “títulos” para el método y “expresiones técnicas” para las ciencias, la DTM proporciona las “condiciones formales de un sistema completo de razón pura” (KrV, A 707s. Cf. Cohen, 1989, p. 191). La doctrina transcendental del método, así, parece pertenecer a una ciencia que por un lado no es meramente tautológica o carente de contenido. Ella no pertenece a una ciencia sin referencia a objetos, la lógica. Pero esa ciencia, por otro lado, tampoco es de índole empírica, pues se refiere al conocimiento por razón pura.¹⁵

4. La tarea de la DTM en la KrV

Ahora bien, cabe preguntar los motivos por los que, en particular, esa empresa se inscribe en el marco de la crítica de la razón pura. La tarea crítica es, según Kant, una propedéutica. ¿Por qué ha de contener ella una doctrina transcendental del método? En primer lugar, como hemos visto, hay motivos históricos para la inclusión de la doctrina del método en la *Crítica de la razón pura*. Los elementos de la DTM hunden sus raíces en la lógica escolástica que Kant conocía y de la que era un lector crítico. Pero también hay motivos sistemáticos que explican esa pertenencia. La metáfora del conjunto de nuestros conocimientos como edificio apunta precisamente a elucidar estos motivos.

Una pregunta que ha sido formulada con insistencia en la literatura especializada indaga acerca de si esa doctrina del método tiene alguna incidencia en la organización misma del texto. En un artículo publicado en 2012, Mario Caimi muestra cómo se verifican los pasos de la investigación filosófica, que él encuentra tanto en el texto premiado de 1763 como en la DTM de 1781, en la exposición de la primera parte del texto crítico. Ahora bien, la tesis del profesor Caimi parece involucrar que la DTM ofrece el plan para el desarrollo de la Doctrina transcendental de los elementos. Sin embargo, no es evidente que la DTM se proponga proporcionar el plan para la crítica de la razón pura, o al menos para la primera parte de ella.¹⁶ Como ya hemos señalado, la DTM se presenta el texto kantiano como el examen de las condiciones formales para un sistema de conocimientos por razón pura, y no como una indicación metodológica para el proyecto crítico en el que se inscribe.

15 Puede encontrarse un análisis detallado de esta doble restricción en La Rocca, 2003, pp. 197s.

16 En otros términos, esta cuestión ya estaba planteada en la introducción del texto premiado en 1763. Allí, en efecto, Kant señalaba una diferencia entre los procedimientos de la metafísica, cuya posibilidad y legitimidad era el tema de la discusión, y el método que la investigación de esa posibilidad y esa legitimidad debía seguir.

Peter Rohs ha planteado con precisión esa cuestión. En un texto suyo, se lee:

Si la Doctrina trascendental del método se ocupa del plan de un sistema que todavía debe realizarse, no va de suyo que sus conocimientos deban ser válidos también para el método de la Crítica. Debe diferenciarse el método a seguir para el diseño de la construcción, del plan del edificio a erigir (Rohs, 1998, p. 548).

El punto es que la KrV es una propedéutica para el sistema de la filosofía, y no es, en cambio, o al menos no lo es de manera evidente, ella misma ese sistema. La doctrina del método, según Kant, proporciona el plan para ese sistema. Por esto, no se refiere de manera necesaria e inmediata a la estructura que debe tener la crítica de la razón pura. Retomando la metáfora presentada por el filósofo, podemos considerar que el edificio no se encuentra construido todavía. En este sentido, los materiales y el plan no son, ellos mismos, el sistema de la filosofía al que se dirige la obra.

Segunda parte: acerca de las definiciones

De acuerdo con el análisis de la tarea de la DTM que se ha desarrollado, las indicaciones que se presentan en ese texto no corresponden a la empresa crítica, sino a una ciencia posterior, que es la metafísica. Ahora bien, esto no implica que tales indicaciones no sean provechosas también en la ejecución de la propedéutica. De hecho, podemos encontrar en la DTM al menos una indicación que permite comprender el tratamiento de los conceptos que interesan a la metafísica en la Doctrina trascendental de los elementos. Se trata, como hemos anticipado en la introducción de este artículo, de las indicaciones acerca de la definición de esos conceptos. A continuación, examinaremos sucintamente esas indicaciones y revisaremos el tratamiento de dos clases de conceptos: las formas puras de la intuición y las categorías.

1. De las definiciones en metafísica

Kant examina la cuestión de las definiciones en metafísica en la “Disciplina de la razón pura en su uso dogmático”. En este capítulo, el propósito del filósofo consiste en mostrar que el método para conocer que es provechoso en matemática es en cambio impropio en metafísica. En matemática, sucede que los conceptos se definen y que sus definiciones constituyen el primer paso en el proceso de producir conocimiento. Para Kant, en pocas palabras, (i) los conceptos que interesan en metafísica no pueden ser definidos como se definen en matemática y, además, (ii) la elucidación de ellos no puede realizarse en el comienzo de la investigación, sino que es un resultado de ella. Vamos a explicar de manera breve cada una de estas dos

tesis.

En primer lugar, pues, los conceptos de la metafísica no pueden ser definidos, en sentido estricto. La definición¹⁷ se presenta en el texto kantiano en los siguientes términos: definir¹⁸ significa “exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él” (KrV, A 727).¹⁹ En una nota al pie, además, el filósofo explica cada uno de estos términos.²⁰ El concepto que se exhibe en la definición es un concepto detallado. Esto significa que sus notas son claras y suficientes. Un concepto cuyas notas son claras es un concepto distinto; un concepto distinto cuyas notas son suficientes es, como lo declara la nota al pie de la KrV, detallado. Este concepto, además, se exhibe dentro de sus límites. Esto significa que las notas que se presentan en la definición pertenecen al concepto mismo y que no tomamos notas de otro lugar. Por último, leemos que esta exhibición del concepto es originaria. Este rasgo está vinculado con la determinación de los límites del concepto. Esta determinación no se obtiene de cualquier lado, señala Kant. Por este motivo, no requiere ser demostrada. Si se requiriese una demostración de cuáles son los límites del concepto definido, entonces esta definición no sería el mejor punto de partida para los juicios acerca del concepto.

La definición es originaria porque no es el caso que la determinación de los límites del concepto se deduzca de cualquier sitio. Además, en consecuencia, no es el caso que esta determinación necesite ser demostrada. Advirtamos, por último, que la importancia de este rasgo se refiere a la función que tienen las definiciones en la investigación matemática. En la medida en que la exhibición del concepto es originaria, puede estar ella en la cúspide de los juicios sobre el objeto (KrV, A 727, nota).

Los conceptos dados a priori, que son los conceptos de los que se ocupa la metafísica, no pueden ser definidos. El concepto dado es un concepto confuso. Su

17 Loparic (2000, p. 178) sostiene que esta clarificación corresponde solamente a las definiciones analíticas. Kant no indica esto y, de hecho, utiliza esta concepción de la definición para argumentar que, en sentido estricto, sólo podemos definir los conceptos matemáticos, como veremos. La interpretación de Loparic supone una clasificación entre dos tipos de definiciones, las definiciones analíticas y las definiciones sintéticas, que involucra dos clases de procedimientos de definición diferentes y que no tiene, según nuestra lectura, base textual.

18 En su comentario del texto, Rohs interpreta que definir un concepto es proporcionar todas las notas que, reunidas, constituyen aquello que es definido. Las notas son, a su vez, conceptos. Cf. Rohs, 1998, p. 561.

19 El texto alemán dice: “den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen”. En su traducción, Mario Caimi ha elegido traducir “darstellen” por “exponer”. Considero que sería conveniente elegir otro término español, pues en el léxico kantiano encontramos un término técnico que debe traducirse por “exponer”: *erörtern*, junto con su versión latina *exponieren*. Aquí utilizaremos el término “exhibir”, sin otra pretensión que evitar confusiones, ya que el término técnico en cuestión es de especial importancia en este artículo.

20 En su comentario del texto, Heimsoeth señala que el tema de las definiciones se desarrolla en el ámbito de la lógica. Por eso, la exposición de la *Crítica* es más escueta y se restringe a la función que tiene para la crítica del método. Cf. Heimsoeth, 1966, p. 676.

abordaje intenta tornar distinto ese concepto. Es decir, hacer que todas sus notas sean claras. Ahora bien, ¿cómo se puede saber que el procedimiento es exhaustivo, es decir, que el concepto obtenido es detallado? Kant señala que para eso es necesario que la representación sea adecuada al objeto. El concepto del objeto puede contener notas oscuras, que se encuentran involucradas en el uso, aunque no seamos conscientes de ellas. Esa posibilidad hace que la exhaustividad del análisis sea dudosa. No tenemos certeza apodíctica acerca de la exhaustividad del análisis y, por consiguiente, de la distinción detallada de los conceptos dados a priori (KrV, A 728).

Esta limitación en el abordaje de los conceptos dados a priori, como el concepto de sustancia, el de causa, el de Derecho o el de equidad, sólo se refiere a la dudosa exhaustividad del análisis. Pero ese abordaje puede ser cuidadoso y útil. Por eso, no es preciso que el investigador lo descarte sin más. Al abordaje de este tipo de conceptos, que tiene la característica de no garantizar de manera apodíctica el detalle de ellos, Kant lo denomina *exposición (Exposition)* (KrV, A 729).

Así, en metafísica se realiza una exposición de conceptos dados. Esta exposición es de carácter analítico y no hay certeza apodíctica de su exhaustividad. En este caso se proporciona, apenas, una elucidación.²¹ La definición de los conceptos matemáticos, en cambio, consiste en una construcción de conceptos hechos²² de manera originaria. Esto involucra que *se hace* el concepto y que la definición es, por tanto, sintética, y no analítica (KrV, A 730).

Hemos señalado que para Kant los conceptos de la metafísica no pueden ser definidos y revisamos la argumentación con la que el filósofo defiende esa tesis. Además, como hemos adelantado, Kant encuentra otra diferencia entre la matemática y la metafísica, relativa al orden de sus investigaciones. El primer corolario de la diferencia entre el modo de abordaje de los conceptos filosóficos y los conceptos matemáticos, en efecto, está referido al lugar que corresponde a sus definiciones en el orden de la investigación de cada ciencia. La matemática comienza con definiciones. Antes de la definición, no hay concepto en ella. La definición proporciona las indicaciones para construir el concepto y dar el objeto en la intuición. En el caso de los conceptos filosóficos, en cambio, a la elucidación de ellos antecede el concepto mismo, dado de manera confusa. Es ese concepto lo que se busca dilucidar, por medio del análisis y la exhibición de sus notas. Más aún, la elucidación de las notas es de carácter gradual. Por este motivo, además de un concepto confuso podemos encontrar exposiciones incompletas pero útiles antes de conquistar aquella que nos resulte satisfactoria. De hecho, el filósofo indica, en una

21 El texto de Kant presenta aquí el verbo *erklären*, que Caimi traduce con el verbo español *explicar*. Creo que esta decisión puede causar confusión, en virtud de que *Explication* es el modo de abordaje que corresponde a los conceptos empíricos. Por este motivo, aquí utilizamos el verbo *elucidar* para traducir *erklären*.

22 Traducimos aquí el verbo *machen* por *hacer*. Caimi, en cambio, elige *producir*.

nota al pie, que si sólo pudiéramos obtener conocimientos a partir de definiciones (en sentido estricto), la situación de la filosofía sería mala. Las proposiciones que esta ciencia contiene no son definiciones, sino esbozos de ellas. Éstos son verdaderos y útiles, aunque defectuosos e incompletos. Por esto, Kant señala que en la filosofía “la definición, como distinción precisa, debe concluir la obra, más bien que iniciarla” (KrV, A 731).²³

2. Las exposiciones de las formas puras de la intuición

Hemos descubierto que para Kant los conceptos dados a priori, que son los que estudia la metafísica, no pueden ser definidos y que su elucidación es un resultado de la investigación de esa ciencia. Esto significa que las exposiciones de esos conceptos no van a estar en el comienzo, como premisas, de esa ciencia, sino que van a desarrollarse por medio de su investigación. Esta tesis no puede ser examinada a partir de la KrV en virtud de que ella no es todavía el sistema de la metafísica al que la DTM se refiere.

Por otro lado, si los conceptos de la metafísica no pueden ser definidos, entonces sus definiciones no pueden estar exhibidas en ningún lado, y particularmente no pueden encontrarse en la KrV. En el texto, Kant es consecuente con esa tesis y no ofrece definiciones de los conceptos dados a priori. En la ET, Kant trabaja con dos conceptos que son de interés para la metafísica y que son conceptos dados a priori: el de espacio y el de tiempo. El modo como los introduce es, en estricta correspondencia con las indicaciones de la DTM, por medio de exposiciones.

En la literatura que hemos consultado hemos encontrado una tendencia a considerar las exposiciones como una línea de argumentación que Kant recorre para demostrar alguna tesis. Para H. J. Paton, por ejemplo, “Kant cree que el espacio y el tiempo son las condiciones necesarias sólo bajo las cuales los objetos pueden darse a nuestros sentidos y que pertenecen a la naturaleza de la sensibilidad humana. Esto tiene que *probarse* y no puede ser asumido” (Paton, 1936, p. 107). Paton evalúa la sección a la luz de su alcance *demonstrativo*. En la misma línea se mantiene H. Allison. Omitiendo en gran medida la descripción de procedimientos que Kant explicita. Allison lee la ET toda como un intento argumentativo de demostrar la concepción crítica del espacio y el tiempo, haciendo de su trabajo exegético un intento de deslindamiento de argumentos, con premisas y conclusiones, de modo que lo indagado

²³ Adviértase que Caimi, en el artículo que hemos citado, se apoya en este corolario para proponer una interpretación de la KrV que encuentra sus elementos clave en los capítulos finales de ella. La propuesta de Caimi es de gran interés y exhibe una argumentación cuidadosa. La objeción que se presenta aquí es que es necesario reparar en la finalidad de la DTM, que se refiere al sistema de la metafísica, y no a su propedéutica, antes de estudiar las relaciones entre las dos secciones del libro de Kant. Cf. Caimi, 2012, pp. 11s.

es el alcance lógico del mecanismo (Allison, 1983, II, p. 5). En estas interpretaciones, las exposiciones se presentan como secuencias de argumentos y su interpretación debe exhibir cómo se organizan las premisas y cómo se infieren las conclusiones. Del mismo modo, Brandt, haciendo referencia a la exposición metafísica del espacio, sostiene que allí debe demostrarse (*zeigen*) que el espacio es dado efectivamente a priori. La exposición trascendental, por su parte, debe mostrar que el espacio es la única fuente posible de un determinado tipo de conocimiento puro y sintético: la geometría (Brandt, 1998, p. 86). G. Mohr también interpreta las exposiciones como secuencias de argumentos, cada elemento de las cuales debe mostrar que el espacio (o el tiempo) tiene una cualidad determinada, como, v.g., ser una intuición, o ser a priori (Mohr, 1998, p. 111).

R. Torretti describe la sección como una secuencia de argumentos. Sin embargo, este autor se demora en la cuestión de la índole de las exposiciones. Enmarcando el despliegue de la exposición en los desarrollos previos de Kant, Torretti se detiene en la especificidad del concepto de exposición y es consecuente en su descripción de la estructura de los párrafos correspondientes. Torretti da cuenta en su interpretación del carácter peculiar de la disposición del texto, si bien no lo evalúa a la luz de las pretensiones que ser una exposición metafísica o trascendental involucra (Torretti, 1980, §§16, p. 19). En un estudio más reciente, K. Michel dedica mayor atención al concepto que aquí nos ocupa. En el desarrollo de lo que debe entenderse por *exposición metafísica*, su lectura intenta no obstante ordenar la disposición de las notas constitutivas de las exposiciones y fuerza una interpretación que la funda en el ordenamiento que adopta la presentación de las categorías del entendimiento (Michel, 2003, pp. 18-24).

F. Chenet, por su parte, dedica una sección de su estudio de la ET a la cuestión de la exposición metafísica. Allí, aferrándose a un pasaje de la *Lógica Jäsche* enfatiza en la distinción de desarrollos sintéticos y analíticos, según la cual aquéllos realizan una enunciación de lo que pertenece a un concepto, en tanto que éstos realizan una descomposición de lo que él contiene. A partir de ese pasaje señala el carácter sintético de la exposición y subraya que ella no involucra una descomposición. Esta decisión, como el mismo Chenet señala en nota al pie, lo conduce a admitir una dificultad con los señalamientos en la propia *Crítica*, que en la DTM describe las exposiciones como enunciados analíticos (Chenet, 1994, cap. IV).

Para R. Brandt, en el primer párrafo la ET ha presentado como evidentes sin más la dicotomía entre intuición y pensamiento, el concepto de fenómeno y la distinción, en éste, entre la materia y la forma. A partir de allí, la tarea de la ET se presenta como la de investigar cuáles son las formas puras de la intuición propias del hombre (Brandt, 1998, p. 82).

M. Caimi encuentra en la ET el avance desde una representación poco clara

de uno de los aspectos de nuestro conocimiento, el de la sensibilidad, hasta el establecimiento de sus condiciones a priori. En primer lugar, alcanza una elucidación de la naturaleza de esa receptividad pasiva y de la necesidad de hallar las formas puras que involucra. En segundo término, muestra que el desarrollo de las exposiciones es el intento kantiano de indagar dos “candidatos” a ser esas formas. Finalmente, rastrea cómo dar cuenta de que esos candidatos son los únicos. Caimi presenta en orden el avance de los argumentos de Kant, de modo que la ET se torna más comprensible (Caimi 1996, 2007).

H. Vaihinger objeta la incorporación, en la segunda edición de la *Crítica*, de la definición de “exposición metafísica” que es nuestro tema de interés. La considera un agregado extremadamente oscuro que no añade mejora alguna. Para Vaihinger no resulta claro que los desarrollos *efectivos* de las exposiciones metafísicas del espacio y el tiempo correspondan a las pretensiones involucradas en la definición de “exposición metafísica” (Vaihinger, 1881, pp. 151 ss). No es el propósito de la presente investigación evaluar si las exposiciones de Kant cumplen su propósito. En cambio, intentaremos especificar en qué consiste ese propósito.

Kant introduce por medio de una precisión terminológica la primera exposición metafísica, que corresponde al espacio. En el segundo párrafo de ese texto, en efecto, Kant expresa: “Entiendo por exposición (*expositio*) la representación distinta (aunque no detallada) de lo que pertenece a un concepto” (KrV, B 38). Esta explicación de la noción de *exposición* es exactamente la que hemos encontrado en el texto de la “Disciplina”. La exposición es una representación distinta, pero no detallada. La exposición es distinta, pues sus notas son claras. No obstante, la exposición no contiene todas las notas y, por este motivo, no es detallada.

Para los fines de nuestra indagación es relevante reseñar algunos rasgos de la exposición que se siguen de estos textos. En la ET Kant no pretende definir el espacio y el tiempo, si bien las exposiciones colaborarán para la discusión acerca de qué son (KrV, B37). El hecho de que proporcione exposiciones de ellos da cuenta de que es suficiente una presentación clara, aunque no exhaustiva de sus notas. En las exposiciones metafísicas, busca las características del espacio y el tiempo que los señalan como las formas puras de nuestra intuición. En las exposiciones transcendentales, busca las características que los señalan como condiciones que debemos suponer para que sean posibles otros conocimientos sintéticos a priori (que son posibles porque de hecho existen). La determinación de qué sean el espacio y el tiempo es algo que tiene lugar después, algo para lo que estas exposiciones pueden contribuir.

3. La definición de las categorías

Como ya ha sido estudiado en otro artículo (cf. Martínez 2017), es posible encontrar a lo largo de la KrV varios argumentos por medio de los cuales Kant justifica la ausencia de definiciones de las categorías en el texto. Se han presentado tres razones para esta exclusión. La tercera razón es que la DTM enseña que los conceptos dados a priori no pueden ser definidos. Pero ya en la LT se desarrollan otras justificaciones complementarias.

La primera razón para excluir la definición de las categorías del texto crítico está dada por la función de la Crítica como propedéutica de un sistema de filosofía pura, con el que ella no se identifica. Este motivo se encuentra desarrollado en las primeras páginas de la “Analítica de los conceptos”. De acuerdo con los argumentos presentados allí, las categorías no se definen en el texto crítico porque la tarea de proporcionar su definición no incumbe a la KrV, sino a la metafísica misma.

La segunda razón de la omisión de la definición de las categorías se vincula con la disposición de los argumentos en el texto crítico. El carácter analítico del tratamiento de esos conceptos a lo largo de la KrV hace que no sea posible definirlos. Encontramos una explicación de esto en la “Analítica de los principios”. Las categorías no se definen en la KrV porque la manera de disponer los elementos que tiene lugar en ella dificulta esa tarea. La causa de esa imposibilidad es que la definición debe contemplar las condiciones del significado de un concepto. Para Kant, estas condiciones son las de la referencia. La definición debe tomar en cuenta a qué objetos puede estar referido el concepto definido. En el caso de las categorías, la condición sensible para que ellas puedan referirse a objetos son sus esquemas. Y la deducción de las categorías las estudia separadamente de sus esquemas. Presentar las definiciones de las categorías es una tarea posterior al análisis en el que ellas se deducen y luego se presentan sus condiciones de significatividad.

Por último, las condiciones de una buena definición no son compatibles con la índole de las categorías, que son conceptos dados a priori. Por esto, para Kant no es posible definir las, incluso si hacemos omisión de las razones previas. Esta tesis se encuentra desarrollada en la DTM y ha sido examinada antes aquí.

Recapitulación

En este artículo ha sido estudiada la función que tiene la DTM de la KrV de Immanuel Kant. En la primera parte se han comentado las indicaciones del autor al respecto, concluyendo que ese texto se refiere a una ciencia futura, la metafísica, de la que la KrV es una propedéutica. Así, las indicaciones desarrolladas en ese texto no se refieren a la primera parte del libro de Kant, en el que el autor analiza nuestras

facultades como fuentes de conocimiento a priori. En la segunda parte se ha visto que, si bien las indicaciones de la DTM no se refieren a la Doctrina trascendental de los elementos, el desarrollo efectivo de ésta es consecuente con aquellas indicaciones. Se ha estudiado esta continuidad considerando apenas uno de los temas contemplados en la DTM, que es la tesis de la imposibilidad de proporcionar definiciones de los conceptos en la metafísica.

Referencias

- Allison, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven- London: Yale University Press.
- Brandt, R. (1998). "Transzendente Ästhetik, §§1-3". En: Mohr, Willaschek (eds.), *Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Caimi, M. (1996). About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani*, IX, pp. 27-46.
- _____. (2012). Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*, 13, pp. 5-16.
- Chenet, F.-X. (1994). *L'assise de l'ontologie critique: l'Esthétique Transcendentale*. Lille: Presses Universitaires.
- Cohen, H. (1989). *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag.
- Conrad, E. (1994). *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Heimsoeth, H. (1966). *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Walter de Gruyter & Co, Tomo IV.
- Irrlitz, G. (2010). *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler Verlag.
- Kant, I. (1900ss.). *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (antes: Preußischen Akademie der Wissenschaften). Berlín: Walter de Gruyter.
- _____. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Kemp Smith, N. (1918). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- Lambert, J. H. (2008). „Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen“. *Philosophische Schriften, Band X: Philosophische Schriften, Entwürfe und Rezensionen aus dem Nachlaß. Teilband 2*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.
- La Rocca, C. (2003). "Istruzioni per costruire. La Dottrina del metodo della prima Critica". En: *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio, pp. 183-215.

- Loparic, Z. (2000). *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP.
- Martínez, L. (2017). ¿Por qué no es posible definir las categorías, de acuerdo con la *Crítica de la razón pura*?. *Kant E-Prints*, 12(3), pp. 6-18.
- Michel, K. (2003). *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin- New York: Walter de Gruyter.
- Mohr, G. (1998). “Transzendente Ästhetik, §§4-8”. En: Mohr, Willaschek (eds.). *Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Paton, H. (1936). *Kant’s Metaphysic of Experience*. London-New York.
- Rohs, P. (1998). “Die Disziplin der reinen Vernunft. 1. Abschnitt (A707/ B735-A738/ B 766)”. En: Mohr, Willaschek (eds.). *Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Tonelli, G. (1994). *Kant’s Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.
- Torretti, R. (1980). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires: Charcas.
- Trevisan, D. (2014). Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant. *Studia Kantiana*, 17, pp. 104-125.
- _____. (2018). *Der Gerichtshof der Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Vaihinger, H. (1982). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart.

Recebido em: 05.02.2019

Aceito em: 31.05.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-
-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Judith Butler leitora de Walter Benjamin: para uma crítica das políticas progressistas e identitárias

Judith Butler reader of Walter Benjamin: towards a critique of progressive policies and identities

Benjamim Brum Neto

benjamim.brum@gmail.com
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: No presente artigo pretendemos mostrar de que forma Judith Butler se apropria de alguns conceitos bastante conhecidos pelos leitores de Walter Benjamin para tecer suas considerações a respeito de algumas políticas nacionais contemporâneas, com destaque para as políticas sexuais e as políticas seculares. Nossa hipótese é que o tema que perpassa todas as obras da filósofa é o da subversão ou crítica da identidade, seja ela usada como fundamento para o movimento feminista ou para políticas nacionais. Veremos de que forma Butler se apropria das noções de “história contínua”, “tempo vazio”, “violência mítica”, “violência divina”, “mandamento” e de messianismo, sobretudo em duas obras da filósofa, a saber, *Quadros de guerra e Caminhos divergentes*.

Abstract: In this article we intend to show how Judith Butler embraces concepts well known to readers of Walter Benjamin to elaborate on contemporary national policies, with emphasis on sexual and secular policies. Our hypothesis is that the theme that pervades all of the philosopher’s work is that of subversion or critique of identity, whether it is used as a foundation for the feminist movement or for national policies. We shall see how Butler appropriates the notions of “continuous history”, “empty time”, “mythical violence”, “divine violence”, “commandment” (*Gebot*) and “messianism”.

Palavras-chave: Judith Butler; Walter Benjamin; história; progresso; identidade.

Keywords: Judith Butler; Walter Benjamin; history; progress; identity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p101-114>

Introdução

Tanto em *Gender trouble*, de 1990, quanto em *Parting ways*, de 2012, Judith Butler lança mão de estratégias bastante semelhantes para realizar objetivos também parecidos, porém com temáticas e alcances surpreendentemente diferentes. O problema que permanece é o de um fundamento político identitário. Essa questão ocupa o cerne de ambos os livros e, quiçá, de toda sua obra. Nessa lógica, se a subversão da identidade nos estudos de gênero visava a uma política feminista mais plural, diversa e inclusiva, ao criticar o sionismo, Butler alcança o fundamento

identitário pretendido pela política nacionalista em geral, e do Estado de Israel em particular. Colocando-se contra um sionismo que confunde judaísmo e Estado de Israel, Butler busca no interior da tradição judaica elementos para pensar contra a exclusão de judeus não-europeus (como os *sefardim* e os *mizrahim*¹), bem como a de populações inteiras historicamente opostas ou supostamente heterogêneas ao judaísmo, como no caso dos palestinos e demais populações que estejam na condição de apátridas, imigrantes ilegais, exilados, enfim, em condições de vulnerabilidade. A nossa hipótese é a de que desde *Gender trouble* a filósofa mantém sua estratégia de crítica imanente,² razão pela qual dentre os autores caros às suas reflexões, agora pertinentes ao judaísmo - e, portanto, não apenas ao judaísmo³ -, encontramos Lévinas, Primo Levi, Martin Buber, Hannah Arendt⁴ e também Walter Benjamin. Então, se antes seus trabalhos se preocupavam em desconstruir os fundamentos identitários das concepções de gênero, Benjamin auxilia a filósofa norte-americana a puxar o freio de emergência e refletir sobre as temporalidades em jogo nos debates sobre a organização política, nacionalismo, imigrações, diferenças culturais, sexualidade, secularismo, religiosidade e modernidade. Ao mesmo tempo em que Butler parece ter aprendido muito com Benjamin, revisando e reformulando questões de seus escritos anteriores, creio que também os leitores de Benjamin teriam muito a aprender com o modo como Butler tem realçado a potencialidade ético-política do pensamento benjaminiano.

Para trazer esse diálogo à tona nos deteremos em dois textos em particular, de modo que nossa proposta não é esgotar a influência de Benjamin em Butler, mas apenas destacar a apropriação e o uso de alguns conceitos. Num primeiro momento nos deteremos no texto *Política sexual, tortura e tempo secular*, publicado em *Quadros de guerra*. Num segundo momento, nos deteremos em algumas passagens

1 Os “judeus *mizrahim*, cujas origens culturais são árabes, e os *sefardim*, cuja história de exílio da Espanha (ela própria um espaço limiar do imaginário europeu) resultou em entrelaçamentos culturais com várias outras tradições (grega, turca, norte-africana)” (Butler, 2017, pp. 23-24), razão pela qual tratam-se de um problema para um judaísmo que almeja uma pureza europeia.

2 “Como eu escrevi [no manuscrito de *Problemas de gênero*] eu entendi a mim mesma numa relação de combate e opositiva a certas formas de feminismo, mesmo entendendo o texto como parte do feminismo. Eu estava escrevendo na tradição da crítica imanente, que busca provocar um exame crítico do vocabulário básico do movimento de pensamento a que pertence” (Butler, 1990, p. vii, tradução nossa).

3 Como fica claro ao longo do livro, a genealogia praticada em *Caminhos divergentes* é imanente à tradição judaica, mesmo que o autor chave que dá o impulso à toda reflexão de Butler seja palestino-árabe (Edward Said). Ao visar à destruição do princípio identitário sionista, Butler mostra que o não-judaico é constitutivo à vida e ao pensamento judaico. E isso fica bastante claro na figura de Moisés, um egípcio, fundador do povo judeu. Butler pretende explicar como ela deriva princípios políticos universais a partir de culturas singulares, como no caso do judaísmo, a partir de uma noção também cara a Benjamin de tradução. Nesse sentido, a história do judaísmo, sobretudo a que Butler nos conta tomando seus caminhos divergentes em relação à narrativa oficial sionista pós-1948, serve de paradigma para se pensar políticas de fundamentos plurais, isto é, anti-identitários. Cf. Butler, 2017, pp. 18-27.

4 Sobre as apropriações de Arendt por Butler ver Duarte, 2016.

de *Caminhos divergentes*, sobretudo em dois capítulos onde o debate com Benjamin aparece em destaque. Vale notar que o terceiro capítulo desse livro consiste numa versão revisada de um importante artigo de Butler intitulado *Critique, coercion and the sacred life in Benjamin's critique of violence*, publicado originalmente em *Political Theologies: public religious in a post-secular world* em 2006.

Políticas sexuais e políticas seculares

Embora Butler reconheça que Benjamin estava menos diretamente preocupado com os fundamentos da cidadania e os arranjos do Estado, é justamente isso que será pensado pela filósofa ao articular as críticas ao progresso feitas pelo filósofo berlinense às reflexões de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. De acordo com Butler, “a homogeneidade da história segundo Benjamin parece internamente relacionada à homogeneidade do Estado-nação” (2017, p. 106). Isso significa que o eixo central das reflexões políticas da filósofa norte-americana recai sobre o “problema dos refugiados, gente destituída de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita” (Arendt, 2012, p. 11) o qual estaria ligado, como veremos adiante em mais detalhes, à história dos oprimidos de Benjamin. Com isso estamos querendo sobrelevar que seu objetivo é atacar a concepção de modernidade hegemônica no ocidente,⁵ amparada na narrativa do progresso e numa retórica da liberdade, com o propósito bastante concreto de pensar as violências sofridas por minorias e imigrantes, com destaque para a islamofobia: esses são os sujeitos históricos que vivenciam os verdadeiros instantes de perigo no cenário internacional contemporâneo. Tendo em vista essa pretensão, a própria filósofa nos oferece um resumo dos dois níveis da crítica benjaminiana que lhe serão úteis nesse sentido:

tento entender como Benjamin se baseia em fontes judaicas e não judaicas para oferecer (a) uma crítica da violência do direito - o tipo de violência que os Estados cometem precisamente por meio de sua estrutura jurídica - e (b) uma crítica daquelas formas de história progressiva segundo as quais um ideal se realizaria com o passar do tempo - uma perspectiva com implicações críticas claras para o sionismo (Butler, 2017, p. 75).

Ambos os aspectos mencionados por Butler, a saber, o da crítica da violência de

5 Butler afirma que seu interesse não é pensar uma teoria da modernidade, tendo em vista a pluralidade de concepções existentes nos mais diversos campos, mas apenas os *usos discursivos* do conceito. Seu interesse é o de mostrar como as teorias sobre a modernidade disponíveis influenciam argumentos. Ao se debruçar sobre os usos discursivos da noção de modernidade, Butler tem em vista o fato de que “o conceito não parece funcionar como significante de multiplicidade cultural ou de esquemas normativos que estão dinâmica ou criticamente em fluxo, e certamente não como um modelo de contato, tradução, convergência ou diversidade cultural” (Butler, 2016, p. 161), razão pela qual seus usos devem ser criticados.

Estado e a crítica do progresso são úteis para um questionamento, por exemplo, do que de fato está em jogo nas políticas sexuais vigentes. Segundo a filósofa, sobretudo contemporaneamente, as políticas sexuais consideradas progressistas afetam de forma direta a possibilidade de certas minorias religiosas obterem cidadania, além do fato de reforçarem estereótipos e de varrerem para baixo do tapete intolerâncias e preconceitos dos países que as promovem, assim como com os países em relação aos quais haveria, supostamente, uma homogeneidade de valores. O problema, segundo Butler, é quando a retórica da liberdade se serve da noção de progresso para perpetrar a violência. Nos termos de Benjamin, o perigo é o de “deixar-se transformar em instrumento da classe dominante” (Benjamin, *apud* Löwy, 2005, p. 65). Esse é o caso, por exemplo, de Israel, que apesar de não ser ilibada de violências contra corpos gays, negros e trans, assume o lugar da dominação e reivindica para si o status de capital da diversidade, sobretudo Tel Aviv, conhecida como o “oásis gay do oriente médio”, ocultando dessa forma suas constantes violações de direitos humanos sob esse discurso liberal e progressista de liberdades individuais, que por sua vez atraem a simpatia e o apoio das sociedades e governos ocidentais - esse é o famoso *pinkwashing*.⁶

No texto intitulado *Política sexual, tortura e tempo secular*, publicado em *Quadros de guerra*, Butler se propõe a reconstruir o que ela considera como uma antinomia do discurso liberal, que diz respeito à relação entre as liberdades sexuais e as liberdades religiosas. A filósofa nos aproxima de dois casos, o da Holanda⁷ e o da França, a fim de apontar os limites de suas políticas exteriores supostamente inclusivas. O que ela evidencia é que as políticas sexuais, que a seu ver não operam às margens, mas antes bem no centro das políticas migratórias, servem a um propósito implícito de manter a Europa branca e afastar o perigo do islamismo. Sua desconfiança em relação às políticas sexuais se deve ao fato de terem origem dentro do poder do Estado, produzindo noções opostas de minorias sexuais e de comunidades de imigrantes dentro de uma trajetória temporal que fariam da Europa e de seu aparelho estatal o avatar tanto da liberdade quanto da modernidade. O problema que verdadeiramente está sendo colocado na mesa é o da oposição entre uma cultura liberal ocidental progressista e sociedades pré-modernas. E esse domínio acrítico, isto é, esse modo de colocar a questão - “ou um ou outro”

⁶ “O *pinkwashing* é baseado em duas mentiras: uma, a de que a população LGBT em Israel vive em plena liberdade, livre de preconceitos; outra, a de que a população LGBT na Palestina e no mundo árabe em geral vive subjugada e perseguida” (Oliveira, 2017). Cf. <https://vos.social/igualmente/precisamos-falar-sobre-pinkwashing/>

⁷ Os dois exemplos citados por Butler, Holanda e França, já passaram por modificações desde 2008. O que nos interessa, no entanto, é a forma como o debate surge e os expedientes de que os Estados têm lançado mão para dificultar o acesso à cidadania por parte de minorias religiosas. No caso da Holanda, ver Butler, 2016, pp. 156-157. Atentar para as notas dos tradutores, que apontam precisamente para as modificações legislativas que não existiam ao tempo da escrita do artigo de Butler.

- performado pelo discurso liberal serve de base cultural para sancionar formas de ódio e de abjeção de cunho cultural e religioso. O que a filósofa nos mostra é que a lógica do discurso liberal cria muitos problemas por fomentar um enquadramento que privilegie uma “ideia restritiva de liberdade pessoal associada a uma concepção restritiva de progresso”, então parece não haver pontos de contato cultural entre os sexualmente progressistas e as minorias religiosas que não sejam encontros de violência e exclusão” (Butler, 2016, p. 163).

Nesse sentido, o que se questiona é a ideia de cultura superior, adiantada, moderna e civilizada reivindicada pelas nações ocidentais, útil à justificação e demonização de culturas que segundo os seus critérios - no caso, políticas sexuais - não adentraram a modernidade e estariam presas a registros temporais que somente numa concepção linear de *continuum* histórico podem ser concebidas como pré-civilizadas, como primitivas. E essa crítica, como se vê no caso da França, deve incluir a noção de secularidade,⁸ que pode ela mesma servir a propósitos dogmáticos, os quais geralmente são atribuídos às religiões. O problema é que o secularismo, segundo Butler, sempre se apresenta como um rompimento com um legado religioso específico; no caso da França, um suposto rompimento com a tradição católica, mas que, sob uma falsa aparência de pós-religioso, legitima e sustenta o repúdio contra outras tradições religiosas. É por isso que ela afirma que “de fato, uma perspectiva crítica não se alinha bem com a distinção entre o pensamento religioso e o secular” (Butler, 2017, p. 178). Nossos conceitos, tradições e modos de agir e pensar não podem existir de modo autônomo em relação às matrizes discursivas de nossas histórias.

O raciocínio de Butler parece estar muito próximo aqui à imagem que Benjamin nos dá para explicar o lugar da teologia em suas reflexões. Da mesma forma que a teologia serve ao pensamento de Benjamin como o mata-borrão para com a tinta, para Butler a religião não é um mero conjunto de crenças e valores dogmáticos, capaz de fabricar inexoravelmente um tipo de sujeito. Teologia e religião aqui, apesar de sua necessária distinção conceitual na economia do pensamento de Butler e Benjamin, podem ser aproximados. Pois o que está em questão é que tanto um quanto o outro deixam uma constelação de marcas, signos, manchas e sinais no pensamento dos indivíduos, de modo a ser um erro político não os considerar também ao se refletir sobre política. A armadilha na qual podemos facilmente cair é acreditar que exista algo como um progresso, seja histórico, sexual, secular ou liberal que esteja livre de preconceitos e amparado numa racionalidade universal, o que não significa dizer que não existe nenhuma forma de progresso. O problema é quando o enquadramento secular e a missão civilizatória se articulam e contribuem com o disfarce de discursos racistas e xenófobos. Nesse sentido também Butler se aproxima de Benjamin, entendendo que convicções políticas de esquerda não

⁸ Na França, o debate gira ao redor da noção de *laïcité*.

são de princípio incompatíveis com convicções religiosas, podendo, na verdade, se nutrirem e se fortaleceram em conjunto. No caso de Benjamin isso fica bastante evidente na articulação entre marxismo e teologia presente sobretudo nas *Teses*. Se Gagnebin e Löwy estão de acordo que para uma apreensão global do pensamento de Benjamin é preciso de uma abordagem conjunta de aspectos teológicos e políticos⁹ (Gagnebin, 2014, pp. 183-184), no caso de Butler a própria autora pode nos servir de autoridade para confirmarmos essa dimensão de seu pensamento ético-político. Em uma palestra conferida em 2012 em Munique, Butler afirma categoricamente essa dimensão teológica de seu pensamento. Em resposta a uma pergunta, ela diz: “então sim, há uma dimensão teológica em meu pensamento sobre a ética” (Butler, 2018a, minha tradução). Aparentemente, pensar a interpelação ética a que todos estamos sujeitos pressupõe uma reflexão de caráter teológico que ainda esperamos que seja elaborado teoricamente pela autora, mas que há algum tempo vem deixando rastros em suas reflexões. Nesse sentido, opondo-se ao discurso liberal - do progresso, do secularismo, fomentador de exclusões e incompatibilidades e apaziguador de conflitos -, Butler defende que seria mais estratégico nos concentrarmos sobre a crítica da violência estatal e de seus mecanismos coercitivos - o que inclui suas estratégias discursivas -, para que seja possível outra concepção de modernidade e outra concepção de tempo, sobretudo do “agora” no qual vivemos.

É claro, a partir de uma análise superficial da crítica de Butler poder-se-ia argumentar que, ao querer estender a cidadania a pessoas que não compartilham dos mesmos “valores” que as nações europeias, ela estaria abrindo mão de direitos e garantias que com muita luta foram conquistados. Mas é precisamente aí que reside a sutilidade de sua postura crítica. Ela afirma que sua “proposta não é, certamente, abandonar a liberdade como norma, mas questionar seus usos e considerar como ela precisa ser repensada a fim de que possamos resistir à sua instrumentalização¹⁰ coercitiva no presente e também para que ela assuma outro significado que possa ser útil para uma política democrática radical” (Butler, 2016, p. 156). Isto é, a virtude da crítica (Butler, 2018b) nunca deve deixar de ser posta em prática. Uma vez conquistadas as liberdades, é preciso que se continue a questionar sobre sua instrumentalização para que elas não reforcem uma base homogênea e monolítica cultural que sirva de pré-requisito para a cidadania. Butler destaca que o pressuposto desse uso retórico da liberdade para selecionar cidadãos é o de que “a cultura é uma

9 Há uma importante diferenciação a ser feita entre religião e teologia, conforme assinala Gagnebin, mas não trataremos disso neste momento. Deixo apenas a citação seguinte para demarcar essa relevante distinção: “Defendo, pois, a hipótese de que o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, ‘impregnado’, como ele mesmo diz, por motivos oriundos da tradição teológica, sobretudo judaica, mas também cristã (...); em contrapartida, seu pensamento mantém uma importante distância crítica em relação à religião e ao religioso” (Gagnebin, 2014, p. 188).

10 Butler explora a ideia de uma instrumentalização e de um apagamento da memória dos oprimidos no capítulo 7 de *Caminhos divergentes*, dedicado a Primo Levi.

base uniforme e vinculante de normas, e não um campo aberto para contestação e temporalmente dinâmico” (idem, p. 160). Sua proposta, como fica mais claro em *Caminhos divergentes*, e em particular quando comenta *Eichmann em Jerusalém*, é de que ela apoia uma noção de democracia radical, amparada por sua vez nas noções arendtianas de coabitação e pluralidade, segundo as quais não podemos escolher com quem habitamos a Terra¹¹ - seja no sentido existencial ou cívico; e também que o pressuposto político não pode ser o da homogeneidade ou o de uma certa noção de “comum”, ou de comunitarismo, isto é, de uma qualidade específica que serviria de denominador comum a todos os indivíduos pertencentes àquela sociedade (Butler, 2017, pp. 131-132). Uma política radicalmente democrática operaria pela noção de convergência, que se fundamenta no princípio da pluralidade e da coabitação que caracterizam a proximidade, a adjacência e o enfrentamento inerentes à vida social e política, de modo a nos deixarmos ser interrompidos e constituídos pela memória do anseio e do sofrimento de outras pessoas (idem, p. 134). Segundo Butler:

A barbárie em questão aqui é a barbárie da missão civilizatória, e qualquer política anti-imperialista, sobretudo a feminista e a homossexual, deve se opor a ela sempre. Porque o objetivo é estabelecer uma política que se oponha à coerção estatal, e construir um enquadramento no qual possamos ver como a violência praticada em nome da conservação de uma determinada modernidade e construto da homogeneidade ou da integração cultural constituem atualmente as ameaças mais sérias à liberdade (Butler, 2016, p. 192).

Butler leitora de Benjamin: caminhos convergentes

A partir dessas considerações, Butler ressalta que as críticas de Benjamin à violência estatal e ao progresso devem servir de base para se pensar uma teoria da

11 “Segundo Arendt, Eichmann achava que ele e seus superiores *podiam escolher* com quem coabitar a Terra, e falharam em não perceber que a heterogeneidade da população da Terra é uma condição irreversível da própria vida social e política. Essa acusação contra ele revela a firme convicção de que nenhum de nós deveria ter condições de fazer tal escolha. As pessoas com quem coabitamos a Terra nos são dadas, antecedem nossa escolha e por isso antecedem quaisquer contratos sociais ou políticos que possamos fazer de acordo com a vontade deliberada. Na verdade, se aspirarmos fazer uma escolha onde não há escolha, estamos tentando destruir as condições de nossa própria vida social e política. No caso de Eichmann, o esforço para escolher com quem coabitar a Terra era um esforço explícito para aniquilar parte da população - judeus, ciganos, homossexuais, comunistas, os deficientes e os doentes, entre outros. Desse modo, o exercício de liberdade no qual ele insistia era genocídio. Se Arendt estiver correta, então não só não podemos escolher com quem habitamos a Terra, como também devemos preservar e afirmar ativamente o caráter de não escolha da coabitação inclusiva e plural: além de vivermos com quem nunca escolhemos e com quem podemos não ter nenhum senso social de pertencimento, também somos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade da qual fazem parte. Nesse sentido, normas políticas concretas e prescrições éticas surgem do caráter de não escolha desses modos de coabitação. Coabitar a Terra antecede qualquer comunidade, nação ou vizinhança possível. As vezes podemos escolher onde viver, com quem viver ou perto de quem, mas não podemos escolher com quem coabitar a Terra” (Butler, 2017, p. 130).

responsabilidade que tem em seu núcleo um *esforço contínuo* pela não violência¹² (Butler, 2017, p. 81), tema que ela articula também às suas leituras de Lévinas. “A não violência não é, precisamente, uma virtude nem uma posição, e certamente não é um conjunto de princípios a ser aplicado universalmente” (Butler, 2016, p. 241); ela é antes uma convocação ética para assumir a responsabilidade de viver uma vida que conteste o poder determinante dessa produção (idem, p. 240). Isso significa que é preciso que nos recusemos a pensar a política a partir de uma estrutura mítica - seja em sua forma jurídica ou qualquer outra -, conforme caracterizado por Benjamin em *Para a crítica da violência*¹³, mas, ao contrário, que insistamos numa ideia de política fundada em um chamado ético que interpele os indivíduos para que eles ajam de modo responsável, isto é, para que não se procure purgar ou negar a violência existente e constituinte de nós e do mundo a nossa volta, mas que com ela se estabeleça uma relação dinâmica de luta (*struggle*). Na contramão de um legado kantiano, portanto, Butler parece recusar o dever de “instaurar-se o estado de paz” (Kant, 2008, p. 10). A tradição com a qual Butler está dialogando entende que a paz se constitui numa luta ativa com a violência, de modo a não existir paz sem existir uma violência que ela procura combater. Muito diferente de um “estado” ou “situação” a ser instaurada, a paz é o nome da tensão existente entre a violência e a violência contra a violência (Butler, 2017, p. 65).

A apropriação feita por Butler da crítica do mito em Benjamin parece estar de acordo então com a leitura feita por Gagnebin, que o compreende não como uma época superada e arcaica da humanidade, e ainda oposta à racionalidade, mas como um “fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, quando essas repousam sobre a obediência às convenções sociais e não

12 Vale notar que um esforço pela não violência não se confunde com uma pretensão pacifista.

13 Uma das principais distinções feitas por Benjamin nesse ensaio é a de violência mítica e violência divina. De modo sintético e oposicional, ele afirma: “Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta” (Benjamin, 2011, p. 150). Butler também se atém a essa distinção, e a interpreta da seguinte maneira: “A violência mítica estabelece o direito sem nenhuma justificativa. Só depois que o direito é estabelecido é que podemos começar a falar sobre a justificativa. De maneira crucial, o direito é fundado sem justificativa, sem referência à justificativa, mesmo que faça referência à justificativa possível como consequência de sua fundação. Primeiro o sujeito é vinculado pelo direito, depois surge um quadro legal para justificar o caráter vinculante do direito. Como consequência, produzem-se sujeitos que têm o poder de responder pelo direito perante o direito, que passam a se definir por sua relação com a responsabilização legal. Tendo em conta esse campo do direito em suas duas instâncias, a fundadora e a preservadora, Benjamin postula uma ‘violência divina’, uma violência que visa o mesmo quadro de referência que estabelece a responsabilização legal. A violência mística é desencadeada contra a *força coercitiva* desse quadro legal, contra a responsabilização que vincula o sujeito a um sistema legal específico e o impede de desenvolver um ponto de vista crítico, quiçá revolucionário, sobre esse sistema legal (Butler, 2017, p. 78).

sobre decisões tomadas por sujeitos que arriscam a agir histórica e moralmente” (2014, p. 57-58). Gagnebin nos lembra que a obediência às convenções sociais - como o casamento, a tolerância, a nobreza, enfim, todos esses elementos presentes já em *As afinidades eletivas* - é o que atrai a atenção de Benjamin, pelo fato de que elas induzem o sujeito à uma observação passiva de seu arredor. Ao deixar-se levar pelas edificações da civilização, os sujeitos perdem sua capacidade de lutar pelos seus desejos de emancipação e de felicidade (idem, p. 56). Ao mesmo tempo angustiante e mítica, a conformação aos quadros de referências sociais vigentes serve apenas à manutenção do *status quo*, sem impulsionar os homens a assumir o risco de agir moral e historicamente.

E é também nesse contexto que Butler parece inserir a noção de “violência divina” de Benjamin, aquela que pretende ser letal sem, no entanto, derramar sangue. Ao que tudo indica, Butler compreende essa violência divina ou mística como um voltar-se contra o quadro legal - mas não apenas o legal - sempre que necessário, como uma espécie de chamado ao indivíduo ao cultivo de uma responsabilidade e de uma postura crítica em relação a um sistema específico que pretende decidir por todos e cada um quem pode e quem não pode fazer parte de uma sociedade democrática, quem pode e quem não pode ter direitos de cidadania, ou ainda, que tipo de vidas são passíveis de luto, que tipos de corpos são aceitáveis, que tipos de crenças são dignas de serem toleradas. Butler chega a mencionar uma espécie de relação anárquica com a lei - legal ou social -, mediada por uma exigência ética. A violência divina aparece, então, como uma postura crítica em relação à naturalização operada pelo mito, isto é, pelas normalizações e convenções sociais. Em vez de se adequar aos enquadramentos (*frames*) que nos são socialmente impostos, ela visa antes ao questionamento dos predicados imutáveis que são atribuídos aos indivíduos em sociedade. Ela se volta contra, podemos assim dizer, a determinação de uma identidade, que encobre as diferenças e neutraliza as possibilidades de formas de vida por meio de sua força representativa (idem, pp. 52; 54). A violência divina em Butler consiste no questionar dos enquadramentos que nos tornam legíveis e na construção de enquadramentos cada vez mais opostos às violências da homogeneidade e da identidade.

Mas além de se deter na noção de violência divina, Butler destaca o que poderia ser uma espécie de segunda linha de fuga à nossa subjugação ao direito positivo. Segundo ela, a noção de mandamento (*commandment, Gebot*)¹⁴ presente

14 Segundo Butler, “costumamos pensar que o mandamento divino funciona como algo imperativo, que determina nossa ação e já se mostra preparado com um conjunto de reações punitivas caso não obedecemos. Benjamin, porém, se utiliza de um entendimento judaico diferente sobre o mandamento, que separa estritamente o imperativo articulado pelo direito e a questão de sua obrigatoriedade. O mandamento transmite um imperativo justamente sem ter a capacidade para, de algum modo, impor o imperativo que comunica. Ele não é a vocalização de um Deus furioso e vingativo, e, nessa visão, o direito judaico, de maneira mais geral, decisivamente *não* é punitivo;

no ensaio de Benjamin invoca essa imagem de uma interpelação ética que escapa ao direito, isto é, que não se impõe aos indivíduos de forma despótica ou coercitiva, ou ainda, sob a forma de um imperativo ou de um comando (*statement, Befehl*) (cf. Agamben, 2017, pp. 89-112). Nas palavras de Benjamin: “o mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta” (Benjamin, 2011, p. 153). Nesse sentido, a responsabilidade dos indivíduos é a de se colocarem permanentemente de forma crítica face ao quadro de referência que produzem todos os modos de vida existentes, porém que selecionam normativamente aqueles cujas vidas devem ser preservadas e aqueles cujas vidas podem ser descartadas. Nessa lógica, se o grau de exposição e vulnerabilidade ao qual uma vida está sujeita depende da forma de pertencimento em relação a uma comunidade política, então “embora (...) todo mundo tenha o direito de pertencer, os modos de pertencimento existentes não fundamentam ou justificam esse direito” (Butler, 2017, p. 104) de modo que o chamado ético à reflexão contemporânea deve se voltar com força e criticamente aos modos de pertencimento, como no caso dos fundamentos nacionais, religiosos ou mesmo numa ideia de liberdade analisada por Butler a partir das políticas sexuais.

É também à luz dessas reflexões que as *Teses sobre a filosofia da história* são invocadas por Butler. Talvez o ponto mais relevante das *Teses* destacado por ela seja o da articulação da “ideia de um progresso da humanidade” e o de “um tempo vazio e homogêneo”¹⁵ (Benjamin, *apud* Löwy, 2005, p. 116). Questionar o progresso, segundo Benjamin, requer explodir o *continuum* da história e, interpreta Butler, dar vazão “às múltiplas temporalidades que não podem ser reduzidas nem a um pluralismo cultural nem a um discurso liberal sobre os direitos” (Butler, 2016, p. 194). A explosão da história linear, como bem sabe Butler, se dá pelo esforço ético e político para redimir os oprimidos. No registro da preocupação com refugiados, apátridas e imigrantes, essa redenção se daria a partir do exílio.¹⁶ Nesse sentido, ela afirma:

além disso, o mandamento associado ao Deus judaico aqui *se opõe* à culpa, até busca uma expiação da culpa, que, segundo Benjamin, é uma herança específica das tradições míticas ou helênicas. Na verdade, o ensaio de Benjamin oferece, em forma fragmentada e potencial, a possibilidade de refutar uma compreensão equivocada do direito judaico que o associa à vingança, à punição e à indução da culpa. Em oposição à ideia de um direito coercitivo e que induz a culpa, Benjamin invoca o mandamento como uma ordem apenas para que o indivíduo lide com a determinação ética comunicada pelo imperativo. Esse imperativo *não* impõe, mas *deixa em aberto* os modos de sua aplicabilidade e suas possibilidades de interpretação, incluindo as condições em que pode ser recusado” (Butler, 2017, p. 79). A nota das páginas 79-80 é também muito importante, pois Butler atribui essa concepção de mandamento presente em Benjamin a Franz Rosenzweig. Conferir também página 86.

15 Na XIII tese, encontramos: “A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio” (Benjamin, *apud* Löwy, 2005, p. 116).

16 A questão do exílio é central nos trabalhos mais recentes de Butler. Cf. Butler, 2017.

É preciso repensar a própria redenção como o exílico, sem retorno, uma ruptura da história teleológica e uma abertura para um conjunto convergente e interruptivo de temporalidades. Talvez secularizado, esse messianismo afirma a dispersão da luz - isto é, a condição exílica - como a forma não teleológica que a redenção agora assume. É uma redenção *em relação à* história teleológica (Butler, 2017, p. 128).

Além disso, como já se depreende dessa última citação, há também uma apropriação do messianismo de Benjamin por Butler para pensar a questão da rememoração, enquanto inversão da história progressiva. O messiânico, segundo a filósofa, “depende de uma noção de dispersão ligada à heterogeneidade social e às temporalidades convergentes, e ambas contestam aquelas formas de nacionalismo político que dependem de formas fundadoras e continuadas de expulsão e subjugação” (idem, p. 103). Butler interpreta o messianismo benjaminiano no sentido de um “esforço contradoutrinal de romper com os regimes temporais que geram a culpa e a violência, ampliam a violência do direito e encobrem a história dos oprimidos” (idem, p. 76). Esse messianismo, que parece ser integrado à própria reflexão da filósofa de forma ativa, nos coloca na posição de questionar a noção de história amparada no progresso, na medida em que ele é compreendido como um movimento de destruição, derrota e apagamento dos oprimidos, o que por si só deveria ser visto como uma desorientação do próprio progresso. Isto é, se o progresso pressupõe a supressão de outras histórias, então esse progresso é um progresso extremamente limitado e excludente. O judaísmo diferente¹⁷ e responsável de Benjamin seria aquele, portanto, que se volta contra o monopólio do tempo na forma de uma história contínua, nos abrindo, dessa forma, um horizonte de pluralidade e de crítica exigido pelo exercício político democrático dos pressupostos identitários e enquadramentos. É preciso que, junto com Benjamin, se proporcione as condições para que “a memória da desposseção rache a superfície da amnésia histórica e nos reorienta na direção das condições inaceitáveis dos refugiados” (idem, p. 133) para que possamos, sugere Butler, *seguirmos adiante* sem recairmos nos problemas práticos e teóricos do progresso.¹⁸ É por essa razão que também Butler irá argumentar por uma reflexão pautada muito mais no tempo de agora do que numa perspectiva de progresso:

Separar o “tempo do agora” dessas pretensões de modernidade é eliminar o enquadramento temporal que sustenta de maneira acrítica o poder estatal, seu efeito legitimador e suas instrumentalidades coercitivas. Sem uma crítica da violência do Estado e do poder que ela tem para construir o sujeito da diferença cultural, nossas

17 Butler defende que Benjamin é representante de um judaísmo que não “endossa um conceito de Deus ou uma concepção de direito baseados na vingança, na punição ou na inculcação da culpa” (Butler, 2017, p. 81).

18 A própria autora realiza uma distinção entre “seguir adiante” e “progresso” (Butler, 2017, p. 108). Apesar de ela não se deter sobre essa distinção, creio que podemos compreendê-la como uma forma de pensar o progresso sem incorrer em seus problemas práticos e teóricos, como o do apagamento de outras histórias ou o da instrumentalização de liberdades e garantias para perpetrar outras formas de violências e exclusões.

reivindicações de liberdade correm o risco de sofrer uma apropriação pelo Estado que pode nos fazer perder de vista todos os nossos demais comprometimentos. Apenas mediante uma crítica à violência do Estado é que teremos a possibilidade de identificar e reconhecer as alianças já existentes e os pontos de contato com outras minorias a fim de considerar sistemicamente como a coerção busca nos dividir e manter nossa atenção desviada da crítica da violência propriamente dita (Butler, 2016, p. 195).

Como pudemos ver na citação acima, tanto para Benjamin, sobretudo nas *Teses*, quanto para Butler em seus escritos mais recentes, a crítica à violência de Estado parece estar conectada a uma crítica da temporalidade implícita a ela. Fica bastante claro em ambos os autores que a toda política subjaz o problema do tempo, e que no limite talvez a crítica mais fundamental que se possa fazer a alguma política seja a relativa à sua temporalidade. Isso porque a questão do tempo aliada à questão da política necessariamente tem repercussões espaciais. Como pudemos observar ao longo do texto, a narrativa do progresso pressupõe uma temporalidade contínua e homogeneizante, que dá origem a discursos parciais e cerceadores de direito e humanidade. Essa narrativa pressupõe uma unidade não só de tempo, mas também de cultura, de identidade e, sob a forma do Estado-nação, um território que só poderá ser habitado por um povo. Oras, a destruição desses postulados é precisamente o que Butler e Benjamin parecem ter em mente, cada um à sua maneira, como resposta aos problemas urgentes de seus tempos, que podem na verdade dizer respeito a um mesmo tempo de agora. Pois se estamos falando em temporalidades plurais e descontínuas, é bastante possível que o instante de perigo em que vivem os refugiados, imigrantes e apátridas contenha fragmentos de temporalidades passadas que nos impelem a agir e a combater para evitar a repetição. E é aí que reside a importância da rememoração. Não tanto contar uma história, consultar os arquivos, ou monumentalizar o passado, mas uma rememoração que nos impulse a agir agora, histórica e moralmente motivados, pelos oprimidos de hoje.

Conclusão

Após todo o exposto, podemos concluir que Butler está longe de ser uma comentadora de Benjamin, mas sim, como o faz com inúmeros outros autores, uma leitora interessada, que suscita questões para si mesma, para nós, leitores, e também para o próprio autor que está lendo. Neste pequeno artigo procuramos trazer à tona sobretudo o potencial político das críticas de Benjamin ao progresso, mas também apreender uma espécie de atualização feita por Butler das críticas do filósofo berlinense para pensar questões políticas do século XXI. Dentre nossas principais preocupações estavam a ideia de crítica ao progresso e a de crítica da identidade que, quando voltadas a uma problematização do Estado-nação, articulam-se perfeitamente no sentido de uma crítica do fundamento identitário nacional que

impede o acesso à cidadania por parte de refugiados e apátridas. Também procuramos mostrar ao longo do artigo que Butler se situa no lado oposto do liberalismo político. A estratégia empregada por ela em seus textos, que pode ser chamada de crítica, mas também de genealógica, impede que ela recaia em alternativas dadas pelo discurso liberal, mas por outro lado permite que ela questione os usos discursivos e retóricos de nossos direitos e garantias. Essa visada crítico-genealógica de Butler se volta contra os apagamentos e instrumentalizações de nossas conquistas operados pelo Estado. Além disso, quisemos apontar para uma dimensão teológica do pensamento de Butler que não deixa de ser materialista. Ao negar a possibilidade efetiva da paz e redefini-la como uma tensão, Butler nos interpela a uma vida voltada a um esforço contínuo de luta contra todos os tipos de violências. Não para acabar com ela, mas para que possamos viver de um modo mais inclusivo, democrático e feliz.

Referências

- Agamben, G. (2017). “Che cos’è un comando?” In. *Creazione e anarchia: l’opera nell’età della religione capitalista*. Vicenza: Neri pozza.
- Arendt, H. (2012). *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras.
- Benjamin, W. (2011). “Para uma crítica da violência”. In: . _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- _____. (2016). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* São Paulo: Civilização brasileira.
- _____. (2017). *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2018a) »Gehört der Zionismus zum Judentum?« Micha Brumlik im Gespräch mit Judith Butler. Disponível em: <https://youtu.be/VsTlsWZld7s?t=5365>. Em: 1h29min. Último acesso: 29.06.2018.
- _____. (2018b) *What is a critic? An essay on Foucault’s virtue*. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en/print.2018>. Último acesso: 29.06.2018.
- Duarte, A. (2016) *Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política*. Cesar Candiotta e Jelson Oliveira (org.). Curitiba: PUCPress.
- Gagnebin, J. M. (2014) *Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34.
- Kant, I. (2008) *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Lusofiapress.

Löwy, M. (2005) *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.

Oliveira, S. (2017). Precisamos falar sobre Pinkwashing. Recuperado de: <https://vos.social/igualmente/precisamos-falar-sobre-pinkwashing/>. Último acesso: 29.06.2018.

Recebido em: 15.01.2019

Aceito em: 30.03.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhual 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Por que razão pretendeis ser pagos às nossas expensas? Pobreza e desigualdade no *Segundo discurso* de Rousseau

What right have you to demand payment of us? Poverty and inequality in Rousseau's *Second discourse*

Hélio Alexandre da Silva

helio.alexandre@unesp.br

(Universidade Estadual Paulista, campus Franca, São Paulo, Brasil)

Resumo: O objetivo deste trabalho é trazer a pobreza para o centro do debate que Rousseau empreende particularmente no *Segundo discurso*. Ainda que a questão central tratada ali seja a origem da desigualdade, é notável o papel que a pobreza possui como um de seus polos constitutivos. Assim, o caminho será percorrido em três passos, de modo que o primeiro trata de reconstruir o trajeto de Rousseau, destacando os aspectos que dão forma ao núcleo do argumento sobre a origem da desigualdade; o segundo apresenta o binômio prejuízo-privilégio como elemento central para entender os contornos da desigualdade, tomada a partir da divisão entre ricos e pobres; por fim, o terceiro passo pretende apontar as dificuldades presentes no modo com que Neuhouser interpreta a pobreza e a origem da dominação no *Segundo discurso*.

Palavras-chave: desigualdade; dominação; pobreza; Neuhouser.

Abstract: The purpose of this work is to bring poverty to the center of the debate that Rousseau particularly engages in the *Second Discourse*. Although the central issue there is the origin of the inequality, it is remarkable the role that poverty has as one of its constituent sides. Thus, the path will be covered in three steps so that the first deals to rebuild Rousseau way highlighting the aspects that form the core of the argument on the origin of inequality; the second one presents the prejudice-privilege binomial as a central element to understand the contours of inequality taken from the division between rich and poor, and finally, the third step aims to point out the difficulties present in the way in which Neuhouser interprets poverty and origin of domination in the *Second Discourse*.

Keywords: inequality; domination; poverty; Neuhouser.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p115-132>

Introdução

Uma das formas de se aproximar da filosofia é reconhecer que ela reúne um determinado conjunto de problemas específicos, selecionados pelo crivo crítico da história, como objeto de dedicação dos filósofos. Uma vez decantados com o transcorrer dos séculos, esses problemas são extraídos de temas como a justiça, a liberdade, o homem, o conhecimento, o belo, a morte, a ética, a moral, a felicidade,

a política entre tantos outros, tomando contornos diversos e compondo, ao longo do tempo, um cardápio heterogêneo. Lenta e progressivamente esses temas e problemas se sedimentaram de modo a estabelecer uma espécie de *locus* comum filosófico e, assim, o campo de interesses clássicos da filosofia. É desse lugar que sistematicamente têm surgido os desafios que se transformam nos principais responsáveis por tirar o que Rousseau chama de “sono tranquilo do filósofo” (Rousseau, 1983a, p. 254).

Entretanto, nesse amplo campo composto de problemas capazes de arrancar o filósofo do seu leito, muito raramente encontra-se um tratamento exaustivo a um dos fenômenos mais antigos que preenche o convívio social. Se pode ser tomada como exagerada a afirmação de que a pobreza foi sistematicamente ignorada pelos grandes sistemas filosóficos, certamente não o é afirmar que ela jamais atingiu, na tradição filosófica, o *status* e o tratamento à altura daquele dispensado aos temas clássicos. Contudo, tratar dos motivos que eventualmente conduziram o pensamento filosófico nessa direção não é uma questão que pode receber o cuidado necessário nesse espaço. Bem menos ambiciosa, a pretensão aqui é tentar encontrar, dando ênfase particular ao *Segundo discurso* de Jean-Jacques Rousseau, os contornos que fazem dele um dos precursores de um debate filosófico sobre a pobreza que, de resto, ainda não foi propriamente construído.

Origem da desigualdade

Enquanto fenômeno decisivo para melhor compreender a organização política e social, a pobreza aparece em alguns momentos do texto de Rousseau como elemento de análise privilegiado, capaz de iluminar aspectos invisíveis à primeira vista. Mais do que isso, tentar compreender os traços mais precisos da pobreza é uma forma de qualificar a investigação de problemas como a desigualdade, a origem da riqueza, os aspectos mais relevantes das paixões humanas e as formas das instituições políticas. Ainda que sua preocupação central seja investigar as origens da desigualdade, o autor do *Emílio* trilha um caminho que oferece pistas importantes sobre os contornos e o lugar que a pobreza ocupa nesse contexto. Mesmo que seja possível encontrar, precisamente na primeira parte do *Segundo discurso*, uma incursão cuidadosa sobre os principais traços de um hipotético estado de natureza, não resta qualquer dúvida de que a pobreza e a desigualdade são produtos da forma com que o estado social se constituiu. Por isso, a construção das linhas fundamentais de uma filosofia social¹

¹ No texto “Patologias do social: tradição e atualidade da filosofia social”, Axel Honneth recupera a filosofia moderna para destacar o peso do pensamento de Rousseau para o surgimento da *filosofia social*. Segundo o autor alemão, Rousseau teria sido o primeiro a tematizar os problemas sociais gerados pela legitimação moderna do poder político e, nesse sentido, o primeiro a fazer filosofia social. Honneth explica o objeto da filosofia social como a necessidade de “definir e analisar o processo de evolução da sociedade que aparece enquanto evoluções parciais ou distúrbios, isto é, enquanto ‘patologias do social’” (Honneth, 2008, p. 40). Mais precisamente sobre os contornos

capaz de explicar tanto as causas da desigualdade quanto as formas de lidar com ela é um dos resultados produzidos pelo esforço teórico de Rousseau.

Já no prefácio ele apresenta ao seu leitor a natureza do desafio diante do qual se vê imerso, a saber, “alcançar noções exatas” sobre um “estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”. A busca por essa exatidão não é apenas uma amostra da pretensão teórica almejada pelo autor, mas uma necessidade normativa derivada de um dos problemas posto pelo texto, a saber, “bem julgar nosso estado presente” (Rousseau, 1983a, p. 228-9) e responder à questão sobre a origem da desigualdade. Sendo esse o horizonte vislumbrado, Rousseau parte de uma análise do seu tempo para retornar a um estado natural e, com isso, encontrar critérios para, em seguida, ser capaz de avaliar criticamente a desigualdade. Assim, constrói, de um lado, um movimento com pretensões descritivas² que procura as origens da desigualdade; de outro, um movimento com pretensões normativas que questiona sua legitimidade (Neuhouser, 2014, p. 4). Como consequência, inicialmente vê-se que, impelido apenas pela natureza e por seu “impulso interior”, mulheres e homens “jamais far[ão] qualquer mal” uns aos outros salvo nos casos em que a própria conservação estiver em risco. Porém, em seguida, “considerando a sociedade humana”, o que se vê é que a relação entre os fortes e os fracos, os ricos e os pobres resulta invariavelmente na “violência dos homens poderosos e [n]a opressão dos fracos” (Rousseau, 1983a, p. 231).

O convívio cotidiano faz com que se estendam as ligações e os laços entre as pessoas. O resultado disso é que a disputa pela estima pública passa a ter um preço e, desse modo, a consideração acerca da beleza, da habilidade, da força física e da malícia espiritual, tudo tomado de uma só vez, configura o “primeiro passo tanto para a desigualdade³ quanto para o vício” (Rousseau, 1983a, p. 263). A desigualdade nasce, portanto, da busca crescente e sistemática por maior reconhecimento público que, por sua vez, é capaz de transformar-se de sentimento socialmente forjado

da filosofia social, Franck Fischbach ressalta que seu aspecto central reside em seu caráter preponderantemente normativo. Entretanto, “não é verdade que a filosofia social captaria o sentido normativo do social lá onde a sociologia deveria se contentar com uma descrição do social capaz apenas de compreendê-lo como uma ordem existente de fato; não é uma questão de presença ou de ausência do normativo, mas uma questão de preponderância. *A filosofia, em sua concepção do social, o considera preponderantemente pelo viés de sua normatividade*” (Fischbach, 2017, p. 183-184. grifo meu).

2 Naturalmente, aqui não se trata de aproximar o esforço teórico de Rousseau àquele desenvolvido por Marx quando trata da acumulação primitiva. Enquanto Marx *descreve*, de fato, acontecimentos históricos e o faz servindo-se de provas documentais, Rousseau *propõe* uma situação hipotética, não histórica, para a qual não há como oferecer provas.

3 Trata-se aqui sempre da *desigualdade social*. Rousseau faz uma distinção entre esta e a desigualdade natural, que é marcada pelas distinções de forças corpóreas e espirituais, idade, saúde, etc. Esse tipo de desigualdade “natural está longe de ter (...) tanta realidade e influência quanto pretendem” os que a ela se dedicam (Rousseau, 1983a, p.257). Assim, ainda que naturais, tais desigualdades não criam assimetrias de direitos, de tal modo que não se constituem em problema normativo a ser submetido à crítica. O que realmente importa, portanto, são as origens das desigualdades sociais.

em uma “verdadeira necessidade” que, assim como o ciúme, pode eventualmente conduzir a “sacrifícios de sangue humano”. Todos buscam vingar, na proporção da sua auto-consideração, o desprezo a que são eventualmente submetidos e tornam-se assim, no mais das vezes, “sanguinários e cruéis” (Rousseau, 1983a, p. 263). Desse modo, as “luzes funestas do homem civil” (Rousseau, 1983a, p. 264) vão pouco a pouco afogando a piedade natural e, guiadas pelo “amor ao bem estar” e pela busca por “comodidades” (Rousseau, 1983a, p. 261-262), impulsionam o mergulho nas tensões da vida social.

Como é próprio do pensamento rousseauiano (cf. Silva, 2014, p. 35-62), há aqui uma tensão que envolve o objeto a ser investigado e as condições de possibilidade que influenciam a forma da investigação. A dificuldade está precisamente no fato de que para estudar o homem natural é preciso possuir “luzes que só se desenvolvem com muito trabalho (...) no próprio seio da sociedade” (Rousseau, 1983a, p. 230). O aprimoramento social da razão, um dos responsáveis pelo distanciamento progressivo da natureza, é condição necessária para a produção das pretensas “noções exatas” que permitem o conhecimento da natureza e, conseqüentemente, da origem da desigualdade. Se a dificuldade implicada no procedimento é reconhecida pelo autor, isso não significa que ele tenha uma alternativa mais eficaz para dar cabo do problema posto. O “estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres” é o único caminho confiável capaz de “afastar a multidão de dificuldades” que se apresenta quando o objetivo é investigar “a origem da desigualdade” (Rousseau, 1983a, p. 231).

Esse objetivo exposto por Rousseau é visto por Neuhouser (2014, p. 5) como um empreendimento genealógico⁴ que, ao procurar a origem da desigualdade torna-se também capaz de acessar seu valor. Tal esforço permite, ao mesmo tempo, a avaliação do estado social presente e a construção de um horizonte normativo capaz de mostrar não apenas o caráter ilegítimo da desigualdade mas - e esse aspecto me interessa mais - a sistemática dominação dos ricos sobre os pobres, dominação esta, ressalta Rousseau, que surge graças à “dependência mútua dos homens” e às “necessidades recíprocas que os unem” (Rousseau, 1983a, p. 258).

Essa genealogia, conforme nomeia Neuhouser, tem o mérito de mostrar que a passagem do estado natural para as primeiras formas de sociabilidade trouxe o aumento das técnicas de cultivo e a ampliação das possibilidades de oferecer novas comodidades. Nesse momento vale destacar que não é outra coisa senão o “amor ao bem estar” aquilo que se impõe como “único móvel das ações humanas” (Rousseau, 1983a, p. 261). No entanto, tal passagem, guiada em grande medida por essa espécie particular de amor, introduziu a desigualdade, a propriedade e a necessidade do trabalho. O produto do progresso trouxe comodidades, civilizou mulheres e homens

⁴ Sobre os contornos mais precisos da *genealogia rousseauiana*, cf: Neuhouser, 2014, p. 105-106.

mas também arruinou a humanidade ao permitir que seu suor regasse, a um só tempo, as colheitas, a escravidão e a miséria (Rousseau, 1983a, p. 265). A natureza pretendeu formar mulheres e homens, mas a sociedade os tornou crianças dependentes do auxílio dos outros para satisfazer as próprias necessidades. Enquanto os pobres precisam dos ricos para não serem sugados pela miséria, estes precisam dos pobres para alimentar seu “orgulho” e sua “ vaidade pueril” (Rousseau, 1995, p. 68). Assim, embora a socialização implique em mútua dependência e reciprocidade, isso não significa, absolutamente, que a partilha da riqueza e das comodidades trazidas por ela ocorra de forma horizontal.

Desigualdade e pobreza entre natureza e sociedade

Antes, porém, de analisar os traços mais precisos da pobreza e sua relação com a desigualdade, vale destacar que Rousseau concebe uma espécie de estágio social intermediário entre o estado de simples natureza e o estado social já desenvolvido. Esse é um momento decisivo para o tema que nos ocupa precisamente porque traz elementos de sociabilidade sem, no entanto, apresentar a cristalização social da pobreza como um fato politicamente autorizado.

Entre o estado de natureza e o estado social marcado pela divisão entre ricos e pobres, há um momento em que mulheres e homens são capazes de viver guiados particularmente pela “afeição recíproca” e pela “liberdade”. Esses dois aspectos são decisivos para construir o quadro desenhado por Rousseau nesse estágio marcado por uma “primeira revolução [que] determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade” (Rousseau, 1983a, p. 262). Entretanto, o surgimento da propriedade aqui ainda não é determinante para produzir “brigas e combates”, embora elas eventualmente possam ocorrer. Essa é a época em que a reunião um pouco menos esporádica de homens e mulheres, que não vivem mais completamente isolados, formam famílias que passam a operar como “uma pequena sociedade”, muito embora esse “novo estado” ainda seja marcado por uma vida primordialmente “simples e solitária”. É o momento em que há formas de propriedade mas que, nem por isso, elas necessariamente se tornam objeto de cobiça, tampouco causa suficiente para que ninguém alimente o ímpeto de “apropriar-se da [propriedade] de seu vizinho”, de modo que a vida transcorre “com necessidades muito limitadas” (Rousseau, 1983a, p. 262).⁵ Esse período é marcado

⁵ Esse momento, a que o próprio Rousseau chama de “juventude do mundo” (Rousseau, 1983, p. 264), alguns autores chamam de “era das cabanas” (Nicodème, 2010, p. 138) ou simplesmente de “segundo estado de natureza”; ele sintetiza o primeiro movimento realmente relevante de distanciamento da natureza, porém ainda não apresenta todos os vícios que vão se sedimentar com o estabelecimento da vida social. Esse é também um dos períodos que Honneth não ilumina suficientemente quando constrói sua interpretação de Rousseau e, por isso, acaba por introduzir dificuldades na leitura que produz acerca do texto do autor do *Contrato social*. Sobre tais dificuldades, ver Nicodème, 2010.

por ser aquele capaz de caracterizar de forma mais precisa uma “posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor próprio”. Contra os que insistem em atribuir a Rousseau o papel de divulgador de uma espécie de vida boa, possível apenas no contexto pré-social e imediatamente corrompida tão logo se sociabilizara, ele deixa claro que esse estágio intermediário, experienciado pelas mulheres e homens, é que “deve ter sido a época mais feliz” (Rousseau, 1983a, p. 264).

Aqui, no entanto, reside o momento preciso em que, guiados pela busca de “inúmeras espécies de comodidades desconhecidas de seus antepassados”, mulheres e homens impõem a si mesmos “a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes”. A aquisição de novas comodidades trouxe consigo o enfraquecimento do corpo e do espírito que, a um só tempo, as transformaram em “verdadeiras necessidades”. A busca pelo bem estar ajudou a construir o ambiente fértil para que as facilidades, recentemente criadas, se constituíssem pouco a pouco em matéria indispensável para a vida. Com isso, “a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las” (Rousseau, 1983a, p. 262). Nesse momento vale destacar dois aspectos: o primeiro é o surgimento da pobreza como um estado que nasce do progressivo movimento de distanciamento da natureza; o segundo é o papel das necessidades que surgem com a vida social.

Quanto ao primeiro aspecto, deve-se notar como Rousseau constrói seu argumento no sentido de mostrar que a pobreza não é o resultado da perda de algo, mas de uma forma bastante particular de progresso⁶ social. No estado natural não se fazia necessário, para bem viver, o trabalho contínuo ou o acúmulo de objetos e ferramentas específicos, na medida em que a natureza era pródiga em oferecer os meios para uma vida tranquila e sem grandes conflitos. Numa palavra, não havia nem era necessário que houvesse propriedade. Porém, o desenvolvimento da agricultura e da metalurgia permitiu que aqueles que empregavam sistematicamente seus esforços na lavoura se tornassem proprietários daquilo que tiravam da terra com seu trabalho. O progresso dessas novidades conduziu à necessidade de que os proprietários contassem com a ajuda dos não-proprietários. Para acumular riqueza, os primeiros precisaram submeter os segundos, por entenderem que “a única forma

⁶ Nesse sentido, Maria das Graças Souza aponta que, em Rousseau, o avanço da história é, na verdade, um retrocesso, isto é, “o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor”. Paradoxalmente, “o progresso das coisas’ traz o declínio dos homens e das instituições”. Portanto a noção de declínio ou degeneração em Rousseau “integra a noção de progresso” e, desse modo, o autor se coloca na “contracorrente de sua época”, uma vez que, ainda de acordo com a autora, “o século XVIII é exatamente conhecido como o século das Luzes e do progresso”. Ao mostrar que o progresso é uma forma de desnaturação e, portanto, de corrupção dos sentimentos naturais que tornavam o homem forte e independente, Rousseau segue um caminho diferente daquele defendido pelo Iluminismo de sua época (cf. Souza, 2011, p. 73 ss).

de prosperar [seria] às expensas dos outros”. Finalmente, os não-proprietários, “tendo se tornado pobres sem nada ter perdido (...) viram-se obrigados a receber ou roubar sua subsistência da mão dos ricos”; floresceu daí “a dominação e a servidão (...) a violência e os roubos” (Rousseau, 1983a, p. 267-8). Vale notar como Rousseau situa o surgimento das riquezas como acúmulo daquilo que se produziu através de um trabalho contínuo que, até então, era inteiramente desnecessário. E mais que isso, uma vez rompida a igualdade seguiu-se a desordem e a “sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra” (Rousseau, 1983a, p. 268).

Quanto a isso, alguém poderia objetar se não estaria de acordo com a lei natural atribuir àquele que primeiro ocupou a terra e nela trabalhou um direito de mando sobre os demais. A esse respeito, Rousseau é taxativo: “por que razão pretendeis ser pagos às nossas expensas por um trabalho que não vos impusemos” e que faz com que “uma multidão de vossos irmãos” sofra e pereça pela falta daquilo que te sobra? (Rousseau, 1983a, p. 268, trad. modificada). Rousseau se resguarda no fato que não é razoável, para alguém no estado de natureza, supor que exista qualquer necessidade natural que obrigue mulheres e homens a se submeterem a um trabalho sistemático. Se a natureza oferece o que é necessário, então não há motivo para abandonar o estado natural, marcado entre outros aspectos, por certa preguiça. Sobre esse particular vale destacar que o homem natural vive “*Só e desocupado (...) deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando*” (Rousseau, 1983a, p. 242, grifo meu). Se alguém resolveu abandonar essa condição para impor a si mesmo o peso árduo do trabalho, guiado pelo amor ao bem estar e pela busca de comodidades ainda inexistentes, isso não significa, absolutamente, que ele está autorizado a impor esse mesmo peso aos demais. O fato de ter sido o primeiro a ocupar a terra e nela trabalhar sistematicamente não atribui ao ocupante nenhum direito sobre os que permaneceram entregues aos auspícios da natureza.

O segundo aspecto é o papel desempenhado pelo surgimento de novas necessidades que, quando limitadas e guiadas pela busca da liberdade e da afeição recíproca, operam como um obstáculo que impede que o surgimento da propriedade seja causa determinante da emergência de conflitos sociais. Os conflitos e os “males sociais” surgem quando as comodidades, até então completamente desconhecidas, passam a operar como algo indispensável ou, para ser preciso, como “verdadeiras necessidades”. A partir desse momento, já não é mais possível viver sem elas sem que, ao mesmo tempo, se tenha a sensação de ser privado do essencial. A fruição sistemática de uma comodidade não apenas alimenta o “amor ao bem estar” como torna necessário o acesso a algo que há pouco sequer existia. Com isso, nota-se que a comodidade socialmente construída se transforma de tal modo em necessidade que sua privação aparece não apenas como um nítido símbolo de crueldade, mas também

como fonte incontornável de infelicidade. Voltarei a esse aspecto mais adiante.

Quanto mais se acelera o progresso social na direção apontada por Rousseau, mais se aprofundam os elementos que marcam a desigualdade. Nesse sentido, o “estabelecimento da lei e do direito de propriedade”, seguido da “instituição da magistratura” e da “transformação do poder legítimo em poder arbitrário” (Rousseau, 1983a, p. 277), foram os três maiores acontecimentos políticos-jurídicos que cristalizaram a desigualdade como traço fundamental das assim chamadas sociedades modernas. Esses acontecimentos, por sua vez, sancionaram três consequências sociais igualmente marcantes, a saber, a autorização da divisão entre “rico e pobre”, “poderoso e fraco” e, finalmente, “senhor e escravo”, que não é outra coisa senão “o último grau da desigualdade” (Rousseau, 1983a, p. 277).

Pobreza e riqueza: prejuízo e privilégio

O estágio intermediário de que fala Rousseau, ao ser deixado pra trás, abre caminho para o aprofundamento da desigualdade e, conseqüentemente, da divisão entre ricos e pobres. Diferente da natural, a desigualdade social é aquela “estabelecida ou (...) autorizada pelo consentimento dos homens” e consiste, precisamente, “nos vários *privilégios* que gozam alguns em *prejuízo* de outros”. E quais são esses privilégios? São aqueles direitos garantidos com exclusividade por uma parte específica da sociedade e que se caracterizam pela capacidade de impor, em alguma medida, a obediência. Ou ainda, são as marcas que atribuem aos seus possuidores o direito de serem homenageados ou, para ficar com a letra do texto, são simplesmente aqueles atributos conferidos aos “mais ricos” e “mais poderosos” (Rousseau, 1983a, p. 235, grifos meus).

Vale notar aqui que a assimetria marcada pela desigualdade entre ricos e pobres pode ser melhor apresentada quando se atribui centralidade às duas dimensões distintas que particularizam cada um de seus polos, a saber, o *privilégio* no caso da riqueza e o *prejuízo* no caso da pobreza. Uma sociedade marcada pela desigualdade entre ricos e pobres é também uma forma de organização orientada pelo binômio privilégio-prejuízo. Essa parece ser uma maneira promissora de destacar a dimensão central que confere amplitude teórico normativa à desigualdade tal como formulada nos termos de Rousseau. Toda forma de desigualdade social implica uma relação de privilégio-prejuízo. O reconhecimento público que frequentemente se atribui a uns (ricos e poderosos), sistematicamente se nega a outros (pobres e fracos). A dominação, como não poderia ser diferente, é uma das consequências produzidas por relações sociais dessa natureza. As formas de reconhecimento social possíveis não podem ser partilhadas quando o que organiza as formas de vida são relações pautadas pela dinâmica privilégio-prejuízo. Nesse sentido, receber homenagens -

que são símbolos de estima pública -, e possuir o direito de fazer-se obedecer - que é um trunfo político - são privilégios que os ricos exercem *contra* os pobres. Se, como destacado acima, o procedimento adotado por Rousseau pode ser visto como genealógico, então é importante entender qual a origem desses privilégios que, ao serem socialmente aplicados, causam prejuízo aos pobres.

De início é preciso deixar claro que essa origem não reside na força ou na virtude. Nesse particular, não há qualquer ligação entre as desigualdades naturais e as sociais. Não é difícil notar que nas sociedades modernas, tal como descritas por Rousseau, ser fisicamente mais forte ou de espírito mais vivo não implica necessariamente ser mais rico, assim como ser fisicamente mais fraco e de espírito pusilânime não torna ninguém mais pobre. Levantar a questão de se o rico goza de privilégios porque é mais forte, sábio e virtuoso “seria uma boa questão para discutir entre escravos ouvidos por seus senhores” (Rousseau, 1983a, p. 235). Pessoas “razoáveis e livres” jamais procuram nas diferenças de espírito ou nas capacidades físicas a origem fundamental do privilégio dos ricos ou do prejuízo dos pobres. As diferenças naturais não se constituem em fontes legítimas capazes de produzir hierarquias de direito, tampouco legitimam desigualdades sociais como as que existem entre ricos e pobres.

A afirmação e o aprofundamento de um ordenamento social marcado pelo prejuízo dos pobres e pelo privilégio dos ricos conectam-se, isto sim, com o distanciamento da natureza e a substituição do direito pela violência. Trata-se, portanto, de entender qual foi o “encadeamento de prodígios” que permitiu o florescimento desse tipo de dominação (Rousseau, 1983a, p. 235). Isso porque, mesmo que entre ricos e pobres exista uma dependência mútua, ela é ancorada em uma desigualdade fundamental. Enquanto o rico necessita dos serviços do pobre, este necessita do socorro do rico (Rousseau, 1983a, p. 267); ou ainda, enquanto o pobre morre por não ter satisfeitas as suas necessidades, o rico morre por seus excessos (Rousseau, 1983a, p. 292). O rico depende do pobre para acumular sua riqueza ao passo que o pobre necessita do rico para não chegar ao limite último da miséria.

Os esforços na direção de elencar semelhanças entre ricos⁷ e pobres terminam por produzir um efeito de neutralização do verdadeiro abismo existente entre eles. Quando se destaca, por exemplo, momentos de sofrimento e de dor que podem ser experienciados por uns e por outros, pode-se ter uma impressão de proximidade.

7 Sobre a riqueza e o rico, Claire Pignol destaca uma diferença entre falso e verdadeiro rico. O elemento que distingue o primeiro do segundo é a piedade. O verdadeiro rico possuiria maior capacidade de sentir os males do pobre na medida em que cultiva esse traço natural que aproxima a espécie por meio do sentimento de partilha da dor e do sofrimento (cf. Pignol, 2010/2). Parece-me, contudo, que esse elemento moral em nada modifica o aspecto central e definitivo de que o rico carrega privilégios que são mobilizados invariavelmente contra os pobres. Mesmo que sinceramente guiado pela piedade, o verdadeiro rico não terá neutralizado seus privilégios, ainda que tenha aquiescido sua consciência ou aliviado sua culpa.

Contudo, se a espécie os aproxima, a sociedade os distancia. Nesse sentido, quando o rico reivindica o princípio da igualdade natural como forma de legitimação do seu lugar de privilégio, o que ocorre, na realidade, é um expediente cínico de falsa aproximação entre atores socialmente desiguais. Se o desenvolvimento social ampliou e diversificou os desejos, que naturalmente se reduziam praticamente a saciar a fome e o apetite sexual, ele se deu de tal modo que impediu a igualdade de acesso às riquezas necessárias para satisfazê-los. Assim, tentativas de produzir algum tipo de simetria entre ricos e pobres não passam de “sofisma grosseiro!”. Isso porque, por um lado, “as penas do rico não vêm de sua situação social e sim dele mesmo, que delas abusa”; por outro, não há hábito que possa arrancar o sofrimento daqueles pobres que padecem com “o sentimento físico da fadiga, do esgotamento, da fome”. Para estes, nem “o bom estado de espírito nem a sabedoria lhe[s] servem para isentá-lo[s] dos males de sua condição” (Rousseau, 1995, p. 252-3). Note-se que o alvo aqui não é a falta que caracteriza a pobreza propriamente dita, mas as atitudes tomadas sistematicamente pelo rico que utiliza sua condição para se impor diante dos pobres. Trata-se, portanto, da dimensão política trazida pelo problema da desigualdade entre ricos e pobres. Nesse particular vale lembrar que Rousseau afirma que o rico provavelmente deixaria de ser feliz se o povo deixasse a miséria (Rousseau, 1983a, p. 279), o que nos autoriza a pensar que, sob a ótica do rico, a diminuição da dominação pode causar a diminuição de sua própria felicidade.

A convivência social faz convergir todos os esforços individuais na direção de dois grandes objetivos: o primeiro é “alcançar para si as *comodidades* da vida”; o segundo é buscar tanto quanto possível a “*consideração dos demais*” (Rousseau, 1983a, p. 307, grifo meu). Evidentemente, no mais das vezes, a aquisição do segundo depende do primeiro. Os que precisam trabalhar para os ricos, para sobreviver, lidam com o “esgotamento físico” e com a “fadiga” e, dificilmente, serão dignos de atrair a “consideração dos demais”. A esse respeito pergunte-se, por exemplo, que tipo de virtude atrairá o olhar para aquele cuja vida é marcada, antes de tudo, pela submissão e pelo esforço em aliviar seus próprios sofrimentos? Que tipo de estima pública merecerá aquele que, para sobreviver, se debate contra o cansaço físico ou a fome? Por certo, não há atrativos, particularmente para os ricos, em vidas marcadas pela obediência e pela experiência sistêmica da falta de comodidades. Nesse sentido, se a sociedade produz nos homens e nas mulheres novos desejos que geram a expectativa de obter comodidades e reconhecimento público, a desigualdade, por sua vez, produz sistematicamente obstáculos que impedem os pobres de realizá-los.

A incapacidade de satisfazer os desejos é um dos elementos definidores da pobreza e isso confere um lugar decisivo para a *necessidade*. Parte importante da crítica que Rousseau dirige aos ricos está voltada para o uso que eles fazem da sua riqueza. Pouco a pouco eles se vêm abraçados às “delícias vãs” que lhes roubam o

“gosto da verdadeira felicidade (...) e das virtudes sólidas” (Rousseau, 1983a, p. 221), promovendo luxos dispendiosos que alimentam a vaidade através da ostentação, mas que não são, em si mesmos, necessários.

Tanto no *Segundo discurso* quanto no *Emílio*, Rousseau entende que as necessidades reúnem tanto aspectos naturais quanto sociais. Se se desconsiderarem as necessidades físicas, destaca Rousseau, “todas as nossas outras necessidades são devidas ao hábito, antes do qual não eram necessidades, ou aos nossos desejos, e não se deseja aquilo que não se está em condições de conhecer” (Rousseau, 1983a, p. 302. grifo meu). As necessidades estão diretamente ligadas à capacidade de aproximar desejos e recursos, ou seja, é necessário tudo aquilo que pode ser alcançado sem desfazer o equilíbrio entre faculdades e desejos. O distanciamento da natureza provocado pela vida social tornou possível o aprofundamento da assimetria entre eles, desfazendo assim a “perfeita igualdade [entre] o poder e a vontade” e criando necessidades tais que as faculdades e os recursos disponíveis são incapazes de suprir completamente. Rousseau chega mesmo a afirmar que “o homem é muito forte quando se contenta em ser o que é” (Rousseau, 1995, p. 63). Isso poderia levar à falsa compreensão de que certa aceitação resignada da própria condição seria o caminho mais razoável a tomar frente aos males que a desigualdade social produz ao aprofundar a assimetria entre desejos e faculdades. Entretanto, o remédio para a impossibilidade de acessar aquilo que é necessário para satisfazer nossos desejos não reside, definitivamente, na defesa de uma espécie de universalização do que poderia se chamar aqui de um *deliberado voto de pobreza*. Se a origem de “nossa miséria” situa-se na “desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades”, isso não significa que a superação desse estado se dê por meio de uma recusa deliberada do acesso àquilo que satisfaz os desejos. Ao contrário, o “caminho da felicidade verdadeira” não implica “em diminuir nossos desejos”. Isso seria como abdicar de parte das faculdades que, ficando “ociosas”, impediria o gozo pleno de “todo nosso ser” (Rousseau, 1995, p. 62). Assim, aquilo que o desejo deseja é uma necessidade desde que não implique em promoção da desigualdade.

Entretanto, os desejos aumentam na medida em que a sociedade avança e as faculdades se aperfeiçoam, de modo que “não se fica dois momentos no mesmo estado”. Se a natureza oferece imediatamente “os desejos necessários, a (...) conservação e as faculdades suficientes para os satisfazer” (Rousseau, 1995, p. 62), a vida social, por sua vez, se constitui como uma espiral que faz com que os novos desejos de comodidade e de bem estar sejam sistematicamente universalizados antes que se universalizem as condições de satisfazê-los. Como já destacado, não é outra coisa senão o “amor ao bem estar” aquilo que se impõe como “único móvel das ações humanas” (Rousseau, 1983a, p. 261). Com isso, a satisfação dos desejos socialmente produzidos, ao ser posta em circulação em uma sociedade marcada pela

divisão entre ricos e pobres, torna-se imediatamente um privilégio dos ricos.

Lidar com essa questão exige entender com mais cuidado os contornos da pobreza e da riqueza enquanto dois polos da desigualdade. Isso permitirá entender de forma mais precisa o caminho trilhado por Rousseau para ligar desigualdade, pobreza, riqueza e dominação.

Essa é uma das tarefas enfrentadas por Neuhouse (2014, p. 203)⁸ em sua análise do *Segundo discurso*, ao afirmar que a desigualdade é um problema na medida em que se constitui no grande obstáculo para o exercício da liberdade e, ao mesmo tempo, produz dominação. Ao tratar mais precisamente da forma com que Rousseau aborda a pobreza, ele ressalta que pobres não seriam os que possuem uma fração menor das riquezas, mas os que estão submetidos à experiência de “privação absoluta”. O argumento ganha maior clareza quando Neuhouse destaca as razões pelas quais Rousseau elege a desigualdade, e não a pobreza, como fonte definitiva da dominação. Segundo ele, a pobreza não pode ser fonte última de dominação porque sempre é possível haver sociedades pobres sem, contudo, serem desiguais. Assim, muito embora a privação absoluta (pobreza) seja ruim por outras razões, isso não a transforma no fundamento da dominação e da obediência (Neuhouse, 2014, p. 204). Uma sociedade pode, nesses termos, ser profundamente marcada pela pobreza sem, contudo, exibir as marcas da desigualdade. Assim, Neuhouse pretende mostrar que Rousseau teria pensado a pobreza como um conceito absoluto, ou seja, é pobre aquele que experiencia a “privação absoluta” e convive com a total falta de meios para sobreviver.

Quanto a essas observações, há dois pontos que merecem ser desenvolvidos com um pouco mais de cuidado porque tocam no cerne da questão que nos ocupa. O primeiro é a concepção de pobreza como privação absoluta; o segundo é a afirmação de que a desigualdade, não a pobreza, é a fonte principal da dominação. Duas questões se impõem nesse momento: a primeira é se os textos de Rousseau autorizariam conceber a experiência da pobreza precisamente como privação absoluta; a outra é saber se, a partir de Rousseau, é possível haver desigualdade sem pobreza.

Neuhouse: pobreza como “privação absoluta” e desigualdade como origem da dominação

Para lidar com essas questões é preciso, de início, entender os contornos com que Neuhouse aborda a pobreza a partir de sua análise do *Segundo discurso* e, em

⁸ O problema que guia a leitura que Neuhouse faz em *Rousseau's critique of inequality* é investigar como a filosofia pode ajudar a compreender os motivos que fazem da desigualdade um fenômeno tão presente nas sociedades modernas e, ao mesmo tempo, descobrir quando e por que essas desigualdades tornam-se moralmente objetáveis e, portanto, alvos legítimos da crítica social (Neuhouse, 2014, p. 3).

seguida, aproximá-la da forma com que Rousseau realiza a mesma tarefa. Quando o intérprete compreende a pobreza como “privação absoluta” para explicar esse fenômeno e diferenciá-lo da desigualdade, particularmente naquilo que concerne à origem da dominação, ele deixa de captar uma sutileza que, a meu ver, retira do texto um elemento decisivo para bem compreender tanto a pobreza quanto a desigualdade. O texto de Rousseau fornece passagens suficientes que permitem compreender que a pobreza é *fracionada* tanto quanto a riqueza, o que seria o mesmo que afirmar que há os pobres, os mais pobres e os menos pobres, da mesma forma que há os ricos, os mais ricos e os menos ricos. É primordial considerar um pouco mais de perto esse ponto.

Neuhouseer afirma que ser pobre é um elemento que conduz à dominação, mas “ser pobre e ter menos do que os outros” aumenta ainda mais a dominação (Neuhouseer, 2014, p. 203). Para ser direto, o problema aqui é que Neuhouseer parece confundir pobreza e miséria. A dificuldade de interpretações dessa natureza está precisamente no fato de que Rousseau não faz uma distinção clara entre pobreza e pobreza absoluta, tampouco afirma que pobreza seja exclusivamente um estado de privação absoluta. No entanto, invariavelmente, quando o que está em jogo é a desigualdade social, a fratura pressuposta ou é explicitamente apresentada como divisão entre ricos e pobres ou se permite ser reduzida a tanto. Ainda que sejam frequentes as referências à condição de miserabilidade, que “significa uma *privação dolorosa* e sofrimento do corpo e da alma” (Rousseau, 1983a, p. 151, grifo meu), não há indícios que autorizem aproximar pobreza e miséria como termos simplesmente intercambiáveis na obra de Rousseau. Quando Neuhouseer define pobreza como privação absoluta, é exatamente essa aproximação que ele põe em marcha.

O texto de Rousseau indica que a norma que orienta a abordagem crítica da desigualdade é construída a partir da divisão entre ricos e pobres sem, contudo, jamais deixar margens para uma compreensão da pobreza enquanto escassez completa dos meios de vida. Entretanto, e aqui parece estar o núcleo do problema não visualizado por Neuhouseer, Rousseau não ignora totalmente que existam frações de pobreza e de riqueza. Há os ricos e os mais ricos tanto quanto há os pobres e os mais pobres. Para Rousseau, pobre não é aquele que vive, como quer Neuhouseer, em estado de “absoluta privação”, mas aquele que se submete ao rico porque olha mais para os que estão atrás do que para os que estão à frente (Rousseau, 1983a, p. 278). Definitivamente, a condição de pobreza não pode ser reduzida à de miserabilidade, esta sim, própria àqueles que experienciam o estado de carência completa ou privação absoluta.

Quando se refere ao *pacto dos ricos*, o “projeto (...) mais excogitado que até então passou pelo espírito humano”, é óbvio para o leitor que Rousseau trata de um esforço empreendido pelos ricos. Mesmo “destituídos de razões legítimas”, eles prometem com o pacto “defender os fracos da opressão” por meio de “regulamentos

de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se”. O resultado, no entanto, é o oposto do prometido, isto é, as forças reunidas acabam por instituir “novos entraves ao fraco e novas forças ao rico” (Rousseau, 1983a, p. 269). Com isso, os ricos propõem um pacto que cristaliza um estado artificial e resguarda a riqueza já acumulada de uns e a pobreza de muitos. Note-se que submeter-se ao pacto dos ricos não implica estar imerso na miséria completa e absoluta; aquele que se submete o faz olhando pra trás e com medo de que sua vida piore. Ter acesso a um conjunto particular de bens que alimentam o amor ao bem estar e trazem comodidades que antes não existiam não significa necessariamente o abandono da pobreza. Portanto, estabelecer os contornos mais precisos da pobreza em Rousseau não implica em considerá-la como privação absoluta. Nesses termos, parece mais razoável, porque mais de acordo com o texto, entender que quando a questão é precisamente a origem da dominação, Rousseau não se preocupa em estabelecer uma distinção rígida entre pobreza e desigualdade, como quer Neuhouser. Embora não se trate do mesmo fenômeno social, é possível, nesse particular, verificar entre elas mais convergências do que divergências.

Essa consideração leva ainda a outro aspecto que merece destaque na afirmação de Neuhouser segundo a qual ser pobre é um elemento que conduz à dominação, mas ser pobre e ter menos do que os outros aumenta ainda mais a dominação (Neuhouser, 2014, p. 203). Aqui o pressuposto trazido pelo intérprete é de que pode haver tanto sociedades compostas exclusivamente por pobres quanto exclusivamente por ricos, o que significaria que ninguém teria menos que ninguém e, portanto, não haveria dominação por não haver desigualdade. Esse é um raciocínio útil para uma consideração da pobreza pensada a partir do que poderia ser chamado de um recorte nacional e particularista, isto é, que procura qualificar a pobreza a partir de uma abordagem voltada para uma sociedade específica. Entretanto, o que parece mais condizente com os esforços de Rousseau é pensar tanto a pobreza quanto a desigualdade a partir de análises de natureza normativa e com pretensão de universalidade.⁹ Nesse sentido, a pobreza não parece ser um fenômeno que possa ter sua explicação completamente esgotada somente pela investigação de suas origens, circunscritas às formas de organização de uma sociedade, país ou região particular. As comodidades que ajudam a alimentar o que Rousseau chama de “amor ao bem estar” são socialmente construídas, o que significa que dificilmente podem ser consideradas exclusivamente dentro dos limites precisos de uma única sociedade sem considerar o necessário intercâmbio com outras. Desse modo, a partir do espírito e da letra do texto de Rousseau, é possível afirmar que se há desigualdade há pobres. Se não houver dentro de uma hipotética sociedade, composta por cidadãos exclusivamente ricos ou

⁹ Lembrando, com Fischbach, que a filosofia social é marcada não exclusivamente, mas *preponderantemente* pelo aspecto normativo.

exclusivamente pobres, muito provavelmente haverá se esta mesma sociedade for considerada em relação a outras. O que está em jogo aqui é uma tensão permanente que perpassa o pensamento de Rousseau e que possui, de um lado, assim como formulado no *Contrato social* ou no *Emílio*, uma análise mais “particularista” segundo a qual não existe uma única comunidade humana, mas somente povos singulares; de outro lado, em uma análise genealógica mais condizente com o *Segundo Discurso*, ele assume a existência de uma ampla sociedade dos seres humanos ou, dito de outro modo, procura destacar a repetição sistêmica do mesmo acontecimento em todos os povos do mundo no mesmo momento histórico.

No *Contrato social*, Rousseau dá mostras mais claras de que pobreza não significa necessariamente privação absoluta quando destaca que a desigualdade que deve ser combatida por um estado legítimo é aquela que obriga o pobre vender-se para o rico e permite que o rico possa comprar o pobre. O objetivo de um sistema de legislação é oferecer leis capazes de garantir que “nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se” (Rousseau, 1983b, p. 66). Isso leva a crer que um nível de pobreza que não obrigue tal comércio não se constitui em um problema social de primeira ordem. Para retomar a diferença em relação à definição de Neuhauser, parece que não há razões para aceitar que pobreza seja sinônimo de privação absoluta, tampouco que a principal fonte da dominação seja a desigualdade. O que se mostra mais condizente com os textos rousseauianos é entender que ser pobre invariavelmente implica ter menos do que outros. Como aparece claro no pacto dos ricos, esforço decisivo que pretende legitimar a desigualdade, o contrato se dá entre ricos e pobres e não entre os mais ricos e os menos ricos, tampouco entre os mais pobres e os menos pobres. O elemento central aqui é que há no texto do *Segundo discurso* uma construção normativa que compreende as diversas frações da sociedade sob apenas duas classes, os pobres e os ricos. Entretanto, isso parece insuficiente para afirmar que Rousseau ignora a existência do que pode ser chamado de *frações de classe*. O que é realmente decisivo é que a desigualdade originalmente diz respeito à cisão entre ricos e pobres, entre proprietários e não proprietários. É a distância entre eles, particularmente aquela que permite que o rico compre o pobre e o pobre se venda ao rico, que configura a desigualdade que precisa ser politicamente superada.

Não é aos miseráveis que convivem com a privação absoluta que Rousseau se refere quando denuncia os malefícios sociais da desigualdade, produto da divisão artificial entre ricos e pobres. Como já dito, é possível enxergar em Rousseau, precisamente naquilo que concerne ao tratamento da desigualdade, a consideração de frações de classes tanto entre os ricos quanto entre os pobres. Assim como existe o luxo¹⁰ - abuso produzido pelos que são “ávidos de suas próprias comodidades e da

10 Em todos os Estados, o luxo “é o pior de todos os males que possam advir” porque em última

consideração dos demais” (Rousseau, 1983a, p. 294) - que corrompe os ricos e, em alguma medida, os diferencia entre os ricos e os mais ricos,¹¹ há também entre os pobres uma diferença marcada pelo fato de que eles sempre olham “mais abaixo do que acima de si mesmos”, de tal modo que sempre há entre eles os que são mais pobres (Rousseau, 1983a, p. 278).

Ao se compararem uns aos outros, alguns ricos reclamam do luxo que querem e ainda não possuem; os pobres, por sua vez, sempre encontram alguma satisfação quando olham para trás e vêem que os grilhões podem estar ainda mais pesados nos ombros dos outros. Assim, por um lado, a comparação entre os ricos e os mais ricos se dá sempre em busca do maior acúmulo e maior acesso à riqueza e, por outro, a comparação entre os pobres se dá sempre em busca do menor sofrimento. Como só é possível desejar o que se pode conhecer, os pobres, só com muita dificuldade, desejam o conforto do rico. Para eles é mais fácil, ao olharem para trás, conceber e reunir esforços para se afastar dos sofrimentos e das penúrias a que estão submetidos aqueles que são ainda mais pobres. De todo modo, e isso é o mais relevante nesse momento, nem todo rico vive do luxo e do dispêndio, assim como nem todo pobre é miserável e privado de absolutamente tudo. Mostra da existência das frações de classe é que os ricos podem manifestar insatisfação com seu nível de riqueza, se notarem que acima deles há os que são eventualmente mais ricos, mais dispendiosos e vivem no luxo; do mesmo modo que os pobres podem consentir em “carregar grilhões” (Rousseau, 1983a, p. 278) na medida em que abaixo deles sempre é possível enxergar os que são ainda mais pobres. Não seria exagero afirmar que Rousseau distingue o rico do pobre em termos de propriedade (que traz privilégio) e privação (que traz prejuízo). O rico é o proprietário; os níveis de riqueza é que estabelecerão os ricos e os mais ricos; o pobre é o que vive na privação (nesse aspecto, Neuhouser acerta). Porém os níveis de privação é que estabelecerão os mais pobres e os menos pobres. Portanto, pobreza não significa definitivamente privação absoluta e, nesse aspecto, Neuhouser se equivoca.

Assim, o elemento decisivo a se perceber é que, quando Rousseau lida com a pobreza, ele não se refere exclusivamente àqueles que sofrem com a “privação absoluta”. Nem todo pobre convive com a completa falta de acesso ao que é necessário para sobreviver, ao contrário; saber que existem os que estão ainda mais abaixo é uma forma que os pobres encontram para conviver com a própria submissão. Olhar mais abaixo do que acima de si mesmo permite que eles tolerem sua condição e não a abandonem. Certamente aqui reside um dos aspectos políticos mais cruéis e socialmente mais dramáticos produzidos pela desigualdade e pelos níveis

análise “oprime e arruína o operário e o cidadão” (Rousseau, 1983a, p. 294).

¹¹ A diferença entre os ricos pode também ser de natureza moral, tal como enxerga Pignol ao distinguir entre os verdadeiros, porque piedosos, e os falsos ricos.

profundos de pobreza. No entanto, quando Rousseau se volta explicitamente para a desigualdade, não é absolutamente às diferenças entre os pobres e os mais pobres ou entre os ricos e os mais ricos que ele se refere. O que realmente compromete os esforços de construção de uma sociedade legítima e abre as portas para o surgimento do despotismo é a desigualdade que existe entre ricos e pobres, ainda que existam os mais ricos e os menos ricos e os mais pobres e os menos pobres.

Considerações finais

A desigualdade para Rousseau é um fenômeno que lida sobretudo com a divisão social entre os que têm propriedades e os que são privados delas. Ainda que seja possível encontrar outros elementos que marquem diferenças e assimetrias entre os indivíduos, é especialmente para os problemas nascidos da dominação dos ricos sobre os pobres que o autor concentra suas atenções. Se a desigualdade é o problema central, particularmente no *Segundo discurso*, é impossível deixar de enxergar que trata-se da desigualdade que vigora entre ricos e pobres. Com isso a pobreza ganha relevância na análise empreendida por Rousseau sem que, no entanto, ele confira a ela o tratamento que sua própria reflexão talvez pudesse exigir.

Assim, diferente do que traz o notável trabalho de Neuhouser, para Rousseau, a pobreza é uma das causas da dominação tanto quanto o é a desigualdade. Do mesmo modo, a pobreza não está circunscrita exclusivamente entre aqueles que sofrem com a privação absoluta dos meios de vida; há frações de classes tanto entre os pobres quanto entre os ricos; no entanto, isso não faz com que o caráter normativo da desigualdade seja orientado em outros termos senão como a distinção entre ricos e pobres.

Referências

- Pignol, C. (2010/2). Pauvreté et fausse richesse chez J.-J. Rousseau: l'économie entre éthique et politique. *Cahiers d'économie politique*, Paris, 59, p. 45-68.
- Fischbach, F. (2017). Como pensar filosoficamente o social? Tradução de Hélio Alexandre da Silva. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, 22(4), p. 171-185.
- Honneth, A. (2008). *La société du mépris : vers une nouvelle Théorie critique*. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris : La Découvert.
- Neuhouser, F. (2014). *Rousseau's critique of inequality: reconstructing the Second discourse*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Nicodème, F. (2010). "Corruption", "mutilation", "pathologie" : réflexions sur le statut de Rousseau dans la théorie critique (Horkheimer, Adorno, Honneth). *Modernités de Rousseau*, Paris, 15, p. 131-152.
- Rousseau, J.-J. (1964). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In : *Ouvres complètes*. Paris : Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard,

vol. III.

_____. (1983a). *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril. Os pensadores.

_____. (1983b). *Do contrato social: ou princípios do direito político*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril. Os pensadores.

_____. (1995). *Emílio ou Da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.

Silva, H. A. (2014). O Iluminismo relutante de Jean-Jacques Rousseau. *Philosophos Revista de Filosofia*, Goiânia, 19(1), p. 35-62.

Souza, M. G. (2001). *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial.

Recebido em: 18.03.2019

Aceito em: 15.04.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Humboldt e a formação do modelo de universidade e pesquisa alemã*

Humboldt and the creation of the German research university model

Ricardo Ribeiro Terra

ricardoterrausp@gmail.com

(Universidade de São Paulo - Cebrap, São Paulo, Brasil)

Resumo: Há uma grande disputa sobre o sentido da concepção humboldtiana de universidade. Nas constantes crises e transformações das universidades, a concepção humboldtiana é retomada e usada como argumento, frequentemente, por mais de um dos lados do conflito. Neste texto pretende-se: em primeiro lugar, examinar as necessidades culturais e políticas para a fundação de uma universidade em Berlim; em segundo lugar, indicar como Wilhelm von Humboldt planejou a transformação, de maneira articulada, de todo o sistema de ensino e pesquisa da Prússia; e, finalmente, considerar como, na efetivação do projeto, formou-se a universidade de pesquisa alemã que leva em conta também a tecnologia.

Palavras-chave: Wilhelm von Humboldt; indissolubilidade de pesquisa e ensino; universidade de pesquisa; tecnologia.

Abstract: The precise conception of a Humboldtian university is still a matter in dispute. In the constant crisis and transformations underwent by these institutions, the Humboldtian conception is frequently mentioned as an argument by opposed parts. In this paper, I will take up the following lines of argumentation: (1) an examination of the cultural and political necessities on the background of the creation of a university in Berlin; (2) a demonstration of how Wilhelm von Humboldt planned the coordinated reform of the entire Prussian teaching and research network; (3) explain how, during this process, the new research university that takes technology into account was created.

Keywords: Wilhelm von Humboldt; inseparability of research and teaching; research university; technology

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p133-150>

A referência a Humboldt e à universidade de pesquisa é constante nas reflexões sobre a universidade. A fundação da Universidade de São Paulo em torno da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras é tida como sendo de inspiração humboldtiana; a fundação da Universidade de Campinas também foi pensada como retomando o espírito humboldtiano, basta ver o livro de Fausto Castilho *O conceito de universidade no projeto da UNICAMP* (Castilho, 2008). Além de trazer uma extensa entrevista com

* Agradecimentos: a Marcos Nobre pela leitura cuidadosa do texto, a João Geraldo Martins da Cunha por preciosas indicações bibliográficas. Agradecimento especial a Bianca Tavolari por traduzir os textos alemães citados. As referências ao texto de Humboldt “Sobre a organização interna e externa das instituições científicas superiores em Berlim” seguem também a tradução de Bianca Tavolari, que será publicada posteriormente. A referência é feita ao parágrafo e não à página, facilitando a comparação com o original e com outras traduções.

Fausto Castilho, o livro reproduz, em alemão e em português, o texto fundamental de Humboldt relativo à universidade.

Na eterna busca por mais recursos, ou quando surge alguma crise na universidade, a concepção de universidade humboldtiana é retomada e usada como argumento, frequentemente por mais de um lado em conflito. O que se entende por essa concepção? Ela foi reduzida a algumas palavras de ordem, como a indissociabilidade entre ensino e pesquisa,¹ a liberdade de cátedra e a defesa da pesquisa básica desinteressada.

A universidade alemã sofreu grandes transformações no século XIX e tornou-se um modelo que exerceu uma forte influência em todo o mundo. O modelo alemão é conhecido como o modelo humboldtiano ou universidade de pesquisa. Certamente há uma enorme distância entre a concepção do próprio Humboldt e o modelo que foi se sedimentando durante o século XIX e início do XX. Além disso, nas reformas ocorridas no século XX e, também, no século XXI, houve e continua havendo uma disputa sobre o significado do próprio legado de Humboldt com apropriações conservadoras competindo com apropriações, digamos, progressistas. Como ressalta Peter Uwe Hohendahl, muitas vezes o que se atribui a Humboldt tem pouco a ver com seus textos e com sua atuação histórica.²

Para precisar a questão, é necessário voltar a algumas circunstâncias vinculadas à fundação da Universidade de Berlim (I), examinar o papel de Wilhelm von Humboldt nesse processo (II) e, finalmente, examinar como foi efetivada a Universidade de pesquisa no estilo alemão (III). É necessário ter em vista o caráter parcial e esquemático da exposição que vem a seguir. Trata-se apenas de elaborar um quadro que poderá facilitar a comparação e a crítica das transformações e apropriações do modelo.³

I. A necessidade de criação de uma universidade em Berlim

A situação que levou à fundação da Universidade de Berlim é bastante significativa para compreender seu sentido. Podemos enumerar vários motivos que contribuíram para a tomada de consciência da necessidade da fundação de uma

1 No Brasil, como se fosse possível, Humboldt foi constitucionalizado: “Art. 207. As universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão”.

2 Ver o artigo esclarecedor de Hohendahl (2011); tradução em português por Ricardo Crissiuma (Hohendahl, 2013).

3 Os principais documentos teóricos relativos à fundação da Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin foram coligidos em duas coletâneas: Anrich, 1964 e Weischedel, 1960. Há uma coletânea de textos traduzidos para o francês com uma útil “Présentation” escrita pelos organizadores do volume: Ferry, Pesron e Renaut, 1979a; ver também a coletânea americana: Menand, Reitter e Wellmon, 2017.

universidade com perfil renovado em Berlim.⁴

É bom ressaltar que a discussão sobre a universidade ocorria já havia algum tempo. Os primeiros esforços institucionais renovadores foram a fundação da Universidade protestante de Halle, em 1694, por Frederico I, e a criação da Universidade de Göttingen em 1734. Elas levaram “a uma renovação tal que o universo acadêmico não conhecia desde a Idade Média” (Renaut, s.d., p. 1). A liberdade de ensino e pesquisa era muito maior do que nas esclerosadas universidades católicas, ou as que tinham substituído o controle da igreja pelo do Estado, e Halle foi a primeira universidade a ter aulas em alemão (cf. Boockmann, 1997, p. 17). A leitura direta da Bíblia e a diminuição do peso das autoridades medievais, com seus infundáveis comentários e disputas, favoreceram a renovação, criando um novo quadro para o desenvolvimento do raciocínio livre e da pesquisa. Entretanto, Halle terá grandes problemas com a disputa entre os pietistas e o movimento do esclarecimento. Isso levou à expulsão de Christian Wolff de Halle em 1723, significando um golpe na liderança da universidade, mesmo com a volta de Wolff com a subida ao trono de Frederico II, em 1740 (cf. McClelland, 2008, p. 35).

A Universidade de Göttingen foi fundada em 1734 por Gerlach Adolph von Münchhausen (1688-1770) (cf. Boockmann, 1997, p. 20), que havia estudado em Halle e queria no eleitorado de Hannover uma Universidade de excelente nível, com maior liberdade de ensino e pesquisa. A independência em relação à igreja e a influência inglesa ampliam o espírito liberal da instituição. Münchhausen procurou atrair professores relevantes para garantir a excelência, entre eles, por exemplo, Johan Friedrich Blumenbach. Preocupou-se também com as condições materiais e institucionais, com a formação de uma boa biblioteca e fundou a Sociedade de Ciência de Göttingen (1742) (cf. McClelland, 2008, pp. 34 ss). A nova universidade possibilitou uma renovação no ensino e na pesquisa com resultados excepcionais nos âmbitos da filologia e dos estudos históricos.

A grande inovação foi a difusão do seminário ao lado das aulas:

Cada método de ensino tem sua própria função pedagógica particular. A palestra [*lecture*] era o veículo para transmitir, da maneira mais eficiente possível, os elementos mais importantes e incontroversos do tema em discussão, para um público estudantil relativamente ignorante. O seminário, ao contrário, era o meio pelo qual o professor apresentava sua própria contribuição para o desenvolvimento de sua disciplina diante de um círculo de acólitos críticos, mas também admiradores adequados. A inovação de Göttingen claramente mostrou o caminho para as novas universidades orientadas para pesquisa do século XIX (Brockliss, 1996, p. 568).

Mas mesmo essa transformação teve precursores nas faculdades de medicina, onde professores organizavam o estudo e a pesquisa em pequenos grupos para estudantes mais avançados. Em Pádua, por exemplo, esses encontros constituíam importante

⁴ Ver Schaffstein, 1952, p. 218; Ferry, Pesron e Renaut, 1979a; Scott, 2006, p.20.

parte do ensino (idem, ibidem).

Vários intelectuais e filósofos continuam a refletir sobre as universidades de língua alemã. Kant, por exemplo, reagindo à censura e ao obscurantismo do curto reinado de Frederico Guilherme II, tratou diretamente da censura e da relação da universidade com o Estado em *O Conflito das Faculdades*, publicado em 1798, obra na qual distinguiu as faculdades superiores: teologia, medicina e direito, da faculdade inferior, a filosofia (Kant, *Der Streit der Fakultäten*. AK. VII, p.28; 1993, p.32). Para Kant, os cursos de teologia, medicina e direito podiam, sem perder suas características básicas, sofrer algum controle do Estado, pois eram vinculados diretamente à prática. A faculdade de filosofia, por sua vez, perderia os elementos básicos de sua missão se fosse sujeita ao controle externo ou à censura. A liberdade de ensino e pesquisa na filosofia e nas ciências seria absolutamente indispensável e a faculdade de filosofia deveria poder examinar criticamente todas as disciplinas, mesmo aquelas das faculdades superiores. A faculdade de filosofia, com seus dois departamentos, cobria o âmbito das ciências e das humanidades. O departamento dedicado ao conhecimento histórico compreendia a história, a geografia, o conhecimento das línguas e a parte empírica da ciência natural. O outro departamento se dedicava aos conhecimentos racionais puros: matemática, filosofia, metafísica da natureza e metafísica dos costumes.

Kant estava preocupado não apenas com a censura, mas também com a possibilidade de a universidade, ou melhor, a faculdade de filosofia, fazer o que chamaríamos hoje, na linguagem da Teoria Crítica, de diagnóstico de época ou, na linguagem de Foucault, de ontologia do presente, ontologia de nós mesmos. A parte de seu livro *O Conflito das Faculdades* dedicada ao conflito da faculdade de direito com a faculdade de filosofia é justamente uma maneira de pensar o acontecimento fundamental da época: a Revolução Francesa (Foucault, 1994, pp. 682 e ss). Kant ressalta o caráter crítico e investigativo da Faculdade de Filosofia em relação às “faculdades superiores” que tinham, em certa medida, um caráter utilitário.

Não apenas Kant estava preocupado com a Universidade e as transformações de seu tempo. No fim do século XVIII e início do XIX, “intelectuais da Prússia e aristocratas do Esclarecimento [*Aufklärung*] levaram adiante a ideia de uma nova e vibrante universidade em reação à estagnação acadêmica percebida nas universidades existentes na Alemanha” (Scott, 2006, p.20). O sistema de ensino com aulas ditadas e com programas e manuais controlados pelo Estado era então francamente criticado e a pressão por uma mudança radical era amplamente sentida.⁵ Por outro lado, a Revolução Francesa amplia a crítica às velhas universidades, levando a mudanças no

⁵ Schaffstein insiste na monotonia provocada pelos métodos antiquados “que em grande parte se limitavam ao mero ditado de um manual, permanecendo voltados a si mesmos, sem serem internamente apreendidos pela ciência” (Schaffstein, 1952, p. 217).

ensino universitário e na formação profissional. As guerras na Europa também trazem dificuldades econômicas para a manutenção das instituições de ensino. No âmbito dos estados de língua alemã, as universidades sofriam a concorrência das Academias de Ciências e dos cursos especiais que formavam profissionais como o Collegium Medico-Chirurgicum (1724 - Berlim), a Bergakademie (1776 - Freiberg), Akademie der Kunst (Berlim - 1796), ou a Bauakademie (1799 - Berlim):

Um indício seguro para isto é, por exemplo, o fato de que, entre 1792 e 1818, o número de universidades no âmbito de língua alemã foi reduzido ao meio. 22 universidades fecharam suas portas, dentre elas as universidades de Estrasburgo, Colônia, Bonn, Ingolstadt, Fulda, Bamberg, Altdorf, Salzburgo, Frankfurt/Oder, Erfurt, Wittenberg e Münster (Mittelstrass, 1994, p. 81).

O conflito da busca desinteressada da verdade com o ensino visando a utilidade tornava-se mais grave com a baixa qualidade do ensino universitário.

Houve um longo processo na tentativa de reverter essa situação. Podemos acompanhar Alain Renaut quando afirma que:

o *Conflito das Faculdades* prefigurava o que iria ser realizado, uma dezena de anos mais tarde, em seguida ao debate berlinense - notadamente esse recentramento da instituição em torno de uma Faculdade de Filosofia percebida como encarnando da melhor forma a exigência universitária de uma relação ao saber subtraída aos únicos imperativos da utilidade. Quanto a esse recentramento: Schelling ou Fichte tentaram trazer outras justificações, mais especulativas que na obra de 1798, isso não enfraquece em nada a continuidade que, nesse registro, passa por Kant e remonta sem dúvida até às opções que foram tomadas sob essa relação pelas Universidades reformadas de Göttingen ou de Halle (Renaut, s.d., p.18).⁶

Houve um longo processo de crítica da situação desoladora das universidades alemãs, mas também iniciativas para transformar esse quadro. O longo processo de crítica e esforços institucionais vai da fundação das universidades de Göttingen e Halle, passando pela crítica kantiana até Fichte, Schleiermacher e Humboldt.

Nesse contexto vale a pena seguir a formação dos irmãos Humboldt,⁷ Wilhelm e Alexander, que tiveram uma educação privilegiada em casa com bons professores particulares. Entretanto, a experiência universitária será marcante para a formação da opinião deles a respeito do que havia de esclerosado e de inovador no ensino superior. Na Prússia, eles poderiam ter ido para Halle ou Königsberg, mas o tutor deles na época preferiu que eles fossem para a Universidade de Frankfurt an der Oder, apesar de ela não ter a qualidade da Universidade de Halle. A escolha foi motivada pela presença de um antigo tutor dos irmãos, que havia se transformado em professor da universidade e, assim, poderia continuar a orientá-los.

⁶ Renaut se refere a Mittelstrass quando este ressalta que os seminários filológicos seriam a Universidade propriamente dita; seguindo Schleiermacher, as outras faculdades seriam escolas especiais (cf. Mittelstrass, 1994, p. 81).

⁷ Ver a respeito do que se segue: Geier, 2016, pp. 62 e ss. e Quilien, 2015, pp. 67 e ss.

Wilhelm frequenta a Universidade de Frankfurt an der Oder a partir de setembro de 1787; em abril de 1788, sai de Frankfurt e vai para a Universidade de Göttingen, onde fica até julho de 1789. Começa então uma longa viagem, ficando de 3 a 27 de agosto em Paris, seguindo depois para o sul da Alemanha e para a Suíça. A experiência da diferença entre as duas Universidades servirá para formar o diagnóstico de Wilhelm sobre as universidades de sua época.

É importante ressaltar que, na época, para um prussiano estudar, mesmo no âmbito do mundo alemão, não era algo simples:

É verdade que é proibido ao súdito prussiano estudar em universidades estrangeiras. Mas o edito real prussiano de 1749 não conseguiu impedir Wilhelm von Humboldt de se matricular na Georgia-Augusta em Göttingen em 23 de abril de 1788, que, na confusão que reinava à época diante da divisão da Alemanha em inúmeras pequenas cidades-estados, pertencia ao eleitorado de Hannover, em estreita ligação com a Inglaterra (Geier, 2016, p. 66).

Como vimos, a independência em relação à igreja e a influência positiva inglesa possibilitaram um espírito, digamos, mais liberal na instituição. A filologia e a história eram pontos de destaque; entretanto, o ponto fraco era a filosofia com J. G. Feder, crítico menor de Kant.⁸ Humboldt aproveitou muito os estudos de filologia e história da Grécia antiga, além de seguir os cursos de Blumenbach e os cursos de Lichtenberg sobre a luz, eletricidade e magnetismo. Como se pode constatar, seus interesses intelectuais eram muito amplos. A experiência de Wilhelm em Göttingen em relação aos cursos e seminários de filologia, história e ciências foi marcante de tal forma que podemos afirmar, seguindo, por exemplo Jean Quilien, que ele tomou a Universidade de Göttingen como um primeiro modelo para a universidade a ser fundada em Berlim. Por outro lado, também teve a experiência da velha Universidade alemã, durante o período em Frankfurt/ Oder. Frankfurt estava entre as 22 universidades alemãs que fecharam suas portas no fim do século XVIII e no início do século XIX, como vimos acima. A Universidade de Frankfurt/Oder foi fundada em 1506, foi fechada em 1811, só sendo refundada em 1991.

Além da situação precária de algumas universidades prussianas, outro motivo para a fundação de uma Universidade em Berlim foi o tratado de Paz de Tilsitt (julho de 1807) celebrado pela Prússia com a França napoleônica, pois, com esse tratado, a Prússia perdia o ducado de Magdeburg e, assim, sua mais importante universidade

⁸ Devido à fraqueza do ensino de filosofia em Göttingen, no plano filosófico, a evolução intelectual de Humboldt “se efetua, nos anos decisivos 1788 e 1789, fora da universidade, através de sua primeira leitura de Kant, durante o verão de 1788, e seus encontros com Forster e Jacobi em outubro e novembro do mesmo ano” (Quilien, 2015, p. 69).

em Halle. Os professores da Universidade de Halle solicitam então sua mudança para uma cidade em uma região não ocupada pelos estrangeiros, e Friedrich Wilhelm III pronuncia a célebre frase: “O Estado tem de substituir por forças espirituais o que perdeu em forças físicas” (Schaffstein, 1952, p. 219),⁹ e já em setembro de 1807 encarrega o ministro <Kabinettsrat> Beyme de fundar uma universidade em Berlim. O caráter nacional alemão está, pois, fortemente presente desde o início nos planos da fundação de uma universidade renovada na Prússia.

Beyme escreve a vários intelectuais consultando-os sobre o espírito que deveria presidir a nova universidade. Fichte faz uma proposta com o texto “Plano dedutivo de uma instituição superior de ensino a ser fundada em Berlim” (1807) e Schleiermacher responde com outra proposta, “Pensamentos ocasionais sobre universidades no sentido alemão” (1808) (Fichte, 1964; Schleiermacher, 1964).

Após ouvir outros intelectuais além de Fichte e Schleiermacher, Beyne confia a organização da nova universidade a Humboldt no fim de 1808. Das propostas apresentadas, a de Schleiermacher é a que prevalece. Na célebre obra *Fichte et son temps*,¹⁰ Xavier Léon opõe a concepção, digamos, mais liberal em relação à liberdade dos professores e dos alunos de Schleiermacher à posição vista por este como um “autoritarismo tirânico” de Fichte (Léon, 1927, pp.148 e 145). Humboldt teria sido mais influenciado pela perspectiva liberal, ou seja, pela ideia da autonomia de alunos e professores. Além disso, é importante notar que era claro para todos que a dependência da universidade em relação ao Estado deveria ser limitada ao mínimo. Nesse sentido, o Estado deveria fornecer apoio financeiro à universidade ao mesmo tempo em que aceitaria a independência de pesquisa e ensino em relação aos fins práticos imediatos; em relação às disciplinas, assumia-se uma atitude liberal, recusando sua unificação sob a tutela de uma filosofia muito abstrata e defendendo, pelo contrário, uma compreensão de filosofia como reflexão sobre as ciências positivas. Já a posição de Fichte era muito mais interventora e controladora (cf. Leon, 1927, p.145). O mais interessante - e, de resto, expressão da pluralidade na nova universidade - é que Fichte se tornará diretor da Faculdade de Filosofia e Schleiermacher, da Faculdade de Teologia. O jurista Theodor Schmalz (1810/11), primeiro reitor da Universidade, foi nomeado pelo rei, o primeiro eleito foi Fichte (1811/12) e, o segundo, Friedrich Karl von Savigny (1812/13) (Tenorth, 2012, p. 655).

II. Humboldt Diretor da Seção de Culto e Educação do Ministério do Interior

Humboldt tomou posse como Diretor da Seção de Culto e Educação do Ministério

9 „Der Staat muss durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren hat“

10 Ver também “Présentation” (Ferry, Pesron e Renaut, 1979a, pp.17 e seguintes); para uma posição diferente, insistindo mais na presença de Fichte na posição de Humboldt, ver o texto citado de Schaffstein (1952).

do Interior no dia 28 de fevereiro de 1809, onde ficou 16 meses. Seu pedido de demissão foi aceito no dia 14 de junho 1810 (Geier, 2016, p. 262), portanto antes da abertura da Universidade de Berlim, que aconteceu no dia 10 de outubro.¹¹ Humboldt assumiu então um posto em Viena (Cf. *Werke* V, 555).

É importante ressaltar que, além da religião, a seção cuidava de todo o sistema educacional, o que permitia e exigia que Humboldt pensasse não apenas a universidade, mas também o ensino e todas as instituições científicas e culturais, como as academias e museus. Nesse quadro, a visão orgânica da formação dos indivíduos e da nação alemã poderia ser contemplada em sua amplitude. Humboldt começa uma extensa rearticulação de todo o sistema de ensino e o ápice foi a criação da Universidade de Berlim.

Mas é bom lembrar que a situação histórica do ensino era complexa com a decadência e irrelevância de boa parte das universidades europeias e com a profunda reformulação que aconteceu em decorrência da Revolução Francesa. Havia ainda outro complicador, a relação das universidades com as academias. Não se pode esquecer de mencionar que boa parte da revolução científica moderna não se deu nas universidades.

A polêmica academia *versus* universidade, pesquisa *versus* ensino, é rica e antiga e, em certo sentido, continua até hoje.¹² Gingras contrapõe, de um lado, Condorcet e Newman e, de outro, Humboldt.

Preocupado com a possibilidade de transformar as sociedades científicas e instituições de ensino, Condorcet escreve em 1791: “o talento de instruir não é o mesmo daquele que contribui ao progresso das ciências: o primeiro exige sobretudo clareza e método; o segundo, força e sagacidade” (Condorcet, 2017, p. 167). São funções distintas, mas é claro que a ciência produzida nas sociedades científicas deve influenciar o ensino. Mais de quarenta anos depois da fundação da universidade de Berlim, o Cardeal Newman continua pensando que, combinadas,

a natureza do caso e a história da filosofia nos recomendam essa divisão do trabalho intelectual entre academias e universidades. Fazer descobertas e ensinar são funções distintas; são também dons distintos e não são comumente encontradas na mesma pessoa. Aquele que passa seu dia distribuindo seu conhecimento a todos os interessados dificilmente terá tempo livre ou energia para adquirir conhecimentos novos. O senso comum da humanidade associou a busca pela verdade com o isolamento (*seclusion*) e com o silêncio (Newman, 1996, p. 5).

Ao contrário de Condorcet e Newman, um dos pontos centrais da perspectiva humboldtiana é a indissociabilidade de ensino e pesquisa na universidade. Desta

11 Em sua carta de demissão de 29 de abril de 1810, no último parágrafo, escreve: “Recolho-me de bom grado na solidão (*Einsamkeit*)” (*Werke*, IV, 254). O conceito de *Einsamkeit* surge em diversos contextos na obra de Humboldt, caracterizando uma importante necessidade do intelectual.

12 Devo muito no que segue ao artigo de Gingras (2003).

forma, para fundar a nova universidade, Humboldt terá que repensar as funções das academias, museus e universidade¹³ e, como Diretor da Seção de Culto e Ensino, tinha que articular às universidades todo o sistema de ensino.

Há, entretanto, grandes dificuldades para se reconstruir o pensamento de Humboldt a respeito do ensino em geral e da universidade em particular. Os textos específicos sobre esses temas a que temos acesso são textos administrativos não preparados para serem publicados. São relatórios a respeito das atividades da Seção de Culto e Ensino, um texto inacabado, digamos, mais teórico, “Sobre a organização interna e externa das instituições científicas superiores em Berlim”, e a correspondência pessoal. O texto mais discutido e traduzido é o texto mais filosófico, onde são elaborados os princípios gerais e que levou a um grande debate. Esse texto é o que geralmente consta nas coletâneas traduzidas em diversas línguas.¹⁴ Mas mesmo esse texto é um memorando escrito em função da administração política (Volker, 2007, p. 56).

Em suma, é necessário levar em conta os documentos administrativos escritos por Humboldt durante sua chefia da Seção tanto pela argumentação defendendo seu projeto como também para mostrar as dificuldades e a situação da Prússia naquele período.

Muitos documentos são importantes para se ter uma ideia da reforma do sistema de ensino. Vamos nos referir apenas a um deles, „Der Königsberger und der Litauische Schulplan“ (12 de maio 1809). Em relação à fundação da Universidade de Berlim, também muitos textos são importantes. Vamos nos referir apenas aos seguintes: “Antrag auf Errichtung der Universität Berlin“ (12 de maio de 1809), „Antrag auf Errichtung der Universität Berlin“ (24 de julho de 1809) e o texto clássico sobre a “Organização”.¹⁵

Humboldt planejava remodelar todo o sistema de ensino prussiano. É importante levar isso em conta e não ficar apenas olhando para a fundação da Universidade de Berlim. O bom funcionamento da universidade inclusive dependia de ter alunos bem formados no curso secundário. Para Humboldt, a *Bildung* do povo/nação alemão é

13 A questão das funções da universidade, das academias (atualmente dos institutos de pesquisa) tem sido retomada com força, principalmente com o advento da universidade de massa. Na Alemanha há um complexo sistema de Universidades, Universidades Técnicas, Institutos Max Planck, Institutos Fraunhofer, Exzellenz Clusters.

14 Uma exceção é a coletânea, já citada, editada por Louis Menand, Paul Reitter & Chad Wellmon, onde foi reproduzido, além do texto costumeiro de Humboldt, partes do „Antrag auf Errichtung der Universität Berlin“, escrito em maio e enviado em julho 1809. Cf. Menand, Reitter e Wellmon, 2017, pp. 116 e seguintes. Sobre a escrita e envio do texto, ver: Humboldt *Werke V*, p. 517.

15 Muitos outros textos são da maior importância, para citar apenas alguns: „Über die königliche Bibliothek zu Berlin“, „Über die Organisation des Medizinalwesens“, „Über finanzielle Dotierung der wissenschaftlichen Institute“, „Über den Unterricht im Zeichen“, „Über Aufhebung des Verbots, fremde Universität zu besuchen“, „Zur Einrichtung eines Museums in Berlin“. Bianca Tavolari e eu estamos planejando elaborar uma coletânea comentada desses textos.

um processo que envolve todo o aparato cultural e político e deveria ser liderado pela Prússia.

Como os textos administrativos não foram traduzidos para o português e geralmente não têm sido levados em conta nos estudos sobre a universidade, vale a pena fazer longas citações, inclusive para ajudar na análise do texto fundamental “Sobre a organização interna e externa das instituições científicas superiores em Berlim”.

Em primeiro lugar, reproduzimos um importante trecho de „Der Königsberger und der Litauische Schulplan“. Na passagem referida, encontra-se sintetizada a concepção geral de Humboldt expressa com clareza a respeito do sistema de ensino:

Eu só posso reconhecer como estágios naturais:¹⁶

a educação elementar

a educação escolar

a educação universitária

A educação elementar abarca meramente a designação das ideias de acordo com todos os tipos e sua primeira classificação originária. Ela também pode, sem qualquer prejuízo, incorporar mais ou menos objetos na matéria a esta forma no conhecimento da natureza e da Terra. É ela que torna possível aprender coisas propriamente ditas e seguir um professor.

Então a educação escolar introduz o aluno à matemática, a conhecimentos linguísticos e de história até o ponto em que seria inútil vinculá-lo a um professor e à própria aula. Ela torna o aluno cada vez mais livre do professor, mas ensina a ele tudo o que um professor pode ensinar.

A universidade está reservada para o que a pessoa só pode encontrar por ela própria e nela própria: o acesso [*Einsicht*] à ciência pura. Para esse ato próprio [*SelbstActus*] em direção ao entendimento mais próprio, é necessário liberdade e uma solidão [*Einsamkeit*] útil - e é a partir desses dois pontos que, ao mesmo tempo, flui toda a organização externa das universidades. Seguir cursos é apenas algo lateral. O essencial é estar em comunidade próxima com pessoas da mesma opinião e com os pares, e a consciência de que, no mesmo lugar, já existe um número de pessoas que já completaram sua formação [*vollendet Gebildeter*] que se dedicam apenas à elevação e à difusão da ciência (Humboldt, IV, 191).¹⁷

16 Esta primeira frase é da parte do texto referente à Lituânia; na parte referente a Königsberg encontra-se a seguinte versão: “Tomado filosoficamente há apenas três estágios no ensino” (*Werke* IV, 169).

17 Walter Rüegg comentando o último parágrafo, escreveu: “Em contraste com as liberdades do estudante da Universidade medieval e da primeira modernidade, a liberdade pessoal, que

Em segundo lugar, vale a pena reproduzir uma passagem que sintetiza como a função do professor muda completamente dependendo do nível de ensino. Convém ressaltar a diferença da função no estudo elementar e no ensino médio:

Assim, se é a educação elementar que torna o professor possível pela primeira vez, então ele se torna dispensável por meio da educação escolar. Por isso, o professor universitário também não é mais um professor, o aluno da universidade também não é mais um aprendiz, mas pesquisa por si próprio e o professor orienta sua pesquisa e lhe dá apoio (Humboldt, IV, 170).

O caminho é o da via para a autonomia.

Além de dividir o sistema educacional em três estágios e insistir na diferença e na articulação de mestres e docentes em cada um deles, Humboldt propõe mudanças importantes em todos os tipos de escolas. Escolas mais voltadas para as profissões e escolas voltadas para a erudição. Insistência no ensino de francês e inglês, ao lado do latim e do grego, em algumas, estudo de tecnologia, estatística, experimentos químicos e fórmulas de cálculo, em outras.

Humboldt leva a sério a formação cultural da nação, mas também considera o necessário preparo para as profissões, daí o cuidado para que existam muitas escolas especiais já que:

nenhum ofício importante da vida civil dispensa uma escola como estas. O que é ensinado de tecnologia nas escolas burguesas poderia muito bem ser vinculado às escolas de arte, em que muitos artesãos já têm aulas hoje. Além disso, como acontece em Berlim, eles poderiam ouvir palestras [*Vorlesungen*] técnicas e sobre química e, como muitos vagueiam e viajam, não haveria problema se estas escolas estivessem apenas em alguns lugares da monarquia. Hoje já existem escolas de agricultura, comércio e para formar pilotos. Bem como instituições para médicos não formados cientificamente e assim por diante (Humboldt, IV, 174/175).

É sempre importante ressaltar que este projeto de transformação do ensino não leva apenas à pesquisa desinteressada da universidade, ou melhor, ela só é possível porque existe um complexo sistema de ensino. Voltarei ao tema adiante.

Passemos à fundação da Universidade de Berlim. Dois textos são centrais para a compreensão da posição de Humboldt. O primeiro tem duas versões: „Antrag auf Errichtung der Universität Berlin“, de 12 de maio de 1809, cuja segunda versão data de 24 julho de 1809, mantendo o título. Já o segundo texto, que ficou incompleto, tem o título “Sobre a organização interna e externa das instituições científicas superiores em Berlim”.

Vale a pena mais uma longa citação da segunda versão do *Antrag*, onde Humboldt pretende articular o ensino e a pesquisa, relacionando a universidade e as

oferece aos estudantes uma educação acadêmica de acordo com o modelo da Universidade de Berlim, refere-se ao estudo como sendo o núcleo de suas atividades, e o atribui à sua própria responsabilidade” (Rüegg, 2004, p. 21).

academias, e também demonstrar que a cidade de Berlim seria o lugar ideal para a nova instituição:

A primeira ideia de uma instituição de ensino superior e geral em Berlim se originou indiscutivelmente da observação de que, além das duas academias, de fato já existem hoje em Berlim uma grande biblioteca, mirantes, um jardim botânico e muitas coleções, uma faculdade de medicina completa. Sentia-se que qualquer separação de faculdades seria ruínosa para a formação científica genuína, que coleções e institutos, como os citados acima, só se tornam realmente úteis quando estão vinculados à educação científica completa e que, por fim, para adicionar a esses fragmentos aquilo que pertence a uma instituição geral, era necessário dar apenas mais um passo à frente.

A Seção¹⁸ também permanece fiel a este ponto de vista.

Seu desejo consiste em conectar

a Academia de Ciências,

a Academia das Artes,

os institutos científicos,

a saber, os institutos clínicos, anatômicos e médicos, na medida em que são de natureza puramente científica, a biblioteca, o observatório, o jardim botânico e as coleções de história natural e de artes e a própria instituição geral de ensino em Um todo orgânico, de tal forma que cada parte, na medida em que ela adquire uma certa independência, ainda assim coopera com as demais para uma finalidade geral.

Desta maneira de olhar a coisa, resulta uma determinação de lugar, a saber: que uma instituição como esta só poderia ter lugar em Berlim (Humboldt, „Antrag auf der Errichtung der Universität Berlin - Juli 1809“, pp.114/115).

Por outro lado, Humboldt estava plenamente consciente de que a autonomia financeira era fundamental para a universidade. Daí sua proposta, que infelizmente não foi aceita:

Assim, seria o mais adequado possível à finalidade, se a universidade e os institutos a ela vinculados recebessem seu rendimento anual por meio da concessão de bens do domínio. Não podemos negar as desvantagens decorrentes da doação de instituições públicas, geralmente a má administração e no que diz respeito à mudança nos preços decorrente na própria mudança do *quanti*, mas elas podem ser atenuadas por diversos meios. Para que o Estado não perca seus domínios, a mesma quantia de bens espirituais católicos poderia ser secularizada na Silésia e na Prússia Ocidental, tornando-se domínio público (idem, pp.117-118).

O texto seminal de Humboldt “Sobre a organização interna e externa das instituições científicas superiores em Berlim” tornou-se uma espécie de manifesto da universidade moderna, sendo mais citado que lido e estudado. É um artigo incompleto

18 Seção de Culto e Ensino do Ministério do Interior.

e só foi publicado muito depois de escrito.¹⁹ É um texto difícil, pois está mergulhado nas discussões da época em relação à filosofia, à ciência, à arte e à política. Vamos nomear algumas questões, mas desenvolver apenas algumas que tiveram uma maior influência na história da universidade moderna. Como disse acima me referindo a Hohendahl, a herança humboldtiana é disputada por posições filosóficas e políticas muito diferentes.²⁰

Encontramos o quadro geral da missão nacional da universidade já na abertura do texto:

O conceito de instituições superiores científicas, como a culminação de tudo o que toca diretamente à cultura moral da nação, baseia-se no fato de que elas são destinadas a trabalhar a ciência no sentido mais amplo e profundo do termo e entregar-se ao uso de sua matéria entendida não como algo preparado de forma intencional, mas como a matéria, por si mesma conforme a um fim [zweckmäßig], da formação [Bildung] espiritual e moral (Humboldt, „Über die innere und äußere Organisation der Höheren Wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“, p. 255, tradução Bianca Tavolari # 1).

Para Humboldt, a ciência é central no quadro da formação cultural e moral da nação alemã. Os estabelecimentos científicos superiores devem realizar a ligação da própria ciência com a formação dos pesquisadores independentes e também garantir a passagem da formação escolar para a formação da independência intelectual. Diferentemente da escola, que ensina conhecimentos já estabelecidos, a universidade assume a ciência como uma tarefa infinita, nunca acabada. A relação professor-aluno é diferente na escola e na universidade: nesta, o professor não está lá para o aluno, “ambos estão lá ou existem para a ciência [Beide sind für die Wissenschaft da]” (idem, p. 256, idem # 4).

No entanto, uma vez que essas instituições somente podem atingir seu fim se se confrontarem, tanto quanto possível, à ideia pura da ciência, a solidão e liberdade são os princípios que prevalecem em seu círculo (idem, p. 254, idem #3).

A expressão “*Einsamkeit und Freiheit*” tornou-se um lema do novo modelo de universidade, a universidade de pesquisa, onde há a indissociabilidade real de ensino e pesquisa. A liberdade de ensino é acompanhada da liberdade de aprender, há uma comunidade formada em torno do cultivo da ciência. Em Berlim, as ciências faziam parte da faculdade de filosofia e lá se criou a forma moderna de doutorado nas várias ciências (Levere, 2001, p. 118).

III. Efetivação da Universidade de estilo alemão

19 A primeira parte foi publicada apenas em 1896 e o texto inteiro em 1900, ver Humboldt, *Werke V*, p. 556.

20 Pretendo em outro artigo desenvolver uma análise detida do texto; esse primeiro ensaio serve para preparar o caminho.

Se nos voltarmos para a realização efetiva da nova universidade e a criação do que se chamará de universidade de pesquisa de estilo alemão, não podemos nos deter apenas nos textos administrativos ou apenas nos textos mais teóricos de Humboldt. Não podemos nos esquecer que Humboldt não participou nem mesmo da abertura da Universidade, tendo assumido outro cargo em Viena. Na vida efetiva da universidade encontra-se uma presença bem maior de seu irmão Alexander von Humboldt, inclusive no reforço das ciências naturais e experimentais.²¹ No início da universidade surgiram várias dificuldades e levou certo tempo para que pesquisa e ensino se articulassem de fato nos diversos campos do conhecimento, bem como para a instalação de bons laboratórios.²²

A formulação da universidade de pesquisa alemã não se deve apenas à Universidade de Berlin, deve-se levar em conta as precursoras como Halle e Göttingen e também a outras Universidades como a de Giesen.

A renovação das universidades no correr do século XIX levou a rearticulações e à ampliação das missões da universidade alemã. Ao lado da *Bildung* dos cidadãos e da nação, as várias facetas do sistema de ensino primário e secundário, as Universidades, Universidades Técnicas e institutos de pesquisa procuraram responder às exigências políticas de um lado, e, de outro, às exigências para superar, no dizer de Marx, a “miséria alemã”, o descompasso entre a Alemanha dividida em atrasadas pequenas entidades políticas e as nações mais industrializadas.

Habermas chama a atenção para três elementos que exigiram transformações na Universidade: em primeiro lugar, o número cada vez maior de profissões acadêmicas; em segundo lugar, a emancipação das ciências, a dificuldade crescente de se pensar sua unidade e, desta forma, “a perda, por parte da filosofia, de seu monopólio para a interpretação da cultura em seu todo” (Habermas, 2003, p. 92). Em terceiro lugar,

a ciência avançou para uma importante força produtiva da sociedade industrial. Tendo em vista o Liebig's Institut em Gießen, o governo de Baden, já em 1850, ressaltara como exemplo o significado extraordinário da química para a agricultura (J. Klüwer). As ciências naturais perdiam sua função de constituição de mundo em benefício da produção de saber utilizável tecnicamente. As condições de trabalho da pesquisa organizada de forma institucional eram menos talhadas para funções de formação geral do que para imperativos funcionais de economia e administração (idem, ibidem).

Para entendermos a revolução que significou a nova universidade alemã, é necessária a referência a esse outro elemento fundamental ao lado do seminário de ensino, a saber, o laboratório universitário de pesquisa e ensino. Nesse contexto, é

21 Sobre a presença de Alexander von Humboldt na Universidade e o enorme sucesso de seus cursos, a partir de novembro de 1827, ver Wulf, 2016, p. 193.

22 “O equipamento dos laboratórios das ciências naturais era também precário por volta do meio do século dezenove. A conhecida crítica de Liebig ao péssimo estado dos laboratórios de química foi formulada ainda em 1840, mas talvez não fosse mais realidade na química em geral” (Tenorth, 2012, p. 240).

enorme a relevância do trabalho de Justus Liebig, que consolidou o laboratório de pesquisa e a relação com a indústria. A influência de Liebig foi imensa na formação de uma quantidade enorme de professores pesquisadores para vários países da Europa. “De 1824 até 1852, quando Liebig deixou Gießen, havia mais de setecentos alunos matriculados em química e farmácia em seu laboratório” (Levere, 2001, p 132). Além de professores, Liebig formou farmacêuticos e também profissionais para a indústria química. Ao lado da pesquisa desinteressada, a nova universidade alemã também se abriu para a pesquisa “aplicada”. Nesse sentido, uma figura importante foi August Wilhelm von Hoffman,

o discípulo mais significativo de Liebig na consolidação e extensão do modelo de laboratório de pesquisa e ensino; com seu trabalho sobre alcatrão de hulha e seus derivados, ele foi também uma figura chave no estabelecimento da indústria alemã de corantes de anilina. Ele é o exemplo perfeito da ligação entre pesquisa universitária e produção industrial (idem, p.133).

Mas Liebig vai mais longe ainda e publica textos em linguagem simples tratando de aspectos da química voltados para a agricultura e criação de animais, textos rapidamente traduzidos para o inglês.

A interação das universidades alemãs com o setor produtivo criou o modelo de universidade de pesquisa, no qual o ensino é indissociável desta última e no qual há uma abertura para a indústria e a difusão de conhecimentos diretamente para a sociedade. Esse modelo se expandiu mundialmente:

universidades americanas importaram o modelo, reformando instituições antigas e fundando novas universidades no final do século XIX com um duplo mandato em ensino e pesquisa. A primeira universidade a importar o modelo alemão de pesquisa acadêmica foi a John Hopkins University, aberta em 1876. As universidades inglesas, nas quais ensino e pesquisa eram, anteriormente, atividades distintas, seguiram o exemplo, conferindo títulos de doutor aos estudantes de pesquisa muito tardiamente; o título de Ph. D foi dado pela primeira vez na Inglaterra em 1919 (idem, p.128).

Reunindo os elementos expostos até aqui, podemos articular as missões da universidade alemã de pesquisa da seguinte forma, sem esquecer que alguns desses itens foram sendo abandonados, por exemplo, a centralidade da filosofia:²³

- Inseparabilidade de ensino e pesquisa;
- Liberdade de ensino e pesquisa e também liberdade de aprender. O aluno pode articular sua formação levando em conta seus interesses intelectuais e não apenas profissionais;
- Criação de uma comunidade de ensino e pesquisa, a inseparabilidade de ensino e pesquisa levando à formação de uma comunidade;
- As noções de *Bildung* e *Wissenschaft* articuladas levando a uma noção de formação

²³ Ver, entre outros, Scott, 2006, p.23.

individual e também coletiva da nação e conduzindo à ideia da formação de uma elite e do solo científico, cultural e linguístico da nação alemã em busca da unificação;

- Centralidade da filosofia, das ciências e das artes na universidade, competindo no mesmo nível das antigas faculdades superiores: teologia, medicina e direito;
- Pesquisa desinteressada;
- Método de seminários;
- Estudos monográficos;
- Liderança pelas cátedras;
- Aulas em laboratórios;
- Pesquisa aplicada, relação com a indústria e difusão de conhecimentos técnicos.

IV. Considerações finais

Humboldt enfrentou uma situação de grandes transformações culturais e amplas crises políticas, tendo que tomar importantes decisões em relação a questões disputadas e fundar novas instituições superiores visando as necessidades culturais do Estado e da sociedade. Humboldt participou da discussão sobre o fechamento das universidades esclerosadas e sobre a criação de institutos especializados, como na França, preferindo inventar uma nova forma de universidade. Tentou resolver a questão da separação do ensino na universidade e a pesquisa nas academias pregando a indissociabilidade de ensino e pesquisa. Defendeu a autonomia tanto financeira como intelectual. A liberdade de ensino e de aprendizado constituíram a marca da universidade alemã. Preparou campo para se enfrentar o grande desafio da conciliação das exigências internas das ciências com as exigências do Estado e da sociedade.

Guardadas as grandes diferenças históricas, nós nos encontramos agora em uma situação comparável: uma enorme crise política, lutando pela autonomia financeira, pela liberdade de ensino e pesquisa e tendo de responder a mudanças muito rápidas na maneira de se fazer ciência, vinculada com as exigências do Estado, da sociedade e, cada vez mais, da economia. A transformação da ciência na principal força produtiva coloca novos desafios para a Universidade. A ciência e a técnica são desenvolvidas, não apenas na Universidade e institutos de pesquisa, mas também nas próprias empresas e mesmo em órgãos estatais. A propriedade intelectual coloca novos desafios. Outro desafio que necessita de muita coragem para ser enfrentado é o necessário fechamento de instituições ou parte delas que funcionam mal.

Certamente querer apenas voltar a Humboldt é impossível, mas a maneira em que foi criada a universidade de pesquisa de estilo alemão, em reação a uma situação dada, pode nos inspirar na necessária invenção que teremos que realizar nas universidades em países periféricos.

Referências

- Anrich, E. (org.). (1964). *Die Idee der deutschen Universität*. Darmstadt: WBG.
- Boockmann, H. (1997). *Göttingen. Vergangenheit und Gegenwart einer europäischen Universität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- Brockliss, L. (1996). "Curricula". In: Rüegg, W. (org.). *A History of the University in Europe*. Volume II Universities in Early Modern Europe (1500-1800). Cambridge: Cambridge University Press.
- Castilho, F. (2008). *O conceito de universidade no projeto da UNICAMP*. Campinas: Editora Unicamp.
- Condorcet. (2017). *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Paris : GF - Flammarion.
- Ferry, L.; Pesron, J.-F.; Renaut, A. (1979). *Philosophie de L'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*. Paris: Payot.
- _____. "Présentation". (1979a). In: *Philosophie de L'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*. Paris: Payot.
- Fichte, J. G. (1964). „Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“. In: Anrich, E. (org.). *Die Idee der deutschen Universität*. Darmstadt: WBG.
- Foucault, M. (1994). "Qu'est-ce que les Lumières?". In: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard.
- Geier, M. (2016). *Die Brüder Humboldt. Eine Biographie*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Gingras, Y. (2003). Idées d'universités. Enseignement, recherche et innovation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 148, pp. 3-7.
- Habermas, J. (2003). "Die Idee der Universität - Lernprozesse". In: *Zeitdiagnosen*. Frankfurt: Suhrkamp [publicado antes em: Habermas, J. (1987). *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*. Frankfurt].
- Hohendahl, P. U. (2011). Humboldt Revisited: Liberal Education, University Reform, and the Opposition to the Neoliberal University. *New German Critique*, 113, v.38(2), pp. 159-196 [tradução brasileira: (2013). Humboldt revisitado: educação liberal, reforma universitária e a oposição à universidade neoliberal. Tradução de Ricardo Crissiuma. *Revista fevereiro - política, teoria, cultura*, 6. Recuperado de: <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=06&t=04>. Acesso em: 16 dez. 2018].
- Humboldt, W. von. *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*. Werke IV, WBG, 2010.
- _____. „Antrag auf der Errichtung der Universität Berlin - Juli 1809“. In: *Werke*, IV.
- _____. „Über die innere und äußere Organisation der Höheren Wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“. In: *Werke*.
- Kant, I. *Der Streit der Fakultäten*. Akademie Ausgabe, Band VII.
- _____. (1993). *O conflito das faculdades*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Léon, X. (1927). *Fichte et son temps*. II Fichte à Berlin (1799-1813). Deuxième partie

- La lutte pour l'affranchissement national (1806-1813). Paris: Armand Colin.
- Levere, T. (2001). *Transforming Matter. A history of Chemistry from Alchemy to the Buckyball*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- McClelland, C. (2008). *State, society and university in Germany 1700-1914*. Cambridge: Cambridge University Press
- Menand, L.; Reitter, P.; Wellmon, C. (orgs.). (2017). *The Rise of Research University. A sourcebook*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mittelstrass, J. (1994). *Die unzeitgemäße Universität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Newman, J. H. (1996). *The Idea of University*. New Haven and London: Yale University Press.
- Quilien, J. (2015). *L'anthropologie philosophique de Wilhelm von Humboldt*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Renaut, A. (s.d.). Le Modèle Humboldtien. *Centre International de Philosophie Politique Appliqué*. Paris Sorbonne Université. Recuperado de: http://cippa.paris-sorbonne.fr/?page_id=1071. Acesso em: 31 mar. 2018.
- Rüegg, W. (2004). "Themes". In: Rüegg, W. (org.). *A History of the University in Europe*. Volume III Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800-1945). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaffstein, F. (1952). *Wilhelm von Humboldt. Ein Lebensbild*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Schleiermacher, F. (1964). „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn“. In: Anrich, E. (org.). *Die Idee der deutschen Universität*. Darmstadt: WBG.
- Scott, J. C. (2006). The Mission of the University: Medieval to Postmodern Transformations. *The Journal of Higher Education*, 77 (1), pp. 1-39. DOI: <https://doi.org/10.1080/00221546.2006.11778917>.
- Tenorth, H.-E. (2012). „Studenten, Studium und Lehre“. In: Tenorth, H.-E. (Hrsg.) *Geschichte der Universität Unter den Linden*. 1 Gründung und Blütezeit der Universität zu Berlin 1810-1918. Berlin: Akademie Verlag.
- Volker, G. (2007). „Humboldts Idee. Zur Aktualität des Programms Wilhelm von Humboldts“. In: Henningsen, B. (Hg.). *Humboldts Zukunft. Das Projekt Reformuniversität*. Berlin: Berliner Wissenschafts -Verlag.
- Weischedel, W. (org.). (1960). *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wulf, A. (2016). *The Invention of Nature. Alexander von Humboldt new World*. New York: Alfred A. Knopf.

Recebido em: 02.12.2018
Aceito em: 09.04.2019



Representation and Phenomenalism in the Critique of Pure Reason

Rafael Graebin Vogelmann

rafael.vog@gmail.com

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil)

Abstract: Kant has often been accused of being a phenomenalist, i.e., of reducing spatial objects to representations that exist only in our minds. I argue against this reading. Given Kant's claim that appearances are mere representations, the only way to avoid the accusation of phenomenalism is to provide an alternative conception of "representation" according to which the claim that something is a mere representation does not entail that it is a mere mental item (or an organized collection of mental items). I offer evidence that Kant does not conceive of representations as mental items and outline an alternative conception of representations.

Keywords: Representation; Phenomenalism; Spatial Objects; Mental Entities; Transcendental Idealism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p151-172>

1. Introduction - Idealism, Representation and Phenomenalism

In the Appendix to the *Prolegomena*, Kant expresses his profound dissatisfaction with the review of the *Critique of Pure Reason* that came to be known as the *Garve-Feder review*. He claims he would completely ignore the review was it not for the fact that it provided an occasion for the correction of some gross misunderstandings regarding the Critique (Prol., 4:373).¹ According to the review, Kant reduces the world and ourselves to representations that exist only in the mind and conceives of objects as collections of representations organized according to certain laws. It, therefore, clearly draw parallels between Kant's positions and Berkeley's idealism (according to which all there is are thinking beings and modifications of such beings). Kant's indignation, however, may seem surprising given the characterization of transcendental idealism as the doctrine that appearances are "mere representations" (KrV, A369) and the claims that matter is "valid only for appearance - which,

¹ Quotations from the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Prol.) are from Gary Hatfield's translation (New York: Cambridge University Press, 2004). Quotations from the *Critique of Pure Reason* (KrV) are from Paul Guyer's and Allen Wood's translation (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

separated from our sensibility, is nothing”, that external objects (bodies) are mere appearances and, therefore, only “a species of representations” and “nothing separated from them” (KrV, A370) and that the objects we comprehend through the representation of matter and corporeal things “are merely appearances, i.e., mere modes of representation, which are always found only in us, and their reality, just as much as that of my own thoughts, rests on immediate consciousness” (KrV, A372). In light of these claims, the accusation of *phenomenalism*, according to which Kant reduces every empirical object to mere mental entities, seems natural. Kant even claims that space and time and, with them, all appearances “are not things, but rather nothing but representations, and they cannot exist at all outside our mind” (KrV, A429/B520).

If we take into account the context in which the formulation of transcendental idealism above appears, the accusations put forward in the Garve-Feder review become yet more plausible. The passage in question is part of the discussion of the *Fourth Paralogism of Pure Reason*. Paralogisms are formal fallacies (KrV, A341) and Kant’s goal in this section is to show that the skeptic argument for the conclusion that the existence of external objects is doubtful is a paralogism. The argument is the following: (i) that whose existence can be inferred only as a cause of given perceptions has only a doubtful existence; (ii) the existence of external objects is not immediately perceived but can only be inferred as the cause of given perceptions; (iii) therefore, the existence of external objects is doubtful (KrV, A366-7). Kant claims that the transcendental idealist, given his reduction of external objects to mere representations, can avoid this skeptical conclusion because he can “concede the existence of matter without going beyond mere self-consciousness and assuming something more than the certainty of representations in me, hence the *cogito, ergo sum*” (KrV, A370). Kant is here dealing with the problem of the Cartesian skepticism and, it seems, he hopes to avoid the problem by reducing external objects to the condition of mental entities whose existence the skeptic admits to be indubitable - there is no need to infer the existence of external objects because these objects are only a species of the mental states of which we are immediately conscious. And this is exactly the same answer Berkeley gives to the problem.² Given the textual evidence, both the accusation of phenomenalism and the comparison with Berkeley are quite natural.

Unsurprisingly, therefore, a number of interpreters agree with the Garve-Feder review in presenting Kant as a phenomenalist. Kemp Smith in his classic commentary claims that Kant refutes the Cartesian skeptic by accepting Berkeley thesis that objects are nothing but ideas (Smith, 2003 [1918], p.304-5). Turbayne reads Kant in the same manner, claiming that for Kant external objects have the same ontological

² On Berkeley’s answer to the Cartesian skeptic, see Turbayne (1955, p.229-236).

status Locke and Descartes attribute to ideas (Turbayne, 1955, p.234). Strawson writes that according to Kant the physical world “only seems to exist, [but] is really nothing apart from perceptions” (Strawson, 1966, p.238). Guyer claims that Kant “degrade ordinary objects to mere representations of themselves, or identify objects possessing spatial and temporal properties with mere mental entities” (Guyer, 1987, p.335). And he adds, commenting on the anti-skeptical strategy deployed in the Fourth Paralogism, that Kant holds that spatial objects need to “be reduced to what are ontologically merely states of the self, in order to render them safe from doubt” (Guyer, 1987, p.280-1). Finally, Van Cleve holds that according to Kant objects in space and time are “logical constructions out of perceivers and their states” and that this “makes Kant a phenomenalist” (Van Cleve, 1999, p.11).

The goal of this paper is to reject the phenomenalist interpretation of transcendental idealism. Kant’s official answer to the Garve-Feder review appears in his *Prolegomena*. One would, therefore, expect this text to contain clues for a non-phenomenalist reading of Kant’s position. In that text, however, Kant main concern is to distinguish his positions from Berkeley’s and he does not address explicitly the accusation of phenomenalism. I shall argue in the next section that the considerations Kant appeals to in distinguishing his positions from Berkeley’s are not sufficient to fend off the accusation of phenomenalism *if they are not accompanied by a reconception of the notion of representation*. If nothing else could be said in order to bring out what is original in Kant’s transcendental idealism, then we would have to accept Frederick Beiser’s diagnosis: that although there may be some differences between Kant’s and Berkeley’s systems, both advocate the central principle of modern idealism - that the objects of our awareness are nothing but ideas or representations (Beiser, 2002, p.103).

Given Kant’s explicit commitment to the thesis that spatial objects are mere representations, the only way to fend off the accusation of phenomenalism is to provide an alternative conception of “representation” according to which the claim that something is a mere representation does not entail that it is a mere mental item (or an organized collection of mental items). In section 3, I argue that there is evidence that Kant does not conceive of representations as mental items. The remaining of the paper is dedicated to the development of a conception of representation that allows us to fend off the accusation of phenomenalism. I argue that the claim that appearances are representations must be taken as a claim about the limits of our knowledge: appearances are said to be representations because when we are in contact with them we are in contact with something under a mode of presentation that is ultimately attributable to the conditions of our experience.

2. Kant's Answer to the Garve-Feder Review

If we conceive of representations as “mere ideas”, “mere states of the self”, “mental entities” or “states of the perceiver”, then Kant's answer to the Garve-Feder review in the *Prolegomena* does not succeed in fending off the accusation of phenomenalism.

(i) In *Note II*, Kant quotes a passage from the Garve-Feder review according to which his transcendental idealism reduces spatial objects to “mere representations in us, and exist nowhere else than merely in our thoughts” (Prol., 4:288). He then asks whether the claim that spatial objects are representations makes his position a variety of idealism (understood as the thesis that everything there is are thinking beings and their determinations) and appeals to the notion of things-in-themselves to offer a negative answer to that question:

I say in opposition [to idealism]: There are things given to us as objects of our senses existing outside us, yet we know nothing of them as they may be in themselves, but are acquainted only with their appearances, that is, with the representations that they produce in us because they affect our senses (Prol., 4:289).

It is noteworthy that Kant does not comment explicitly on the claims that the representations in question are “in us” and that they exist “merely in our thoughts”. For that reason it is not clear whether (a) he accepts that the reduction of spatial objects to mental entities is a consequence of his transcendental idealism and hopes to show that it nevertheless does not commit him to the claim that only thinking beings exist (I shall refer to this thesis as “*material idealism*”) or (b) he hopes to show that the reduction of spatial objects to mental entities is not a consequence of transcendental idealism properly understood.

If (a) is the case, then the accusation of phenomenalism is correct and *Note II* should be read as an attempt at showing that phenomenalism does not entail material idealism. This is the natural way to read the passage, for Kant claims that his positions are not a variety of material idealism because he acknowledges the existence of something unknown that affects our senses and thus produces representations in us. This answer, however, if we do not have a non-mentalist conception of representation, leaves the claim that Kant reduces spatial objects to mental entities unscathed, for these objects are identified with our representations and not with that which produces the representations.

If we hope to find an answer to the accusation of phenomenalism in this passage, we must read it as (b) an attempt at denying that phenomenalism is a consequence of transcendental idealism properly understood. However, given the claim that appearances are representations *produced in us when we are affected by things in*

themselves, that would require a non-mentalist conception of representation and the passage we are considering points to no such conception.³ Indeed, the claim that representations are produced *in us* when our senses are affected by things-in-themselves strongly suggests a mentalist conception of representations.⁴

(ii) In *Note III* Kant defends himself from the accusation that transcendental idealism reduces the sensible world to sheer illusion and in the *Appendix* he claims that for Berkeley experience has no *criteria of truth* and that, for that reason, he reduces all experience to sheer illusion (Prol., 4:374-5). The point is clear: Kant is claiming that he can hold on to the distinction between reality and illusion whereas Berkeley cannot. Since the considerations put forward in the *Appendix* are Kant's official answer to the Garve-Feder review one would expect to find in those claims an answer to the accusation of phenomenalism but, again, if we hold on to a mentalist conception of "representation", then those considerations leave the accusation of unscathed.

According to Kant, the distinction between truth and dream (i.e., illusion) does not rest on the correspondence between representation and object (for spatial objects are mere representations) nor on the content of the representations, but rather on the way in which representations are connected according to rules (Prol. 4:290). The rules that provide the criteria of truth must, however, be universal and necessary and, therefore, *a priori* and only transcendental idealism can account for *a priori* laws. Berkeley, because he conceives of space as an empirical representation among others, cannot account for such laws and, therefore, has no criteria of truth by means of which to distinguish between truth and illusion (Prol., 4:375).

Now, suppose Kant has a good argument for the claim that *a priori* laws are necessary if we are to have a criterion of truth. If that were the case, it would allow us to see an important difference between Kant's transcendental idealism and Berkeley's material idealism. Nevertheless, without an alternative conception of representation, that would hardly amount to an answer to the accusation of phenomenalism. If we assume representations to be mental items, Kant's idealism would be reduced to the conjunction between phenomenalism and a rationalist criterion of truth.⁵ Again, the claim that Kant reduces everything to representation

3 To be sure, I do not hold that the quoted passage fails to provide an answer to the accusation of phenomenalism. My point is rather that it cannot do so if we hold on to a mentalist conception of representation and that no alternative conception of representation is suggested by *Note II* of the *Prolegomena*.

4 In order to avoid this suggestion, the claim that we are acquainted only with representations *in us* must be read in light of the distinction between the transcendental and the empirical sense of "in us". This distinction is discussed below. Once it is in place the claim that we are acquainted only with representations "in us" (in the transcendental sense) can be made compatible with the claim that these representations are not mental items "in us" (in an empirical sense).

5 On this topic I agree with Beiser (2002, p.103).

and, in particular, objects to collections of representations arranged according to certain rules would remain unscathed.

Indeed, a number of commentators find in the claim that conformity to laws is the criteria to distinguish between truth and illusion a further reason to ascribe to Kant the phenomenalist thesis that objects in space and time are logical constructs from representations understood as mental items. Van Cleve (1999, p.11) and Beiser (2002, p.106) defend this thesis. According to Beiser, spatial objects are appearances but cannot be reduced to mere individual representations. Spatial objects are “distinct from their representations not in an ontological sense - they are not an entity that exists independent of them - but only in a formal sense - they are wholes of which individual perceptions or representations are only parts” (Beiser, 2002, p.120). This analysis of the notion of object is imposed, according to Beiser, by the fact that we cannot step out of realm of our representation to compare them to something existing independently of them: once we realize that we have to deal with nothing more than our own representations “it becomes necessary to account for the concept of the object within the realm of consciousness itself” and we do that by ascribing to objects the status of “synthesis of representations” (Beiser, 2002, p.135-6). This is clearly a phenomenalist reading of Kant - it accounts for the notion of object in terms of mental items, confined to the realm of consciousness, arranged according to certain rules for the unification of representations.

In defending Kant from the accusation of phenomenism, Allison points to passages of the *Critique of Pure Reason* in which Kant makes claims about the reality or actuality of unperceived entities that very much resemble the claims in *Note III* of the *Prolegomena* (Allison, 2004, p.39-42). In these passages, Kant holds that an appearance is real or that something is actual, even if not actually perceived, as long as it is connected with some actual perception in accordance with the *analogies of experience*. According to Allison, what Kant means is that an entity is real or actual as long as there is a “lawful connection or ‘causal route’” connecting it to an actual experience, that is, to a perceived appearance (Allison, 2004, p.40). Allison hopes this to be enough to distinguish Kant’s transcendental idealism from Berkeley’s material idealism, according to which an unperceived entity *x* can be said to be real if a hypothetical of the form “if one were to find oneself in a particular position, had proper instruments, and so forth, then one would perceive *x*” obtains. Surely there is a difference between these *criteria of actuality*, for Kant’s criterion opens up space for the actuality of things that we could never perceive, not even if our sensory apparatus was vastly improved, whereas for Berkeley an actual object should be actually perceivable in some counterfactual situation. That by itself, however, is not enough to fend off the accusation of phenomenism, for one could take Kant’s position to be the mere conjunction of phenomenism and a rationalist account

of the truth-conditions of claims about unperceived objects (which focus on the lawful connection of the postulated object with actual experience rather than on hypothetical mental episodes in some consciousness). To be sure, Kant's criterion allows us to speak of real or actual objects that do not figure in anyone's experience and, to this extent, are not mental representations in anyone's mind. But the same can be said of the phenomenalist's hypothetical criterion - an object can be correctly said to be real and exist right now, even though it is not perceived by anyone and, therefore, is not a representation in anyone's mind, as long as it is true that if one were to find oneself in such-and-such counterfactual circumstances, one would perceive it. If we hold on to the idea that representations are mental entities,⁶ the fact that Kant's criterion of actuality for unperceived objects is spelled out in terms of *a priori* and empirical laws instead of claims about hypothetical perceptions may well point to a superficial difference between transcendental idealism and Berkeley's material idealism, but the fact remains that both systems share the central tenet of idealism - the claim that the objects we perceive and that furnish empirical reality are representations and, therefore, mental entities.

(iii) Finally, in the *Appendix*, Kant makes another effort to distinguish his position from Berkeley's. According to Kant, the thesis that characterizes Berkeley's idealism is the claim that "all cognition through the senses and experience is nothing but sheer illusion, and there is truth only in the ideas of pure understanding and reason"; in contrast, we are told, Kant holds that all cognition through pure understanding or pure reason is nothing but illusion and that truth can only be found in experience (Prol., 4:374). Leaving aside the question of how the thesis ascribed to Berkeley could be reconciled with his empiricism, it is far from clear how the ascription of these platonic leanings to Berkeley could provide an answer to the accusation of phenomenalism. Given Kant's strategy in answering the Cartesian skeptic in the *Fourth Paralogism*, it seems that he can hold that experience gives us access to the truth only because he reduces the sensible world to mere representations conceived of as mental items.

I conclude, therefore, that, in the absence of a non-mentalist conception of representation, Kant's official answer to the Garve-Feder review is unsatisfactory for it actually fails to approach the accusation of phenomenalism. The only way to do away with that accusation is to provide an alternative conception of "representation" according to which representations are not mental items.

⁶ I do not claim that Allison holds a mentalist conception of representations. Quite the opposite, actually, as we shall see in section 4. My point is simply that considerations about Kant's criteria for the actuality of unperceived objects cannot provide an answer to the accusation of phenomenalism as long as we hold on to a mentalist conception of representation and that these same considerations do not suggest any alternative conception.

3. Evidence that Kant does not conceive of Representations as Mental Items

If representations are mental items, there is no way to avoid the claim that transcendental idealism is a form of phenomenalism. There are good reasons, however, to suppose that Kant did not conceive of representations as entities that exist only in our minds (or, at least, that that cannot be his considered view). I shall present two considerations in favor of this thesis. Both are related to the distinction between appearances and things-in-themselves that lies at the very center of transcendental idealism. If the argument of this section is successful, it shows that the differences between transcendental idealism and material idealism are much deeper than Kant's claims in the passages of the *Prolegomena* consider above suggest. To comprehend this difference, however, we will need an alternative understanding of what representations are.

(A) We come to think of representations as mental items because we think of them as mental images corresponding to objects that are independent of them. Given Kant's insistence in the claim that appearances are representations, we are led to think of appearances in the same way, and then it is natural to take Kant to be a phenomenalist. Nevertheless, there is textual evidence that Kant does not conceive of appearances as items that could be separated and isolated from the things of which they are appearances. In several passages Kant claims that we can take one and the same object either as an appearance or as a thing-in-itself:

Since, however, in the relation of the given object to the subject, such properties depend upon the mode of intuition of the subject, this object as appearance is to be distinguished *from itself* as object in itself (KrV, B69, my emphasis).

[...] the distinction between things as objects of experience and *the very same things* as things in themselves, which our critique has made necessary [...] (KrV, Bxxvii, my emphasis).

In these passages Kant claims that an object *qua* appearance must be distinguished from *itself qua* thing-in-itself. This suggests that the distinction between appearance and things-in-themselves is not a distinction between two ontologically distinct items, but rather between two ways in which to consider an object. Appearance and thing-in-itself are aspects of the same unity. This suggestion is reinforced by the following passage:

[A]pppearance [...] always has two sides, one where the object is considered in itself (without regard to the way in which it is to be intuited, the constitution of which however must for that very reason always remain problematic), the other where the form of the intuition of this object is considered (KrV, A38/B55).

Allison's two-aspect reading of the distinction between appearance and thing-in-itself can easily account for these passages. According to Kant, for something to be an object for us, it has to conform itself to certain conditions, some of which are imposed by the forms of our sensible intuition. Allison holds that a thing-in-itself is just an object considered apart from these conditions, i.e., considered in abstraction from the conditions of our cognition (from this it follows trivially that we can have no knowledge of things-in-themselves, for they do not conform to the conditions of our cognition). In contrast, an appearance is the same thing considered as it presents itself to beings such as ourselves, i.e., as conforming to the conditions of our cognition (Allison, 2004, p.16-18). An appearance, therefore, is not something over and above the thing-in-itself, but only a way in which to consider something independent of us that takes into account our particular mode of intuition and cognition. This shows that appearances are not mental images of mind-independent things-in-themselves. If that was the case, appearances could, in principle, be thought of as something distinct and ontologically isolated from the things to which they correspond - and that would conflict with the suggestion that appearances and things-in-themselves are to sides of the same coin.⁷

The two-aspect reading is not, by itself, incompatible with the phenomenalist reading of transcendental idealism for one could argue in the following way: even if appearances cannot be isolated from the things-in-themselves, they can have properties that things-in-themselves cannot possess (for all we know, things-in-themselves may not be spatial, but Kant holds that spatial objects are appearances and, therefore, that at least some appearances have spatial properties); thus, even though appearances are not mental images that stand for things-in-themselves, Kant could have an independent argument for the thesis that every appearance is actually mental in nature (even though each appearance is only an aspect of something that is not mental in itself) and only to that extent a representation. There are good reasons, however, to believe that Kant does not hold this thesis. According to the passages quoted above, we think of an object as an appearance when we take into account the way in which it is intuited. The same is indicated by the claim that we

⁷ Kant's claim that things-in-themselves affect our senses and produce representations in us (as in *Prolegomena*, 4:289) is naturally read as the claim that things-in-themselves affect us and thus produce in us mental representations (that conform to the forms of our intuition). This reading of the affection thesis is incompatible with the two-aspect reading for it takes appearances and things-in-themselves to be two separate objects, one of which is the cause of the other. In order to reconcile the affection thesis with the two-aspect reading we must take the former not as a metaphysical claim about how the mind is affected by a non-sensible entity but rather as a claim about how we should consider an object (namely, as a thing-in-itself) when we think of it as being given to us by intuition and thus subjecting itself to the forms of our sensibility. This is Allison's reading (see his 2004, p.64-73). Notice, however, that this reinterpretation of the affection thesis requires a non-mentalistic conception of representation, for Kant claims not only that things-in-themselves affect us but that in doing so they produce representations *in us*. If representations are mental images, we cannot avoid the natural interpretation, which is incompatible with the two-aspect reading.

call “certain objects, as appearances, beings of sense (*phaenomena*), because we distinguish the way in which we intuit them from their constitution in itself” (B306). The forms of our intuition are space and time. To hold, then, that every appearance is mental would involve holding that we never intuit an object according to the form of space. To argue in favor of this claim is to argue in favor of the thesis of illusionism (according to which spatial objects merely seem to be outside me) from which Kant is anxious to distance himself.

This provides good evidence that Kant does not conceive of appearances or representation as mental entities. We can go beyond this, however, and show that distinctions that are absolutely central to transcendental idealism render the claims that appearances are representation (to which Kant is clearly committed) and that representations are mental items incompatible.

(B) The claim that appearances or representations are mental entities entails that they are *in us* in some sense. Indeed, part of the textual evidence that leads to a phenomenalist reading of transcendental idealism is provided by Kant’s claims that appearances are representation *in us* or *found in us*. In the discussion of the fourth paralogism, however, Kant draws a distinction between two senses of “outside us” (to which correspond two senses of “in us”): in the empirical sense, “things outside us” refers to external appearances (i.e., spatial objects); in the transcendental sense, “things outside us” refers to things as they are in themselves, independently of us and of our way of cognizing them (KrV, A373). Kant characterizes transcendental realism as the thesis that conflates these two senses, that is, the thesis that objects that are external in the empirical sense (spatial objects) are external in the transcendental sense (i.e., are things-in-themselves, independent of us and of our sensibility). According to Kant, transcendental realism inevitably leads to Cartesian skepticism or “problematic idealism”, according to which we cannot know for sure that spatial objects exist (KrV, A369). Kant, in contrast, favors transcendental idealism, according to which empirically external or spatial objects are transcendently internal (that is, are “in us” in the transcendental sense) and, therefore, must be conceived of as “mere representations” (KrV, A369). Despite this reduction of spatial objects to the status of representations, we can still claim that these objects are *outside us* in the empirical sense because they are objects of the external sense, whose form is space. Spatial objects are really in space, but space itself is not independent of us.

With this distinction in mind, we can show that Kant’s transcendental idealism leaves no room for the claim that representations are mental entities. Given that spatial objects are appearances and appearances are representations, if representations were mental items, then spatial objects should be “in us” in some sense. But Kant cannot claim that spatial objects are in us in the empirical sense and treating them as internal in the transcendental sense does not entail that they are

mental items.

In the empirical sense of “in us”, spatial objects clearly are not in us. Kant claims unequivocally that spatial objects are outside us in the empirical sense. Empirically external objects simply are “things that are to be encountered in space” (KrV, A373) and surely that is where we find spatial objects. These objects, whatever their ontological status as appearances turns out to be, are empirically external and, therefore, non-mental.

If spatial objects are supposed to be mental, then that should be a transcendental claim, but it is not at all clear what we could mean by saying that spatial objects are “mental” in a transcendental sense (and not only appearances or representations in a transcendental sense). According to transcendental idealism, spatial objects are transcendently internal, but that means only that they should not be taken as things-in-themselves that are independent of the forms of our sensibility. This means that when we come into contact with spatial objects, we get no knowledge of how they are independently of our way of cognizing them. Now, according to our mode of cognizing them, spatial objects are indeed spatial and not mental. Therefore, the only way to make sense of the claim that spatial objects are “mental in a transcendental sense” is to take it as the claim that spatial objects are in themselves mental, that is, that they are mental independently of our way of cognizing them. But transcendental idealism frowns upon such incursions beyond the limits of our possible experience and, therefore, cannot include the claim that spatial objects are mental in this sense. Two further considerations reinforce this point.

(i) Kant explicitly claims that we do not know how that which is empirically material is in itself. We cannot even know whether the mental and the material, considered in themselves, are distinct:

[...] if we compare the thinking I not with matter but with the intelligible that grounds the outer appearance we call matter, than because we know nothing at all about the latter, we cannot say that the soul is inwardly distinguished from it in any way at all (KrV, A360).

At the empirical level we can clearly distinguish between the mental and the material - both are appearances, but they belong to different senses. If we try, however, to think about the transcendental ground of these appearances and ask ourselves whether they are distinct or the same, we are left with no answer. Things-in-themselves are things considered in abstraction from the conditions of our cognition. To declare them to be either material or mental is to purport to know something that does not satisfy the conditions of our cognition, and that is clearly impossible. We can only positively declare something to be mental at the empirical level and at this level spatial objects are not mental.

(ii) If we conceive of representations as mental entities, we must ascribe

them to some mind. If empirical objects are not mental in the empirical sense, then they cannot be ascribed to empirical subjects as mental states. They could only be ascribed to the “thinking I” conceived of as a thing-in-itself. The passage that immediately precedes the last quoted passage may suggest that this is exactly how Kant conceives of matter:

[...] if by a “soul” I understand a thinking being in itself, then it is already in itself an unsuitable question to ask whether or not it is of the same species as matter (which is not a thing in itself at all, but only a species of representations in us); for it is already self-evident that a thing in itself is of another nature than the determinations that merely constitute its state (A360).

In this passage, Kant seems to claim that matter is a kind of representation and that representations are determinations of a thinking being conceived of as a thing-in-itself. The location of this passage in the section on the paralogisms of pure reason suggests, however, a different reading. The section on the paralogisms aims at criticizing the “rational doctrine of the soul” - a supposed *a priori* science of the thinking I or the soul. Among the claims that compose this doctrine we find the thesis that the thinking I is a substance, is simple and is a person. Kant aims at showing that the arguments that ground such claims are paralogisms, i.e., formal fallacies (KrV, A341). The quoted passage occurs in the discussion of the second paralogism, which was supposed to show that the thinking I is a simple substance. In the context it occurs, Kant is attempting to show that thoughts should be ascribed not to the soul, consider as a kind of substance, but to human beings, i.e., an empirical being that *qua* external appearance is a body and *qua* internal appearance thinks (KrV, A359-360). The two passages quoted above just add that, even if we admit the hypothesis (that can only be thought and never known to be true) that the thinking I is, in itself, a simple substance, the question whether the thinking being is material or not cannot be made, for it either has a self-evident answer or cannot be answered at all.

The section on the paralogisms aims at showing that we cannot have any knowledge about the thinking I conceived of as a thing-in-itself. This “I” is merely a formal condition of thought (the “I think” that must be able to accompany all my thoughts). According to Kant, the paralogisms are the expression of a transcendental illusion that derives from taking a subjective condition of our thought (namely, the formal role the representation of the thinking I has in unifying our consciousness) as a cognition of an object (KrV, A396). When we describe the logical function played by the I in “I think” we are led to believe we are acquiring knowledge about an object, when, in reality, we cannot know whether there is a soul, conceived of as a thing-in-itself, that is a simple substance and whose determinations are representations.

Given this characterization of the aims of the section on the paralogism, Kant seems to be committed to the following claims: (i) spatial objects are representations;

(ii) as affirmed in the discussion of the fourth paralogism, we can be certain of the existence of spatial objects; (iii) we cannot be certain of the existence of a thinking being in itself (with a mental life) to whom the representations spatial objects consist in could be ascribed to (as mental states); (iv) these representation also cannot be ascribed to the empirical I (of which we are aware by means of the inner sense) for at the empirical level mental states are such that they cannot be objects of the outer sense, as external objects plainly can. If we are sure of the existence of certain representations, but are not sure of the existence of any mind on which those representations could subsist as a mental state, then there must be a sense of “representation” on which representations are not mental items - and this must be the sense Kant is using when he claims that spatial objects are representations.

4. An Alternative Conception of Representation

If representations are not mental entities, what are they? According to Allison, when Kant claims that bodies are representations in us, he is not claiming that bodies are private mental entities; nevertheless, representations are referred to a “transcendental consciousness”:

This transcendental consciousness, and its equivalent, transcendental apperception is not to be construed as either an individual or super-individual mind. Kant defines it quite simply as “the bare representation I” (A117 note) which constitutes the logical form of all knowledge. It is thus a logical principle, which much like a Platonic archetype, provides the form of unity to which every empirical, i.e. individual consciousness, must conform if it is to yield consciousness of a public, objective world. To say, therefore, with Kant that appearances are representations in the mind is not to make either a psychological or an ontological claim, but merely to point to the subjective sources of the *a priori* conditions to which every object of experience must conform. These subjective conditions (both sensible and intellectual) are not the ground of the being of objects of experience, but of their being known, and these objects of experience are called appearances because they can only be known in relation to these subjective conditions, and hence, not as they are in themselves. The claim is of a completely different order than Berkeley’s contention that sensible things are “collections of ideas”, understood in the Cartesian sense as contents of an individual consciousness (Allison, 1973, p.111).

I will come back to the idea of transcendental consciousness in what follows. For now, let us focus on another feature of Allison’s proposal: according to him, Kant’s claim that spatial objects are representations is a claim about the conditions to which every object of experience must conform. The claim is a familiar one. If we restrict our attention to the sensible conditions of experience, it goes like this: in order for objects to figure in our experience we must intuit them; space and time are the forms of intuition and for that reason we can only intuit objects that conform

to these forms (we either intuit spatial objects in space and time or mental states in time only); in this sense, intuition in space and time is a condition of our cognition and, therefore, we can only know spatial and temporal objects. According to Allison, to say that spatial objects are representations is only to call attention to the fact that these conditions are derived from the nature of our cognition (that relies on sensible intuition with a particular form) rather than from a supposed insight into the nature of things themselves.

Luigi Caranti makes a similar point when he claims that the identification of objects with representations is natural given that the objects of experience are “always structured by the forms through which we are bound to represent things” and that to claim that they are representations is simply a way of saying that the “the objects of our experience are subject to the forms of our sensible representing” (Caranti, 2007, p.45-6). This, however, is of little help if not accompanied by an explanation of what it is for us to “represent things”. If representing something is just to produce a mental image of the thing and what structures the objects of experience are simply the subjective conditions of this mental act, then these objects are nothing but mental entities - for the form of a mental act can structure only the act itself or its mental products.⁸ Instead of speaking of the forms through which we represent things, I suggest we think of the conditions imposed by the forms of intuition as condition for something to *figure in our experience*.

But that, one may worry, will simply displace the problem: what does it mean to say that an object figures in our experience in a way that does not necessarily correspond to the way it is in itself, if not that we come up with a mental image of the object to which we add some features it does not actually possess? The considerations of the previous section provide an answer to this question. The key to this answer is in the fact that thoughts, sensations, mental images and any other item that may be part of our mental life are themselves appearances that figure in our experience.⁹ We can only be aware of a mental image in time (as an item in a temporally ordained series of mental items presented to us). Temporality, however, is a form of sensible intuitions and not a feature of things as they are in themselves, independently of our way of experiencing them. That is, a mental image itself is something that figures in

8 The same can be said with regard to Allison’s claim that the “central tenet of transcendental idealism” is the claim that “objects must conform to the conditions under which we can alone represent them to ourselves as objects” (2004, p.37). Without a non-mentalist conception of representation, we cannot but conceive of the act of representing something as the production of a mental image of the thing in question and then we cannot avoid the phenomenalist reading.

9 I, therefore, agree with Allison (2004, p.38) in that I hold that a fundamental difference between Kant’s transcendental idealism and phenomenalist positions, such as Berkeley’s, is that the latter regard mental entities as things-in-themselves while the former claims that mental entities are appearances. That answer to the accusation of phenomenism will not be complete, however, without a non-mentalist conception of representation in light of which we could offer a non-phenomenalist reading of transcendental idealism.

our experience in a way that does not necessarily correspond to the way it is in itself. If we adopt a phenomenalist reading of “figures in experience” (according to which for an object to figure in our experience is for us to have a mental representation of it), we would be forced to claim that we produce mental images of mental images and then we would have an infinite regress in our hands. There must be, therefore, a sense in which appearances “figure in experience” that cannot be reduced to a form of mental representationalism. Mental entities figure in our experience in this primitive sense. And what is to stop us from saying that spatial objects figure in experience in the exact same sense? Someone could, it is true, present a skeptic argument to the effect that the only objects with which we have direct contact are mental objects. That argument would probably have the form of a traditional skeptic argument: the skeptic points to cases of illusory spatial experience, she claims that in such cases we cannot be in direct contact with a spatial object but only with something mental and then generalizes that to every possible experience - we have direct contact only with mental items. Kant, however, hopes to show that the idea that experience is restricted to mental items cannot be accepted - that is the aim of the *Refutation of Idealism* and Kant’s position is already indicated in the first edition by the claims in the discussion of the fourth paralogism according to which without genuine external perceptions not even fictions and dreams are possible (KrV, A377).¹⁰ According to Kant, therefore, external appearances can figure in experience in exactly the same primitive sense in which mental states and entities do.

To have an experience in this sense is just to be in direct contact with an object (spatial or mental). Allais calls attention to the fact that the term “*Vorstellungen*”, usually translated as “representation”, could just as well be translated as “presentation” (Allais, 2015, p.13). That allow us to read the claim that bodies are representations in the following way: these appearances are said to be representations because when we are in direct contact with them we are presented to something that is independent of us (with a way of being that is independent of the conditions of our experience) but according to a way of appearing that is attributable to the conditions of our experience.¹¹ If we consider a mental image,

10 Given that Kant clearly wishes to avoid skepticism and that our goal is merely to understand his conception of representation, we need not occupy ourselves here with his answer to these skeptical arguments.

11 There are many similarities between Allais’ proposal and mine. We agree in rejecting a phenomenalist reading of transcendental idealism, in holding that appearances or representation are not mental items, that they are presented for subjects rather than represented by them and that, according to Kant, for a subject to perceive an object is just for a particular relation to hold between the subject and the object and, thus, that perception does not consist in the production of a mental image that corresponds to the object (a topic I discuss in the next section). Allais’ conception of representation diverges from the one presented here mainly in that she holds that representations are mind-dependent and that this claim must be understood as a metaphysical claim (see, for instance, Allais, 2015, p.9, 36 and 57). Allais hold that, for Kant, spatial and temporal qualities are “*essentially manifest qualities*”, i.e., qualities the object has only when presented to us and

such as, for instance, the image (if there is such a thing) that memory provides when we remember the face of a loved one, we may characterize it as a “representation” in two senses: (i) in the sense that it is an image that stands for something else and (ii) in the sense that it is a thing that figures in our experience in a way (namely, temporally) that is not attributable to the way it is independently of figuring in our experience. Spatial objects are representations only in the second sense.

To claim that space and time are forms of our sensibility is not, therefore, to claim that they are forms imposed by our mind upon mental states that are produced in us by things - rather it is to claim that they are the forms that structure the sensible world (both spatial and mental) to the extent that it is accessible to us. But one may protest: if space and time are neither things-in-themselves nor features of things-in-themselves, then they must be a creation of the mind that perceives objects in space and time; and then, if space and time are mental inventions, everything that is to be found in space and time must likewise be a mental item.

Now, if a mind somehow produces space and time, it cannot be the mind of empirical subjects. People are beings that belong in the empirical world. They are curious creatures in that they can be taken both as external appearances (i.e., a body) and as internal appearances (i.e., a thinking being) (KrV, A359-360). However, people cannot be credited with casting empirical reality in the forms of space and time regardless of what aspect of them we focus on. On the one hand, understood as bodies, people are spatial objects among other spatial objects and can only affect them physically. On the other hand, if we take people to be empirical thinking beings, i.e., an internal appearance, then spatial objects are independent of them. To claim otherwise would be to reduce spatial objects to empirical mental entities or logical constructions from empirical mental entities - and that would amount to the acceptance of empirical idealism (which Kant rejects). Even if people, conceived of as thinking beings, can impose some form upon their thoughts or other mental states, they cannot impose a form upon spatial objects.

Therefore, if there is a mind that shapes empirical reality, it must be the mind

that cannot be ascribed to objects independently of their mode of appearing to us (Allais, 2015, p.117). She takes this claim to have metaphysical consequences, namely, that spatial and temporal qualities are mind-depend. If that were a metaphysical truth, we should be able to specify the mind on which these qualities depend, but, as I argue in what follows, we cannot do that in the framework of transcendental idealism. The claim that objects have spatial and temporal qualities that do not correspond to the way they are abstraction made of the conditions for them to figure in our experience (and are, in this sense, mind-dependent) should not be taken, therefore, as a metaphysical claim but rather as a transcendental claim (in the sense discussed in what follows) that purports only to draw the limits of experience and cognition. Discussing the details of Allais argument, however, is beyond the scope of this paper. We should rest content with the observation that Allais does not dispute the central claim of this section: that, for Kant, to claim that empirical objects are representations is to claim that they figure in our experience (are presented to us or appear to us) in a way that does not correspond to the way they are abstraction made from the conditions for them to figure in our experience.

of a transcendental subject (and here we come back to the topic of transcendental consciousness). If, however, we think of the transcendental subject as the transcendental counterpart of the empirical thinking being, we go beyond the limits of our knowledge. That would amount to the thesis that we can, independently of experience, have knowledge of the existence of a thinking being, conceived of as a thing-in-itself, with a mental life characterized by a sensibility whose forms are space and time - exactly the kind of knowledge that was declared illusory in the section on the paralogisms. But if the mind that is supposed to shape empirical reality cannot be ascribed to empirical subjects nor to their noumenal counterparts (which are merely postulated), then space and time cannot be literally understood as the contribution of a thinking being to a reality that is not in itself spatial and temporal.

What, then, does it mean to say that space and time are forms of our sensibility? To understand this claim we must comprehend the idea of a transcendental subject in a different way. One option is to hold, following Allison, that in describing the consciousness of the transcendental subject (as when we say that from a transcendental point of view space and time are mere forms of the sensibility) we do not aim at describing an actual consciousness (and, thus, make no metaphysical claim). Rather, the purpose of this description is to draw the limits of the possible experience and knowledge. To claim that space and time are forms of the transcendental subject's sensibility, then, is just to claim that spatiality and temporality are conditions for something to figure in experience and, therefore, that our sensible experience is limited to spatial and temporal object.

We can understand the role of the notion of transcendental subject in Kant's philosophy in the following way: the conception of cognition we get if we conceive of the transcendental subject as a consciousness confronted with things-in-themselves is exactly the model of cognition put forward by transcendental realism - a consciousness is affected by things as they are independently of the conditions of its experience. This consciousness' mode of cognition consists in producing mental representations of things hoping that these representations correspond to the way things are in themselves. It may be possible to show that, in order to be able to produce these representations, the transcendental subject's consciousness must conform to certain conditions. For instance, it may be possible to show that in order to represent an object as something distinct from itself this consciousness must represent it on space and, therefore, that the representation of space must be available prior to the representation of any object (this is a possible interpretation of Kant's first argument for the claim that space is an *a priori* representation in the Transcendental Aesthetic).¹² And it may be possible to thus establish that space is the form of the

¹² See Caranti (2007, p.51) on the idea that spatiality is a condition for something to be an object

sensibility of one such consciousness. In this way we introduce a restriction on the kind of representation this consciousness can produce that is not imposed by the way things are in themselves. From the point of view of the transcendental subject, the features of representations that derive from these restrictions (such as the spatiality and temporality of objects) can be said to be merely ideal - they are an original contribution of his mind. And if space and time are ideal, then spatial and temporal objects and states should not be taken as things-in-themselves, independent of the transcendental subject. Rather, they are appearances, and, from the transcendental point of view, appearances are mere representations that exist only in the mind of the transcendental subject. We should, however, keep in mind that the description of the transcendental subject is a mere logical description of the conditions of experience and knowledge for a cognizing consciousness confronted with things that are independent of it. This description, by itself, provides no knowledge; particularly, the fact that this description is available does not show there to be a transcendental subject nor does it allow us to identify with this subject. The transcendental subject is a thing-in-itself and, as such, cannot be the object of a cognition. For all we know, we (i.e., people, bodily beings that belong in a world populated by other spatial and temporal objects) may be the only thinking beings there are - and we are not in the business of representing the spatial objects we are confronted with; they simply figure in our experience (in the sense explained above). That does not mean, however, that the description of the transcendental subject is useless. Quite the contrary: the description of the conditions of (mental) representability for a transcendental subject corresponds to a description of the conditions of experience for empirical subjects. For instance, if the transcendental subject can represent an object as distinct from himself only by representing it on space, then an empirical subject can experience an object as distinct from himself only by encountering it on space. The image of a transcendental subject that attempts to cognize things-in-themselves by means of representations serves, therefore, Kant's purpose of drawing the limits of possible experience and, consequently, knowledge (even if we come to discover that, as empirical subjects, our immediate experience is not, as the experience of the transcendental subject, limited to mental representations).

This allows us to understand why Kant claims that, from a transcendental point of view, space and time are mere forms of sensibility or that spatial objects are mere representations while at the same time claiming that his idealism concerns only the conditions of knowledge. The claim that, from a transcendental point of view, space and time are forms of sensibility can be read as the claim that spatiality and temporality are conditions for things to figure in experience. And the claim that appearances (external or internal) are mere representations can be read as the

for us.

claim that the way in which objects (spatial or mental) figure in experience (namely, spatially and temporally) does not correspond to the way these objects are when considered in abstraction from the conditions for them to figure in experience.

5. Reconsideration of the Phenomenalist Passages

For Kant, to claim that objects are, from the transcendental point of view, representations is just to claim that the way these objects figure in our experience provides no knowledge concerning the way they are in themselves (i.e., abstraction made of the conditions for them to figure in experience). Can this interpretation account for the passages that motivate a phenomenalist reading of transcendental idealism?

The main textual support for the phenomenalist reading comes from passages in which Kant claims that the objects of experience are appearances or representations that only exist *in us* or that cannot exist outside our thoughts or mind (see, for instance, KrV, A43/B59, A490-1/B518-9 and A492/B520). According to the suggestion above, all these passages should be read as making claims on the transcendental level. The claim that external objects, *qua* representations, have no existence outside us, outside our thoughts or outside our minds should be read as claiming that, from a transcendental point of view, these objects exist only as determinations in the mind of the transcendental subject. That, however, is not the same as claiming that these objects do actually exist in a mind, for the description of the transcendental subject does not show that such a being exist but merely draws the limits of possible experience. These passages should, therefore, be read as claiming that the way in which appearances figure in experience provides no insight into the way things are in themselves (abstraction made of the conditions for them to figure in experience).

Kant also claims that appearances, as representations, are real only in perception:

[A]pppearances, as mere representations, are real only in perception, which in fact is nothing but the reality of an empirical representation, i.e. appearance. To call an appearance a real thing prior to perception means either that in the continuation of experience we must encounter such a perception, or it has no meaning at all. [...] [For appearances are] mere representations, which if they are not given in us (in perception) are encountered nowhere at all (A493-4/B521-2).

If we restrict ourselves to the transcendental level, then perception can only be understood as the production of representations in the mind of the transcendental subject. If that is what Kant has in mind in this passage (and that seems to be the case given the claim that for a representation to be given in perception is for it to be given *in us*), then it is not different from the passages just discussed. At the

empirical level, however, we need not think of the perception of a spatial object (i.e., an external appearance) as the production of a mental image (i.e., an internal appearance) in the empirical subject. We can claim that, for an empirical subject, to perceive a spatial object is just to be in a particular relation with that object, namely the relation expressed by “object *O* figures in the experience of subject *S*”. If that is the case, to claim that appearances exist only to the extent that they belong to possible experience (or possible perception) is just to point to the fact that the limits of empirical reality (which is composed of appearances and to which our knowledge is limited) coincide with the limits of possible experience.

Finally, we must consider the claims Kant makes in his discussion of the fourth paralogism. This is the *locus classicus* of the phenomenalist reading because it seems that in this section Kant tries to argue against the Cartesian skeptic by conceding that we only have immediate access to the contents of our mind but holding that empirical objects are nothing but contents of our minds - an essentially Berkeleyan strategy:

I am no more necessitated to draw inferences in respect of the reality of external objects than I am in regard to the reality of the objects of my inner sense (my thoughts), for in both cases they are nothing but representations, the immediate perception (consciousness) of which is at the same time a sufficient proof of their reality (A371).

[...] external things - namely, matter in all its forms and alterations - are nothing but mere representations, i.e., representations in us, of whose reality we are immediately conscious (A371-2).

Kant’s point is that the transcendental idealist can hold that the reality of external objects need not be inferred from the existence of certain mental states because external objects are representations whose reality is proved by immediate perception. If we think in the perception of an object as the production of a mental representation, then the phenomenalist reading of this passage is inevitable. But notice that Kant claims that the reality of *any* representation is proved by immediate perception. This means that the reality of internal appearances is likewise proved by perception. If we take perception to be a matter of producing mental representations, the perception (or consciousness) of mental states would require the production of another mental state - and we would face an infinite regress. At the empirical level, to say that a person perceives or is aware of a spatial object is just to say that the object figures in the person’s experience. It is in this sense of “perception” that the immediate perception of a spatial object proves its existence. And that is how we should understand the claim that we can be immediately aware of the existence of spatial objects because they are representations - that is just to say that because

they conform to the conditions of experience they can figure in our experience.

However, if one was hoping to find a refutation of Cartesian skepticism in Kant's discussion of the fourth paralogism, one will be disappointed with this anti-phenomenalist reading. The possibility of a skeptic argument to the effect that we are never in contact with spatial objects is still open. This argument would aim at showing that we never perceive spatial objects - that is, that these objects never figure in our experience; what we have direct contact with are always mental states. But the phenomenalist reading does not do better in fending off the skeptical threat. Even though Kant claims that in order to refute the skeptic it is enough to show that external perception immediately proves the reality of the external object (KrV, A376-7) he takes no measures to refute the skeptic who questions the supposition that we do have external perceptions and not mere internal states posing as such perceptions. Even if external objects were a species of mental representations, in order to refute the skeptic, one would have to show that not all of our representations are of another kind. Kant actually claims that in order to refute empirical idealism (which is the same as Cartesian skepticism) it is enough to point to the fact that without external perceptions not even dreams and fictions are possible (KrV, A377), but that it not a corollary of the phenomenalist reading but a very strong thesis that requires an independent argument (which Kant later provided in his *Refutation of Idealism*). The anti-phenomenalist reading advocated in this paper is, therefore, perfectly compatible with Kant's argumentation in his discussion of the fourth paralogism.

6. Conclusion

Although Kant's claims in the *Prolegomena* fail to fend off the accusation of phenomenalism, I argued, in section 3, that, given the distinction between a transcendental and an empirical sense of "outside us" and "in us", Kant cannot be committed to the thesis that spatial objects are mere mental entities. In section 4 I offer an alternative interpretation of the claim that spatial objects are mere representations and in section 5 I argued that this interpretation can account for passages that seem to support the phenomenalist reading.

We are now in a position to understand Kant's insistence that his transcendental idealism is different from Berkeley's idealism and that the latter is an expression of skepticism. On the one hand, to characterize spatial objects as mere mental entities in the transcendental sense is to fall prey to the transcendental illusion by means of which we (empirical subjects) identify ourselves with the transcendental subject. On the other hand, one can characterize spatial objects as mere mental entities in the empirical sense only if one holds the skeptical thesis that we never

have genuine external perceptions and, therefore, commits oneself to a form of illusionism according to which that which we assume are spatial objects figuring in our experience are always mere internal appearances.

References

- Allais, L. (2015). *Manifest Reality - Kant's Idealism and his Realism*. New York: Oxford University Press.
- Allison, H. (1973). Kant's Critique of Berkeley. *Journal of the History of Philosophy*, 11(1), pp.43-63.
- _____. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press.
- Beiser, F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Caranti, L. (2007). *Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian skepticism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Translated by Gary Hatfield. New York: Cambridge University Press.
- Strawson, P. (1966). *The Bounds of Sense*. New York: Routledge.
- Smith, N.K. (2003 [1918]). *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Palgrave Macmillan
- Turbayne, C. (1955). Kant's Refutation of Dogmatic Idealism. *Philosophical Quarterly*, 5, pp. 225-44.
- Van Cleve, J. (1999). *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em: 12.07.2018

Aceito em: 02.03.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



O que é mais importante vem primeiro

Resenha de *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*, de Rainer Forst (São Paulo: Unesp, 2018)

Felipe Moralles e Moraes

felipe.moralles@gmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p173-181>

Rainer Forst é um dos mais proeminentes representantes contemporâneos da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Em seu dizer - oportunamente reproduzido na contracapa da edição brasileira publicada recentemente pela Unesp e cuidadosamente traduzida por Denilson Luis Werle -, a filosofia crítica começa com uma tentativa de evitar os “becos sem saída” nos quais a própria filosofia política vem se metendo. A tarefa que se coloca esse discípulo de Habermas é, como explicado no prefácio, desfazer os dualismos enganadores. À primeira vista, o livro *Justificação e crítica* consiste em uma reunião de artigos publicados anteriormente, em diferentes locais e sem sistematicidade, como os três capítulos finais que discutem a obra de Henrik Ibsen, Hannah Arendt e a literatura utópica. Há um fio condutor dos artigos reunidos, porém, que é enfrentar falsas oposições, como entre imanência e transcendência; dominação e liberdade; igualitarismo e suficientarismo; paz e justiça; iluminismo e pós-colonialismo; redistribuição e reconhecimento; a fim de defender que, por trás delas, há algo mais importante, que é o direito fundamental à justificação.

A linhagem kantiana da crítica de Forst é notável. À sua época, Kant tinha por alvo a oposição entre, por um lado, o ceticismo, com sua tese da impossibilidade do conhecimento universal e necessário sobre o mundo; e, por outro lado, o dogmatismo metafísico, com sua pretensão de decifrar o mundo a partir da razão pura. É conhecida a solução kantiana de rejeitar o tribunal tanto da natureza sensível (empirismo), quanto de um ser, bem ou valor superior ao sujeito (racionalismo dogmático), para alçar a razão como o tribunal do uso legítimo e ilegítimo de suas faculdades (racionalismo crítico). A filosofia crítica continua merecendo seu nome na medida em que denuncia as ilusões para as quais é arrastada a razão no interesse emancipatório

de conhecer o mundo e agir corretamente.

A tarefa kantiana de Forst não se limita, contudo, a desmascarar essas ciladas da razão, como também faziam, cada um a seu modo, Marx e as primeiras gerações da Escola de Frankfurt. Há um objetivo maior em comparação com esses críticos da modernidade: colocar a razão ao abrigo dos ataques céticos e dogmáticos. Por isso, uma segunda tarefa filosófica que permeia *Justificação e crítica* é a de fundamentação dos direitos humanos e da justiça. A obra complementa análises precedentes de Forst, nas quais o autor reconstrói e busca superar as aporias do debate entre liberalismo e comunitarismo, em *Contextos da justiça*, com edição brasileira pela editora Boitempo (2010 [1994]), ou apresenta uma concepção construtivista moral e política da justiça e dos direitos humanos, em *Direito à justificação*, ainda sem tradução (2012[2007]). Nesta resenha, contento-me em apresentar (1) a resolução forstiana de dois impasses internos à teoria crítica e (2) a fundamentação trazida em *Justificação e crítica* (daqui em diante JC), para depois tecer (3) alguns comentários sobre a tradução e (4) levantar quatro possíveis objeções ao modelo de teoria crítica em questão.

1. O primeiro impasse enfrentado por Forst diz respeito à ideia de crítica imanente da sociedade, que os teóricos críticos tradicionalmente contrastaram com o que seriam críticas transcendentais, platônicas ou idealizadas. O argumento do autor é que essa contraposição mostra-se ilusória, porque ninguém está totalmente inserido em um contexto ou prática social, havendo sempre possibilidade de questionar e criticar reflexivamente essa prática. Os conflitos sociais surgem, com efeito, com um “não” às formas de justificação da dominação existente. Eles estão sempre questionando e transcendendo costumes, relações econômicas e instituições. Assim, se consideramos os seres humanos como seres que participam ativamente na definição das relações e ordens sociais válidas, estamos diante de um padrão a um só tempo imanente e transcendente. A recusa às justificações vigentes pode ser traduzida como uma pretensão de que as relações sociais não sejam arbitrárias, isto é, que sejam justificadas recíproca e universalmente. Segundo Forst, a razão é, ao mesmo tempo, a mais imanente e a mais transcendente das capacidades humanas: a capacidade de se orientar por justificações. A crítica da sociedade precisa se orientar pelo critério da reciprocidade e da universalidade das justificações, em lugar da divisão artificial entre imanência e transcendência (JC, p. 17-8).¹

Outro impasse na teoria crítica que merece destaque está na discussão entre duas gramáticas internas às lutas sociais: redistribuição ou reconhecimento. Trata-se de uma disputa em vários níveis, encabeçada por Nancy Fraser e Axel Honneth. Ambas gramáticas são indeterminadas do ponto de vista de quais lutas sociais são justificáveis - argumenta Forst. Antes da pretensão por paridade de participação,

¹ Essa questão vai ser retomada na obra mais recente de Forst (2015a, p. 13-5).

no modelo de Fraser (duplipartido em redistribuição e reconhecimento), ou da pretensão por reconhecimento, no modelo de Honneth (tripartido nas esferas do amor, da igualdade jurídica e da estima social), é preciso uma gramática normativa que diferencie as pretensões justificáveis das injustificáveis, isto é, aquelas que podem, ou não, ser justificadas de modo recíproco e universal aos que participam nos respectivos contextos de justiça (JC, p. 185 e 192). É certo que, conforme o contexto, surgirão pretensões legítimas de igualdade econômica e política ou de valorização social; primeiro, porém, vem a instância da possibilidade de produzir e questionar essas pretensões. A gramática normativa é a das condições para que os sujeitos se justifiquem e demandem justificações: o direito básico à justificação. A abordagem de Forst é denominada, por isso, “o que é mais importante vem primeiro” - na feliz tradução de *das Wichtigste zuerst* ou *first-things-first* da edição inglesa (2014). Ele afirma dar uma “guinada política” diante das abordagens antecedentes, ao colocar em primeiro plano exercício e distribuição social do poder de justificação (JC, p. 196).

Daí repetir Forst nos artigos que a tarefa primeira de uma teoria crítica da justiça é visar ao estabelecimento de uma estrutura básica de justificação na qual as pessoas possuam procedimentos e condições materiais de exigir, produzir e questionar justificações - o que não se confunde, nem exclui, a perspectiva mais utópica de uma estrutura básica justificada, na qual todos os procedimentos e condições materiais foram justificados universal e reciprocamente. Isso lhe permite dar um passo atrás nas disputas entre modelos de justiça distributiva (pois o poder de justificação sobre as estruturas de produção e distribuição antecede a discussão sobre o que será distribuído - recursos, bem-estar ou *capabilities*); na tensão entre paz e direitos humanos (porque ambos estão subordinados a um princípio de justiça, que reivindica a entrada no domínio das justificações recíprocas e se contrapõe às injustiças que acompanham conflitos violentos); nas críticas feministas, negras e pós-coloniais contra machismo, etnocentrismo e iluminismo (que se apoiam na exigência de uma justificação aceitável para todos, de modo que é a própria justiça a tornar visível sua realização imperfeita).²

2. A fundamentação forstiana do direito fundamental à justificação diferencia-se da fundamentação kantiana, porque se baseia, em lugar de uma razão prática pura, em uma razão que se efetiva contextualmente na forma de justificações. Ela pode ser resumida do seguinte modo. Toda crítica pressupõe a recusa à arbitrariedade. E entende-se como arbitrária qualquer relação que não possa ser razoavelmente aceita por todos os concernidos. Acontece que interesses básicos humanos podem sempre abrigar arbitrariedades. Vínculos afetivos, sentimentos de pertença ou concepções

² Sobre esse último ponto, ver especialmente os argumentos de Forst contra as críticas feministas à ideia de pessoa de direito e às linguagens políticas universalistas (1994, p. 117-123 e 199-209).

de vida boa (como as emergentes em uma cultura machista, racista, eurocêntrica, por exemplo) podem ser razoavelmente recusados por outras pessoas. Logo, uma perspectiva crítica da sociedade não consegue fundamento racional em interesses humanos básicos. Para Forst, a razão deveria ser compreendida não como um interesse humano básico, mas pura e simplesmente como justificação discursiva. Uma relação deixa de ser arbitrária, então, se ela pode ser justificada discursivamente para todos os concernidos. Logo, a crítica da sociedade pressupõe um poder de todos de exigir, produzir e questionar justificações na sociedade: um direito universal à justificação. A justiça (entendida como negação da arbitrariedade) e os direitos humanos (entendidos como direitos de não se sujeitar ao arbítrio de outrem) têm fundamento nesse direito básico à justificação.

Com essa fundamentação, Forst sublinha que os seres humanos não são seres passivos, necessitados e sofredores, mas sim reivindicam reconhecimento como sujeitos reflexivos e autônomos. Eles não somente participam de relações sociais, normas e instituições que constantemente reivindicam validade, mas também examinam suas justificações, as rejeitam e redefinem. Daí falar de relações sociais como ordens de justificação. A justificação efetiva que legitima e constitui as relações de poder é comparada, em meio aos conflitos sociais, com a justificação devida - que tem a qualidade de ser recíproca e universal. Essa vinculação entre justificações dadas e devidas; entre ordens produzidas por justificações e obstáculos ao direito fundamental à justificação; em suma, entre descrição e normatividade dá-se por meio (i) da descoberta das relações sociais que não podem ser justificadas recíproca e universalmente, (ii) da crítica às justificações falsas ou ideológicas, no sentido de um bloqueio ao direito à justificação, e (iii) da explicação do fracasso ou ausência de estruturas efetivas de justificação (JC, p. 195-6). Nesse sentido, permanece ele no interior da “velha questão de por que a sociedade moderna não está em condições de produzir formas racionais de ordem social”, ou seja, da investigação de por que as ordens de justificação se tornam dominações arbitrárias (JC, p. 20-1).

3. Antes de adentrar nas possíveis críticas, três breves questões sobre a tradução.

Werle conserva a tradição da sociologia weberiana de traduzir *Herrschaft* como “dominação”, a qual aproxima as noções de dominação e legitimidade. Toda forma de dominação é legítima, na medida em que se entenda o conceito de legitimidade em um sentido estritamente descritivo, sem sobrepor um sentido normativo e crítico, como prioriza Forst: a qualidade de uma ordem normativa de explicar e justificar seu poder vinculativo geral aos seus subordinados (2015a, p. 189). Diferentemente da tradição weberiana, porém, Forst distingue a forma neutra (e possivelmente justa) *Herrschaft* da forma injusta *Beherrschung* (JC, p. 27). Para reproduzir no português, seria necessário algo como a distinção entre “domínio” e “dominação”,

não tão intuitiva ao leitor e que pouco contribuiria para a clareza da argumentação. Andou bem o tradutor, pois, em se manter fiel à tradição e traduzir *Herrschaft* e *Beherrschung* respectivamente como “dominação” e “dominação arbitrária”.

Uma opção que também merece comentário é a tradução da necessidade de um consentimento baseado em procedimentos de justificação institucionalizados e, ao mesmo tempo, em um sentido contrafactual, de modo recíproco e universal, com a expressão “no modo subjuntivo” (JC, p. 51 e 141). Diferente dos equiparáveis *im Konjunktiv* e *konjunktivisch* utilizados por Forst, que remetem mais diretamente, na língua alemã, à situação irreal, o subjuntivo da língua portuguesa é um modo verbal que tem vários tempos, dos quais só o pretérito representa um modo contrafactual. Acredito que, novamente se distanciando do original, mais clara seria a expressão “no modo contrafactual”, como na tradução inglesa (2014, p. 34 e 83). O consentimento é contrafactual porque a pretensão normativa mostra-se válida moralmente na medida em que não lhe podem ser opostas justificações gerais e recíprocas. A pretensão normativa não é rejeitável, o que independe de um consenso ou aceitação efetiva (2012[2007], p. 21).

Uma opção mais polêmica é a tradução da concepção de pessoa de Forst *als begründendes, rechtfertigendes Wesen*, isto é, como um ser fundamentador e justificador, em termos menos carregados: “como sujeito que fundamenta e justifica” (JC, p. 159). Essa opção oferece mais consistência à argumentação, ao custo de minimizar a pretensão antropológica de Forst, como se verá a seguir.

4. O aspecto desconcertante da obra - ou “irritante” para usar a tradução preferida nessa edição (JC, p. 135) - é sua vinculação ao individualismo metodológico: a argumentação parte de conceitos *a priori*, do “a priori da justificação” (JC, p. 192), em detrimento da análise social e histórica das relações de justificação. Essa análise até aparece no texto, mas só a título de ilustração. Tal ponto foi levantado por Rúrion Melo em sua crítica ao construtivismo moral de Forst: a praxis da justificação funda-se em pressupostos morais que independem da gênese histórica e política e que não oferecem um diagnóstico de época de como as reivindicações por justiça tornam-se reivindicações por respeito aos sujeitos de justificação (2013, p. 26-8). O aspecto metodológico não desmerece, no entanto, os objetivos traçados por Forst de afastar dualismos enganadores e de fundamentar o projeto de uma teoria crítica da justiça.

Na dimensão da ontologia social reside um problema mais grave para a teoria crítica defendida pelo autor. A teoria do direito à justificação não contém só uma tese sobre o domínio da teoria crítica da política (devemos investigar a distribuição do poder de justificação na sociedade), mas também uma tese ontológica (as esferas sociais são ordens de justificação). A questão que se coloca é se não bastaria, em lugar da tese ontológica, uma tese, por assim dizer, sociológica (há uma relação necessária entre esferas sociais e relações de justificação). Soa bastante implausível,

com efeito, que todos os fenômenos de dominação operem no interior de ordens de justificação. Ainda que tais ordens existam, estão envolvidas por poderes anônimos - como autovalorização do capital, incremento da técnica, massificação social -, que conservariam sua intensidade mesmo diante de uma estrutura básica de justificação. O que sempre causou perplexidade na modernidade foi por que tantas pessoas se identificam com a desigualdade e a dominação arbitrária e deixam de questioná-las. Seus grilhões não são de ferro, mas imaginários. Que todos tivessem garantias de exigir justificativas dos demais não significa que os poderes sistêmicos seriam amplamente questionados. Se a justificação permanecesse potencialmente aberta, esses poderes ainda não desmoronariam como tais, não ficariam vulneráveis, nem seriam desmascarados como injustificáveis, porque continuariam produzindo, de modo massivo e duradouro, bloqueios à atividade crítica. Daí a dificuldade de pensar em uma primazia ontológica da justificação.

A questão acerca da ontologia social surge sempre e novamente diante das tentativas de compreender a sociedade com base em um eixo único - como acontece comumente em relação ao sistema capitalista (cf. Dardot & Laval, 2016, p. 31 e 384-5; Jaeggi, 2015, p. 15) ou à ideia de liberdade (cf. Honneth, 2011, p. 9 e 35-40). Não é preciso supor metafisicamente, como ainda é comum entre os teóricos críticos, que todas esferas sociais e todos valores da sociedade moderna estejam fundidos em uma lógica, valor ou razão. No caso da teoria crítica de Forst, não é possível ignorar que há ordens que não se estabelecem por justificações, senão por seu bloqueio sistemático. Mais plausível parece supor uma relação necessária entre as esferas sociais e as justificações, mas sem excluir a relação concomitante com estruturas que impedem que as esferas sociais sejam planejadas, controladas ou direcionadas por razões. É o que sinaliza Forst ao mencionar os complexos de justificação ideológica, que naturalizam a dominação e se esquivam de questionamento crítico (JC, p. 170). Poderes sistêmicos parecem ser ordens que dependem necessariamente de justificações, mas que dependem delas de uma forma necessariamente preconfigurada e travada, o que impede a abolição, ou mesmo reforma dessas ordens. Por isso, a dominação sistêmica antes determina justificações do que é por elas determinada.³

Ao responder a críticas contra seu conceito de poder, Forst vai admitir a necessidade de distinguir a dominação relacional da estrutural, insistindo, então, na conexão que existe entre essas estruturas e a produção de justificações e ações dos que se beneficiam delas ou dos que poderiam modificá-las: “nós devíamos nos livrar da oposição não-dialética entre considerações de poder estruturais ou entre agentes [*inter-agential*], porque claramente precisamos de ambas” (2018, p. 303).⁴ A sociedade moderna parece estruturada tanto em ordens de justificação, quanto

³ Devo essa ideia de poder sistêmico a conversa com José Ivan Rodrigues de Sousa Filho.

⁴ Sobre isso, ver respostas a Steven Lukes, Clarissa Hayward e Albena Azmanova (2018).

em ordens sistêmicas, mesmo que entre elas subsista uma relação necessária, que se poderia chamar, mais convincentemente, liames de justificação, muito mais frágeis. Isso significa recusar a ontologia social monista de Forst e retornar a uma relação dualista, entre mundo da vida e sistema, como desenvolvido por Habermas (1995[1981]).

Essa crítica à pretensão ontológica da teoria de Forst não afeta, contudo, a abordagem defendida. A preocupação do filósofo alemão é que o direito à justificação precisa considerar o que há de racional na história e manter a distinção entre lutas sociais emancipatórias e não-emancipatórias, entre justificações boas e ideológicas, que é a pressão pela reciprocidade e universalidade adentrando todas esferas sociais, aí compreendidas as esferas de dominação sistêmica (2015c, p. 52-3). O direito à justificação não requer a tese extravagante de que todas as esferas sociais são realmente ordens de justificação. Em suas palavras:

Isso é uma razão importante para separar a análise, primeiro, sobre o exercício de poder entre agentes da análise, segundo, sobre formas estruturais de poder que expressam, constroem e permitem tais formas de poder e, terceiro, do caráter e formação de recursos inteligíveis [*noumenal*] ou condições de fundo que levam e suportam essas estruturas, especialmente as narrativas de justificação em que se apoiam (2018, p. 306).

Além da crítica ao sentido ontológico da teoria do direito à justificação, é preciso acrescentar uma crítica à sua pretensão antropológica (os seres humanos são seres justificadores), a qual está no centro do argumento da obra *Direito à Justificação* (cf. 2007, p. 13 e 38-9) e é reproduzida nos trabalhos mais recentes (cf. 2018, p. 317-8). Não que a imagem de uma sociedade plenamente transparente e baseada em conteúdos e razões não rejeitáveis razoavelmente entre indivíduos dotados de um direito igual à justificação seja vaga e idealista, que ela abstraia das relações sociais ou que tome os sujeitos como unidades atomizadas. Nada disso. Afinal, as justificações dadas são sempre aqui e agora, conforme a situação e os conflitos reais, envoltas e obscurecidas por emoções, ideologias, ameaças; e as justificações devidas são aquelas voltadas pragmaticamente ao estabelecimento de uma estrutura básica de justificação (JC, p. 143).⁵ A questão que se coloca é se a ideia normativa de um direito individual à justificação volta a ser escorada em um interesse básico humano.

Em vez de o direito fundamental à justificação ser apresentado somente como condição de possibilidade para qualquer discurso crítico, cai-se na tentação de justificar a justificação. Forst invoca a natureza humana para justificar o dever de reconhecer os outros como seres justificadores, em outras palavras, como seres que usam e necessitam de justificações (JC, p. 159). A carência por justificações e a

5 Forst insiste nesses pontos ao responder às críticas de que sua teoria seria ingênua e racionalista quanto às motivações humanas, ou excessivamente vaga e abstrata quanto à determinação dos direitos humanos, como acusam Seyla Benhabib (2015b), Simone Chambers (2015c), Simon Susen, Steven Lukes, Mark Haugaard e Matthias Kettner (2018).

capacidade de as produzir, exigir e questionar são convertidas em um direito moral, embora possam ser tão arbitrárias quanto qualquer outra carência ou capacidade. A questão é saber se a argumentação forstiana prescinde desse fundamento. De fato, não é necessário vincular o direito à justificação a uma antropologia. Em *Justificação e crítica*, Forst parte de que não uma capacidade ou carência humana, mas um princípio moral representa o critério último para julgar sobre a legitimidade das relações sociais. A tradução brasileira tem razões, pois, para minimizar o apelo ao ser justificador. Evita-se confundir o fundamento moral do direito à justificação seja com o fundamento em capacidades e carências humanas, seja com o fundamento em uma concepção de vida boa (a vida autônoma e reflexiva), do qual Forst busca se distanciar (JC, p. 90 e 105).

A maneira de conectar a dimensão moral da justificação aos demais contextos da justiça vem a reboque, ainda assim, das pretensões ontológica e antropológica, das quais se tentou resguardar até aqui a teoria crítica de Forst. O direito de recusar razões não-recíprocas e não-universais tem como objeto “toda ação ou norma que pretende ser legítima”, em uma “teoria abrangente dos direitos humanos” (JC, p. 111). Acontece que, salvo a dimensão moral, as razões para agir não são recíprocas e universais. A justificação das ações individuais é incapaz, na maioria dos casos, de generalização, pois depende de premissas éticas, econômicas, jurídicas ou políticas compartilhadas, sem as quais não há ação justificada. Nesse aspecto, Seyla Benhabib tem razão em apontar que reciprocidade e universalidade funcionam para justificar deveres perfeitos, em uma estrutura básica de justificação, não deveres imperfeitos. É incompreensível como tais critérios poderiam guiar agentes individuais na justificação discursiva de suas ações éticas, políticas, jurídicas e econômicas (2015, p. 5-7). Respondendo, Forst exemplifica que a reciprocidade exclui o apelo a verdades religiosas ou à vontade da maioria para proibir a construção de minaretes ou o uso de vestes religiosas pelas mulheres (2015b, p. 50), o que está correto; todavia, a reciprocidade nada esclarece se o patrimônio urbanístico deve ter preferência à construção de templos, se certas vestes devem ter primazia à igualdade de gênero, quer dizer, acerca de conflitos entre valores e razões diferentes e irreconciliáveis. As dificuldades emergem na medida em que o direito à justificação seja alçado a uma teoria moral abrangente, capaz de regular todas as ações que tocam outras pessoas, em vez de uma teoria política, no sentido rawlsiano do termo (2005[1993], I, §2).

Nenhuma dessas críticas obscurece o que se pode reconhecer como avanços importantes na teoria crítica contemporânea, em razão do esforço de Forst de “limpar o terreno” dos “entulhos conceituais” acumulados nas controvérsias sobre esse modo de fazer filosofia. Trata-se de uma obra incontornável para todos que se engajam na tarefa de fazer um diagnóstico das sociedades contemporâneas do ponto de vista emancipatório, isso quer dizer, da justiça.

Referências

- Benhabib, S. (2015). The uses and abuses of Kantian rigorism. On Rainer Forst's moral and political philosophy. *Political Theory*, 43 (6), pp. 1-16.
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal* [2009]. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo, SP: Boitempo.
- Forst, R. (1994). *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2010). *Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo* [1994]. Tradução de Denilson Luis Werle. São Paulo, SP: Boitempo.
- _____. (2012). *The right to justification: Elements of a constructivist theory of justice*. Translated by Jeffrey Flynn [2007]. New York: Columbia University Press.
- _____. (2011). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- _____. (2014). *Justification and critique: Towards a critical theory of politics*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.
- _____. (2015a). *Normativität und Macht: zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- _____. (2015b). The right to justification: Moral and political, transcendental and historical: reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch. *Political Theory*, 43(6), pp. 46-61.
- _____. (2015c). A critical theory of politics: Grounds, method and aims. Reply to Simone Chambers, Stephen White and Lea Ypi. *Philosophy and Social Criticism*, 41(3), pp. 225-34.
- _____. (2018). Noumenal power revisited: Reply to critics. *Journal of Political Power*, 11(3), pp. 294-321.
- Habermas, J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns: zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* [1981]. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2015). O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo [2013]. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 20(2), pp.13-36.
- Melo, R. (2013). Crítica e justificação em Rainer Forst. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 22, pp. 11-30.
- Rawls, J. (2005). *Political liberalism* [1993]. Expanded edition. New York: Columbia University Press.

Recebido em: 27.04.2019

Aceito em: 22.06.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-
-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



TRADUÇÃO

Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética¹

Michael Theunissen

I.

1. No seu desdobramento sistemático, a filosofia hegeliana pretende recobrir o único pressuposto do qual ela parte: o de que a razão tem em si [an sich] a força para sua realização [Realisierung] ou, melhor ainda, o de que ela é tal força. Realizar-se significa: abarcar a [übergreifen auf] realidade. A razão é o poder do abarcar. Por isso Hegel a pensa como conceito. Ao “conceito empoderado” (Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, II 410 - doravante: L), ao conceito *enquanto tal* [schlechthin], defronta-se na realidade [Realität] “seu outro”. No processo da lógica, porém, o conceito já se realiza idealmente [ideell] quando se dispersa [auseinanderlegt] nos “conceitos determinados”; e também esses, determinações de pensamento singulares, possuem cada um o “seu Outro”. Assim que seu desenvolvimento - já tendencialmente, com o aprofundamento da Lógica do Ser na Lógica da Essência, e, em seguida, explicitamente no começo da declarada Lógica do Conceito - atinge o patamar que permite a formação [Bildung] do próprio conceito em direção à determinidade da ideia, sua relação [Beziehung]² recíproca assume também a forma do abarcar: a impotência do passar [Übergehen] de algo em algo diferente, característica da lógica do ser, metamorfoseia-se no poder através do qual o um pode enfim reter o outro propriamente como *seu* outro. Todas as relações nas quais o um se apropria do outro como seu outro, mesmo quando o abarcar genuinamente conceitual ainda não

1 Tradução de Theunissen, M. (1975). „Krise der Macht“. In: *Hegel-Jahrbuch*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, p. 318-329, por Bruno Höfig (Universidade de Londres) e Leonardo André Paes Müller (Universidade de São Paulo). Agradecemos a presteza e, acima de tudo, a gentileza de Viola e Oliver Theunissen, herdeiros da obra de Michael Theunissen, que autorizaram a publicação desta tradução. Agradecemos ao professor Georg Löhmann, que mediou o contato com os herdeiros de Theunissen, e ao professor Marcos Lutz Müller, que forneceu o contato do professor Löhmann. Agradecemos aos professores Andreas Arndt e Tilo Wesche o auxílio na busca pela autorização. Por fim, agradecemos as correções e valiosas sugestões ao professor Jorge Grespan e a um parecerista anônimo da revista. Os erros que ainda persistem são de nossa inteira responsabilidade. (Nota dos tradutores - doravante, N.T.)

2 *Relação* traduz três termos em alemão: *Verhältnis*, *Beziehung* e *Relation*. Para não sobrecarregar o texto, indicaremos, entre colchetes, apenas as ocorrências de *Beziehung* e de *Relation*, ambas em menor número. Na ausência de indicação, *relação* traduz *Verhältnis*. (N.T.)

está plenamente formado, são relações de poder. Sua estrutura interna de poder, designamo-la dialética [dialektisch] no sentido objetivo. A dialética [Dialektik] no sentido subjetivo - o modo de pensar dialético - possui seu objeto específico no poder do abarcar, e, de fato, não apenas na medida em que ela é [uma] lógica, mas sim como teoria da efetividade [Wirklichkeit] em geral. Pois a unidade de conceito e realidade, que é como o pensamento dialético define a efetividade, repousa ela mesma no fato de que o conceito, como afirma Hegel várias vezes, “abarca a realidade” [über die Realität übergreift].

2. Mas o pensamento dialético não seria o que é caso não refletisse limites. Em seus limites ele colide no pensamento da contradição. Contradição [que], entendida dialeticamente, indica a crise do poder. Correspondentemente, com sua resolução, anuncia-se o que está além da dialética: o mútuo reconhecimento dialógico.³

3. Nas determinações de reflexão, entre as quais a *Lógica* inclui [einreih] a contradição, o poder já é manifesto: cada uma delas é “o determinado [das Bestimmte] que (...) subjugou seu passar ou influiu sua reflexão em outro em reflexão em si” (L II 22). Uma determinação de reflexão decerto se relaciona com o poder também numa forma refletida. Segundo Hegel, oposição e contradição resultam de constelações nas quais a identidade e a diferença se dirigem uma à outra. A identidade absoluta e a diferença absoluta são porém as determinações da própria estrutura de poder, que o absoluto - que finalmente emergirá como conceito - ocupa. Se o conceito propriamente dito abarca seu outro, então ele é ele mesmo e também não é ele mesmo, simultaneamente idêntico a si e diferente de si. Uma estrutura semelhante, embora num nível mais baixo, deixa-se perceber na essência, em cuja figura [Gestalt] o conceito aqui se antecipa [auftritt]: a essência é reflexão, e a reflexão [é] um relacionar-se [Beziehen] consigo mesmo que, enquanto [um] diferenciar-se de si, conserva a igualdade consigo. Que a identidade seja originariamente “o mesmo que a essência” (L II 26), esclarece plenamente o seguinte: ela também é idêntica à diferença absoluta, [à diferença] originária, e isso precisamente porque em ambas se determina o mesmo, a essência. No princípio, não se apresentam nem a identidade para si nem a não-identidade para si, mas o Absoluto como identidade da identidade e da não-identidade. A constituição assim refletida do seu poder possui em si a peculiaridade de que ela, por sua vez, reflete infinitamente: uma vez que

³ As teses hegelianas [bei Hegel] relacionadas à contradição, que “prescrevem” à cadeia de raciocínio singularmente complexa da *Lógica* certas estações, deixar-se-iam fundamentar suficientemente apenas a partir de uma interpretação nuançadora que siga o curso do texto do segundo capítulo da *Lógica da Essência*. Espero brevemente ser capaz de produzir [vorlegen] uma tal interpretação no contexto de uma exposição detalhada da teoria dialética da contradição. (Nota do autor - doravante, N.A.)

não se pode pensar a identidade sem a diferença, como tampouco a diferença sem a identidade, a essência compartilha com suas determinações a unidade de identidade e diferença, que ela mesma é, e de tal maneira que as determinações de essência reproduzem, em sua relação umas com as outras, sua unidade - que cada uma já é em si.

4. No absoluto já se esconde uma primeira contradição: a contradição “em si” (L II 49). Ela é imediatamente dada com a identidade da identidade e da não-identidade. Mas o porquê de ela ser meramente “em si” e não “posta” elucida-se apenas a partir de sua relação [Bezug] com o poder. O abarcar retorna à identidade como sua determinação de reflexão fundante: para o pensamento dialético, somente a identidade que abarca a diferença vale como verdadeira. A contradição nela contida subsiste apenas em si porque ela, através do poder do abarcar, subjuguou o outro que se lhe contrapõe. No submeter do outro ela também submete a contradição. A dominação da identidade sobre a não-identidade impede a eclosão da contradição no sentido do despedaçamento interno ou da divisão do um e do mesmo em si e em seu contrário. Ela impede assim que o poder conferido ao efetivo pelo absoluto se inverta na total impotência, redundando na perda da existência. “Algo é vivo”, diz Hegel, “somente enquanto contém em si a contradição, e de fato [algo] é esta força de comportar e sustentar em si a contradição. Quando todavia um existente não é capaz de abarcar (...) em sua determinação positiva simultaneamente sua determinação negativa, então ele não é a unidade viva mesma, não é fundamento, mas é levado pela contradição ao fundo” (L II 59).

5. Na sua identidade, identidade e não-identidade constituem o mesmo “todo” (L II 33), o puro e simplesmente todo, [e] como tal, o absoluto é a verdade. A identidade abarcadora, que em sua função de totalidade, provê o solo a todas as determinações de reflexão e justamente por isso é “muito mais a falta de determinação [Bestimmungslosigkeit]” (L II 23), torna-se determinada, [uma] determinação da diferença que diferencia, enquanto ela mesma se rebaixa a momento e a esse contrapõe seu outro como momento correlativo (L II 28). O poder do abarcar - esse é o domínio do todo sobre o outro, que ele contém em si como seu próprio momento.

6. Identidade e diferença são, enquanto o todo [Ganze], ambas, unidade de identidade e diferença. Esse mesmo todo, precisamente a unidade de identidade e diferença, é posto portanto em “determinidade” opositiva, ora como identidade, ora como diferença. Segundo uma mudança de perspectiva que terá de ser ratificada logo adiante, Hegel chamará uma de positivo, a outra de negativo.⁴ A vagueza de

⁴ A exposição simplificadora, que omite a entredeterminação [Zwischenbestimmung] da diversidade,

tais determinações serve inteiramente ao seu propósito, na medida em que indica que, em virtude da igualdade de conteúdo, a determinidade bilateral implica uma infinita determinabilidade. Como figuras refletidas do ser e do nada, negativo e positivo pertencem ambos, por um lado, ao ser desmascarado como aparência e, por outro, à essência, de tal maneira que eles apontam para a *relação* de essência e ser, enquanto o positivo indica o ser e o negativo a essência, mas também, inversamente, aquele indicando a essência e esse o ser. Ambos são determinações do ser-aí [Dasein] tecida a partir do ser e do nada; o positivo preserva a imediatidade, e o negativo, a nada da aparência. No início da lógica da essência, Hegel demonstrara como as duas disposições da aparência compõem o absoluto ser em si e a absoluta negatividade da essência mesma (L II 11). Agora, como se sabe, ele opera não apenas com um conceito positivo de positivo e um negativo de negativo, mas também com um conceito negativo de positivo e um positivo de negativo. Se nos detivermos diante do significado negativo do positivo, então devemos dizer: na medida em que Hegel verte o ser em si absoluto para o conceito de positivo, ele o caracteriza por aquele trajeto em direção à essência, do qual o ser emerge como a positividade do subsistente [Bestehenden]; ao que corresponde, por outro lado, o fato de que a mais íntima essência da essência repousa em sua negatividade absoluta. Não obstante, no “falar” (L II 32) a língua⁵, na qual as determinações de reflexão, como todas as determinações do pensamento, estão “assentadas”, pressuponho sempre o positivo como o um, para a ele contrapor o negativo como o outro. Porém, quando não é indiferente o que ponho como o um e o que ponho como o outro, pois o positivo é o “em si mesmo positivo” e o negativo, o “em si mesmo negativo” (L II 45), ao fim e ao cabo cruza meu caminho o pura e simplesmente um, que, por não passar no outro como o algo [passa], pode ser e permanecer o que é, pois é também o que não é: precisamente o outro, ao passo que esse, o negativo, revela-se como o outro enquanto tal, o qual sequer é o que é; pelo contrário, somente na relação [Beziehung] com o um como seu outro possui ele seu ser. O poder do abarcar é posto ali, portanto, *enquanto* poder, como o poder do absoluto, e aqui, pelo contrário, como impotência, como o ser precário do finito, que, segundo a conclusão do capítulo da contradição, é na verdade o “*não-ser*”.

7. Chega-se assim à crise do poder, logo que um e outro, apesar de serem um, cindem-se em duas totalidades. Visto que o poder é poder da razão, sua crise só pode ter sido causada por seu adversário: o entendimento. Certo, a lógica da essência contém “as categorias da metafísica e da ciência em geral”; mas as contém

consequentemente também deve se abster de [mostrar] que - e de que modo - a unidade de identidade e diferença se desenvolveu para uma tal [unidade advinda de] igualdade e desigualdade. (N.A.)

5 Ou seja, no uso corrente da língua. (N.T.)

“como resultados do entendimento reflexivo” (Encyclopädie § 114). A aqui referida confusão da verdade com uma aparência que, em comparação com o início da lógica da essência, tornou-se potencializada e [ganhou um caráter] pejorativo, resulta do fato de que o entendimento, enquanto uma faculdade singular, é ao mesmo tempo um órgão da razão. Enquanto entendimento, ele separa identidade e diferença, ou seja, unilateralmente dissolve a unidade que determina a relação delas em prol da diferença; noutras palavras: ele hipostasia a identidade como positivo que subsiste autonomamente e, igualmente, a diferença como negativo sendo para si. Todavia, conquanto não apenas “assuma” os lados distinguidos dessa maneira abstrata “como *autônomos*”, mas, conduzido pela razão, “ponha *também* sua relatividade” (ibidem), a unidade permanece-lhe obscura. Tal unidade, revela-a o progresso racional no desenvolvimento dos conceitos de entendimento, quando põe a descoberto a identidade da identidade e da não-identidade, que se escondia nas determinações de reflexão, mas fora ocultada pelo entendimento - e através dessa explicação chega, via superação [aufhebt], a uma determinação mais alta.

8. Da cisão - típica do entendimento [verstandesmaessig] - do mesmo todo em duas totalidades se origina a contradição específica da oposição. Ela consiste em que “os lados que se tornaram autônomos” (L II 42) tanto se contêm quanto se excluem mutuamente. Eles contêm um ao outro como momentos e excluem-se como totalidades. Se cada um deve ser o *todo*, então eles devem conter o seu respectivo outro como momento; mas, se *cada um* é de fato o *todo*, então simultaneamente exclui o outro, a saber, o outro como *todo*, que ele mesmo é. A reciprocidade da implicação dos momentos requer obrigatoriamente a igualmente recíproca exclusão das totalidades, que somente em virtude dessa implicação são o que são. Logo, através da sua divisão, surge do poder do abarcar uma *luta* pelo poder: a contradição na figura antagonista do *conflito*. Se nos fosse permitido formular, com Habermas, a lógica da contradição como lógica das reivindicações de reconhecimento [Geltungsansprüchen], a contradição específica da oposição se reduziria a que a reivindicação de um dos lados de ser o *todo* provoca a objeção do outro, o qual exige o mesmo *todo* para si. Como tal disputa, a “contraposição” se apresenta não apenas sob o ponto de vista do conter, mas também sob o do excluir. Se o conter é um *submeter*, o excluir é um negar: na medida em que o um exclui o outro, ele o define como “não-ser”. O conceito do não-ser, que, de início, apenas tornara o outro cognoscível como aquilo que o um não é, ou seja, indicara o não-ser-o-um do outro, devém agora sinônimo de um não-ser que se compreende como inexistência - que, como não-ser do outro, também é, em função da reciprocidade do processo de negação, não-ser do um: “o seu outro, que cada [um] contém, é então também o não-ser daquele no qual [o outro] deve ser contido apenas como momento” (L II 42). Embora o um, para que ele

mesmo possa ser, pressupõe o ser do outro, isso significa seu próprio não-ser, já que ele ao mesmo tempo só é sob a condição do não-ser de seu outro.

9. A contradição da oposição, por um lado, não é mais meramente contradição *em si*, mas precisamente sua negação. A contradição em si se nega - ou seja, esvai-se enquanto contradição - quando se duplica, na medida em que o poder d[aquil]o que abarca se defronta com o poder contrário, exercido por aquilo que é abarcado, que, por seu turno, também abarca [aquilo que o abarca]. Por outro lado, a contradição reinante na oposição ainda não está propriamente *posta* enquanto tal. O conceito hegeliano da contradição *posta* se orienta pelo *principium contradictionis* aristotélico. Segundo sua concepção, uma contradição só pode valer enquanto *posta*, a rigor, quando a ela o mesmo efetivamente se aplica e também não se aplica - e, na verdade, não apenas simultaneamente, mas também *na mesma "consideração"*. A demanda por negatividade, emitida no princípio [Satz] da exclusão da contradição [do reino do conhecimento] como algo que não pode ser satisfeito, é de fato satisfeita pela contradição da oposição - apesar de toda a discussão sobre a interpretação kantianizante de Hegel do "não A" em "Não-A". O fato de que o um contém o outro e no entanto o exclui pode ser expresso negativamente: ambos se contêm e, ao mesmo tempo, não se contêm. Mas, na medida em que o excluir, como foi dito, se relaciona [bezieht] ao outro como o *todo*, e o conter, pelo contrário, se relaciona ao outro como *momento*, o um e o outro do um e [o outro] do outro *não* devem ser mencionados *no mesmo sentido* [Hinsicht].

10. A [contradição] da oposição se move entre a contradição que existe meramente em si e a [aquela que foi] *posta*, como uma contradição já em si *posta*. A diferença na unidade, apreendida nos moldes do entendimento, consiste, quando perscrutada pela razão, em que cada lado - quando, ao contrário, é efetivamente um com o outro -, nada contém além do outro, [e portanto,] segundo o seu conteúdo integral, é equivalente ao outro. A contradição devém *posta* através da reflexão, que descobre que o conter é mais do que implicação, a saber, equalização total. Pois nesse ponto o um contém o outro no mesmo sentido em que também o exclui: como o *todo*. Com a totalização do conter, todavia, o excluir ganha um novo aspecto. Se o um não contém senão o outro, então ele põe o outro ao se pôr, do que decorre que [ao se pôr,] ele exclui a si mesmo. Com a passagem da oposição contraditória à contradição enquanto tal, a exclusão recíproca se evidencia como auto-exclusão. Eo ipso o contradizer-se, que era o contradizer mútuo dos lados contrapostos, torna-se igualmente um contradizer a si mesmo de cada lado para si. Uma autocontradição é uma contradição *posta* no exato sentido indicado por seu nome: o que contradiz a si mesmo é o pôr-se que se faz pôr do outro.

11. A crise chega assim ao apogeu. Com a totalização do conter, o poder abarcador originário sucumbe a si mesmo; e, com a reflexão do excluir, tanto o um quanto o outro voltam-se, em sua pulsão de negação, contra si mesmos. “*Eles se dirigem ao fundo [zugrund]*” (L II 51); ou seja: na medida em que destroem *um ao outro*, destroem-se a si *mesmos*. Pertence à radicalidade da crise que, tão logo se estabelece, tal constelação arrasta os lados participantes com o automatismo de uma fatalidade. O fato de que o um, ao pôr-se, põe o outro: “o traduzir-se de si em seu contrário”, enquanto “infatigável desaparecer dos contrapostos em si mesmos” (ibidem) é, nesta infatigabilidade, também o *infinito*, “eterno” retorno do mesmo. A inversão [Umschlag] do pôr-se em posição do seu oposto *acontece* tanto para o um quanto para o outro; ambos se descobrem como seu contrário sem nada terem feito para isso.

12. Por conseguinte, a contradição só se pode resolver caso o um se ponha em liberdade *como* o outro. Para isso, porém, ele precisa se libertar da *estrutura* que conjurou o estado de crise [Krisenzustand]. Se o pôr-se não deve novamente se inverter em posição do outro, então o pôr-se *como* o outro não pode de modo algum significar que o um, enquanto o todo, ponha o outro como seu próprio momento. Pelo contrário: o pôr agora requerido deve precisamente negar o pôr do momento através do todo. O um põe-se como o outro, que ele pusera como seu momento, quando ele o retira a partir de si. Ao dispensar o outro de seu ser-posto como momento, liberta-se ele próprio da relação de dominação que impusera ao momento a junção a ele como todo. Na medida, porém, em que ele consegue sua própria liberdade, ele também garante ao outro seu próprio ser-para-si: seu domínio sobre o outro, [outrora] deslumbrado pela aparência [Schein], [agora] cede lugar ao reconhecimento de sua verdadeira autonomia, uma autonomia que, embora exclusivamente impossível [ausschließlich-ausgeschlossen],⁶ não se lhe defronta - ao um - como estranha; pois [agora] ele põe-se *a si* mesmo como o outro ou no outro.

⁶ Optou-se por uma tradução literal do jogo de palavras empregado por Theunissen nessa passagem. A tradução literal, parece-nos, exprime de maneira adequada o pensamento aqui elaborado, qual seja, o de que a verdadeira autonomia só se pode sustentar pela autonomia do outro. Noutras palavras, uma autonomia que se queira exclusiva é necessariamente ilusória: a autonomia que busca se sustentar pela supressão da autonomia do outro é mera aparência (N.T.).

II.

1. Segundo os *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (GR), para que se possa compreender o capital “em sua *determinidade formal [Formbestimmtheit] específica*”, deve-se apreendê-lo como uma relação de produção “refletida em si”. O capital deve ser tomado como a “*relação de capital*” cujos membros - ele próprio e o trabalho assalariado -, do mesmo modo que as determinações de reflexão, “relacionam-se [beziehn] um com o outro e diferenciam-se um do outro” (GR 216/17). Mas a forma específica do capital é, em essência, historicamente determinada. De acordo com a tese de Marx, a lógica das determinações de reflexão - que, aparentemente, não é de modo algum aplicável à história factual - abre precisamente o acesso a uma compreensão [Verständnis] concreta e histórica do capital. Ora, relações de produção são sempre relações de dominação [Herrschaftverhältnisse]. Porém, o capital se diferencia das “relações imediatas de dominação e servidão” de formações sociais anteriores pela mediatidade de sua dominação. Porque sua dominação é mediada - e de fato, mediada precisamente no sentido das relações refletidas em si -, o reconhecimento de sua singularidade histórica depende da aplicação das determinações de reflexão.

2. Somente no trajeto dos *Manuscritos Parisienses* (1944) para os *Grundrisse* (1857/58) Marx obteve uma consciência suficientemente clara das dificuldades de sua tentativa de adaptar a lógica das determinações de reflexão à relação historicamente dada de capital e trabalho. Sua ingenuidade inicial repousa na crença de que o desenvolvimento lógico das determinações de reflexão se deixaria projetar *sem mais* na história factual, ou seja, deixar-se-ia transportar [uebertragen] *num* movimento em que tanto ele mesmo quanto sua contrapartida real poderiam se integrar *inalterados e não reduzidos*. De acordo com a conclusão do segundo manuscrito de 1844, capital e trabalho têm que percorrer um trajeto que se inicia com uma “*unidade*” - de início imediata, e então mediada - e que, através da a “*oposição de ambos*”, a qual se aprofunda numa “*oposição de cada um contra si mesmo*”, conduz a uma “*colisão dos reciprocamente opostos*”⁷. Marx apreende a unidade como unidade da identidade e da diferença; a imediata - evidentemente nos moldes da lógica do ser - como unidade ainda não desfeita, e a mediada - nos moldes da lógica da essência - como uma unidade dentro de si diferenciada. Seu conceito de oposição chama de luta pelo poder da exclusão recíproca, a qual também define a oposição contraditória de Hegel, pelo nome: capitalista e trabalhador excluem-se “mutuamente”, no sentido de que cada um sabe o outro como seu próprio “não ser-aí [Nichtdasein]”, e por isso

⁷ Sigo aqui a interpretação de H.-J. Lieber e P. Furth (Karl Marx, *Frühe Schriften I*, Darmstadt 1971, S. 584). (N.A.)

procura “arrancar do outro o seu ser-aí”. Analogamente, Marx descreve a “oposição de cada um contra si mesmo” de acordo com o modelo hegeliano da contradição pura e simples [schlechthin], na qual os membros da relação [Beziehungsglieder] invertem-se um no outro e portanto excluem a si mesmos. O movimento lógico deve portanto ser *igualmente um movimento histórico*. Marx não apenas espera uma “resolução” da contradição unicamente por uma “colisão”, à qual se deve chegar através da tarefa histórica da revolução proletária; mas também pensa o início do movimento historicamente: a unidade imediata aponta evidentemente para a época pré-capitalista, na qual ainda não havia qualquer separação entre os proprietários privados dos meios de produção e os despossuídos vendedores de sua força de trabalho, enquanto a unidade mediada alude à harmonia do capitalismo inicial - que, segundo Adam Smith, conservava-se na própria separação: capital e trabalho [estão] “de fato separados e estranhados [entfremdet], mas se elevam e promovem reciprocamente enquanto condições *positivas*”.

3. Os *Grundrisse* e o *Capital* distinguem-se dos *Manuscritos Parisienses* primeiramente de maneira negativa, através de uma renúncia do paralelo entre o longo trajeto da lógica da identidade à contradição e o correspondentemente extenso curso do feudalismo até a autossuperação [Selbstaufhebung] do capitalismo; em ambas as obras, Marx se contenta com uma verificação [Nachweis] da contraditoriedade do capital plenamente desenvolvido. Tal aplicação restrita das determinações de reflexão decorre de uma redução da perspectiva histórico-teórica. A crítica qualificada da Economia Política não pretende expor o fenômeno histórico do capitalismo, mas sim, antes de tudo [zunaechst einmal], o conceito geral do capital. Assim, a história, na medida em que serve para mais do que a mera documentação das lutas sociais, só pode ser tematizada sob pontos de vista que repousam nesse conceito. Sob o foco da teoria, ela se apresenta exclusivamente como o terreno no qual o conceito geral de capital se realiza [sich realisiert]. Todavia, ela é a realização do conceito de capital em uma pluralidade de sentidos: 1. como surgimento das únicas condições históricas reais sob as quais o capital pode vir ao mundo de acordo com seu conceito; 2. como o movimento que se estende da circulação sobre a produção até a reprodução, no qual, antes de tudo, desdobra-se [entfaltet] a estrutura conceitual completa do capital; 3. como o desenvolvimento histórico ulterior - entendido de maneira restrita - do capital plenamente desdobrado, na medida em que tal desenvolvimento é regido por leis tendenciais de desenvolvimento que podem ser derivadas de seu conceito. Sua gênese histórica real certamente não pode ser derivada de seu próprio conceito. O “processo de separação do trabalhador de suas condições de trabalho”, como “processo que cria a relação de capital” (MEW 23, 742), é também o local de nascimento das classes, em que os próprios “capital” e “trabalho” se separam.

Esclarece-se assim como Marx insere o caráter classista da sociedade burguesa em sua teoria hegelianizadora das relações de produção refletidas em si: por um lado, ele lhe atribuirá um lugar central na lógica das determinações de reflexão; por outro, ele se abstém de qualquer tentativa de derivar tais relações da referida teoria. Essa aparente falta, acompanhada de uma indeterminidade dos conceitos “capital” e “trabalho” determinável apenas lógico-estruturalmente, deve-se efetivamente à consciência apropriada dos limites de toda remissão [Rueckfuehrbarkeit] da história factual à estrutura lógica.

4. Já de início chama a atenção o fato de que a crítica da economia, na sua aplicação da lógica das determinações reflexivas, não apenas a restringe, mas também a expande - ainda que num outro sentido [Hinsicht] -, através do uso de categorias “tardias” como “fundamento” e “forma”, “substância” e “conteúdo”. De fato, com o avanço da lógica da essência, toda a lógica do conceito já se faz presente na análise da contraditoriedade da relação de capital. Evidencia-se assim manifestamente que Marx presume [encontrar] a dialética reflexiva dessa relação no material de uma história que, enquanto realização do conceito de capital, imita o abarcar [Übergreifen] do conceito puro e simples [schlechthin] sobre “seu outro”. Consequentemente, a relação capital-trabalho tem também em si mesma a estrutura da relação [Beziehung] do conceito com sua realidade, de modo que a relação [Beziehung] entre conceito e realidade materialisticamente se inverte, e a realidade revela [enthüllt] a verdade sobre o conceito. A verdade sobre o capital, que progressivamente se reconstrói, manifesta-se apenas com sua reprodução; pois, como já foi dito, somente aqui é concluída a constituição de seu conceito. Por causa de sua afinidade com o conceito, a reprodução do capital está ligada à produção e à circulação de mercadorias (no sentido determinado do “intercâmbio de capital e trabalho”) do mesmo modo como, em Hegel, o conceito que é aí para si [está ligado] à essência e ao ser. Hegel observa oportunamente (L I 44) que a essência ainda se relaciona com [Relation zum] o ser “como o que lhe é também exterior”, enquanto o conceito, em sua autorreferência, revoga tal relação [Relation]. De modo análogo, segundo Marx, somente a reprodução dissipa a aparência de que a produção, vista isoladamente, ainda está acometida: a de que a circulação lhe seria exterior, uma esfera pré-existente [vorgegebene]; apenas como reprodução a produção se torna aquilo que ela já é em si: “o que abarca [das Uebergreifende]” (GR 20). Na medida em que a produção é o que abarca, a contradição com a qual a verdade sobre o capital vem à luz deve com efeito corresponder rigorosamente à da lógica da essência: se Hegel atribui a contradição que é meramente em si à esfera do ser e estende a [contradição] posta por toda a esfera da essência (Enc. § 114), Marx considera a unidade imediata de valor de troca e valor de uso na mercadoria circulante como a

contradição “embrulhada” [eingehuellte] que se manifesta apenas quando valor de troca e valor de uso, como capital e trabalho, defrontam-se um com o outro numa relação mediada, refletida (GR 117 ff.). Porém, o poder do abarcar, evocado pela contradição, leva Marx inevitavelmente ao conceito do conceito: a “subordinação do trabalho pelo capital”, ele a pensa nos termos da lógica do conceito, i.e., como “subsunção”.

5. Na diferença e identidade entre subsunção “formal” e “real”, Marx mostra como o domínio do capital, que ele já exerce enquanto conceito abarcante, ao mesmo tempo é e vem a ser realidade histórica. A subsunção formal - que já ocorre na compra e venda da mercadoria força de trabalho - aparece, enquanto condição de possibilidade da produção de mais-valor em geral, com o conceito do capital; realmente [reell], porém, o capital pôde subordinar o trabalho apenas quando conseguiu penetrar o próprio modo de produção, ou seja, através da transformação dos instrumentos de trabalho em maquinaria; portanto, em última instância, através da aplicação da ciência ao processo de produção, com o intuito de encontrar os meios adequados à produção do mais-valor relativo (MEW 23, 532/33). Ao superar [aufheben] a diferença na unidade da subsunção, Marx ao mesmo tempo medeia conceito e história. Por um lado, a história meramente executa o veredito que o conceito geral do capital já no princípio enunciara; a subsunção real é “real” em relação [in bezug] ao terceiro [termo do silogismo]: trata-se da verdadeira realização histórica do conceito. Por outro lado, a subsunção formal é também, enquanto tal, um acontecimento. Trata-se, com efeito, de um acontecimento que oferece uma dupla perspectiva. A constituição, para si formal ou ideal, através da qual o capital põe o trabalho na determinidade formal do trabalho assalariado, acontece de fato na realidade histórica, como sujeição real. Considerado sob o aspecto formal, o trabalho, enquanto trabalho *assalariado posto* pelo capital, deve ser essencialmente *pressuposto* como *trabalho*; sob o aspecto real, ele aparece como historicamente *dado*. O “processo dialético de gênese”, no qual Marx resolve [auflöst] a constituição do conceito de capital, é portanto “apenas a expressão ideal do movimento efetivo no qual o capital devém” (GR 217).

6. A distinção entre as subsunções formal e real obriga Marx a uma alteração essencial da estrutura subjacente às determinações de reflexão. Ele adota a estrutura hegeliana, uma vez que concebe a dominação do capital sobre o trabalho como a de um todo que opõe ao momento a que ele mesmo se reduz [herabsetzt] “seu outro”, enquanto seu próprio momento. Mas primeiro ele completa a estrutura de poder que repousa no modelo da totalidade; e então assume que ela evoluiria historicamente, com o progressivo desenvolvimento do capital, até sua completude. Como momento

do capital, o trabalho assume a forma do “capital variável”; com ele se defronta o “constante” (cf. MEW 23, 224), momento ao qual o próprio capital se reduz. A conexão dos dois momentos, contudo, é condicionada pelo funcionamento do capital enquanto todo abarcador. Enquanto o capital, representado no processo de produção pelo [seu] momento constante, é determinado de maneira puramente objetiva (enquanto suprimento de meios de produção e matérias-primas), à sua função de totalidade corresponde, além de seu significado superficial [vordergruendig], objetivo, também um recôndito [hintergruendig], subjetivo: o todo se põe não apenas como soma dos valores, mas é também pressuposto, do modo descrito, como a classe dos capitalistas. Sua dominação é exercida factualmente [faktisch] por aqueles que, enquanto proprietários privados dos meios de produção, detêm o poder de controle sobre o processo de produção como um todo [gesamten Produktionsprozess]. Tal dominação já fora instituída pelo ato da subsunção formal, que coincide com a constituição originária [Urkonstitution] do capital. Porém, por meio das “transformações [Veraenderungen] (...) sofridas pela relação entre capitalista e trabalhador assalariado no transcurso do processo de produção”, o trabalho degradado a momento do capital cai além disso mais e mais sob o domínio daquele momento em que o capital mesmo se constitui [sich selbst macht]: “Não é mais o trabalhador quem emprega os meios de produção, mas os meios de produção que empregam o trabalhador” (MEW 23, 328/29; C, I, 244). Mas eles são tais “meios de exploração e dominação” (MEW 23, 794) nas mãos do capitalista, que por sua vez os emprega. Como dominação de um mero momento, a [dominação] da maquinaria baseia-se na total e originária “dominação do capitalista sobre o trabalhador” (MEW 23, 765); pois a maquinaria possui uma qualidade especificamente capitalista somente na medida em que nela se materializa a pressão que sobre ela exerce a propriedade privada.

7. Em Hegel, chega-se à crise do poder porque o mesmo todo se cinde em duas totalidades. Para Marx, é impossível fundamentar a contradição dessa maneira; pois, em seu modelo, somente o capital é posto como totalidade. Segundo sua formulação, tal alteração corresponde também à história factual: o capital *já* se pôs como totalidade; o trabalho, *ainda* não, pois ainda não se constitui como sujeito de classe [Klassensubjekt]. Com isso, também a contradição ainda não está posta (no sentido forte de Hegel); ela somente é posta de fato através da “colisão” que a resolve [aufloest], ou melhor, que resolve a constelação que a causa - noutras palavras: pela tomada do poder pela classe trabalhadora. Todavia, é “necessário” que ela seja posta, na medida em que - e apenas na medida em que -, embora não seja uma consequência inevitável, a autoposição do trabalho como totalidade seja sim uma consequência lógica da contradição que domina [durchherrscht] a relação

de capital.

8. Marx se dirige à contradição na estrutura da relação de capital quando atribui a oposição do capital contra o trabalho à do trabalho capitalizado contra si mesmo. Seu ponto de partida velado [verborgen] é constituído pelo reconhecimento de que a coincidência que subsiste para o capital entre seu conceito e sua realidade não é, na realidade mesma ou em si, coincidência alguma. Assim, Marx identifica o capital como o verdadeiro suporte daquela contradição que Hegel imputa ao finito enquanto tal: o fato de que a correspondência do conceito e da realidade é, simultaneamente, uma não-correspondência.⁸ Apenas aparentemente é que o capital posto em sua totalidade é a substância consumada como sujeito, e apenas aparentemente seu conteúdo encontrou a forma a ele adequada. A “substância do capital” subsiste na riqueza infinita do mundo das mercadorias. A “substância comum de todas as mercadorias” é o trabalho objetivado - o qual, por seu turno, brota do trabalho vivo. Assim, conforme toda a sua substância, o capital não é ele mesmo, mas sim trabalho⁹. A oposição entre trabalho objetivado (morto) e trabalho fluido (vivo) revela-se como a realidade dos momentos em que, de acordo com sua determinidade formal específica, o capital se decompõe, i.e., do capital constante e do capital variável. Assim composto, o capital total [Gesamtkapital] possui seu fundamento em seu contrário.

9. Assim, a constituição formal recíproca dos membros da relação de capital é subvertida por uma constituição material unilateral do capital pelo trabalho. A subsunção formal através da qual o capital imprime no trabalho a forma do trabalho assalariado passa a existir através da - em si dialética - “produção do trabalho assalariado como seu fundamento criador comum” (GR 189). A dominação do capital sobre o trabalho inverte-se simultaneamente em sua autodominação. Quando “o capital aparece como produto do trabalho”, o “trabalho objetivado” revela-se na tirania dos meios de produção antes de tudo “como dominação, comando sobre o trabalho vivo”; evidencia-se que o trabalho vivo criou a partir de si mesmo o “*poder estranho* [fremde]” do trabalho morto, que se lhe contrapõe autonomamente. Mas como, junto com o momento da relação de capital que lhe é contraposto, o trabalho vivo produz igualmente a “relação” como um todo, ele conseqüentemente insere a própria totalidade que o abarca no poder do abarcar. Em ambas as direções, a força

8 Veja-se Theunissen, M. (1975). „Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs“ [Conceito e Realidade. A superação hegeliana do conceito metafísico de verdade]. In: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weideschedel*. Ed. A. Schwan. Darmstadt. (N.A.)

9 Veja-se MEW 23, 247 (C, I 1, 189): “O capital é trabalho morto que só se vivifica vampirescamente, sugando trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais deste sugar”. (N.A.)

de trabalho vivo paradoxalmente obedece a um “poder que a domina através de sua própria atividade¹⁰” (GR 357).

10. A autocontraditoriedade do capital é definida pelo fato de que esse é, na profundidade de sua substância, o contrário daquilo como ele se apresenta segundo sua forma. Ela encontra sua expressão especular na autocontraditoriedade do trabalho capitalizado: substancialmente, ele é tudo; formalmente, pelo contrário, nada. Porque o trabalho na forma do trabalho assalariado se põe de fato como o todo, mas o todo é o “seu próprio não-ser”, seu “processo de efetivação [Verwirklichungsprozess]” resulta [hinausläuft] num “processo de anulação [Entwirklichung]” (GR 358). Entretanto, precisamente na autocontraditoriedade do trabalho capitalizado repousa o ímpeto [Antrieb] de se libertar, ou seja, de pôr também aquilo que ele já é em si. Marx assinala o “ponto de viragem” - modo como Hegel designa o “superar da contradição” (L II 496/97) - quando fixa [festmacht] no próprio trabalho vivo a oposição do trabalho contra si, que ele encontrara na relação entre trabalho vivo e trabalho objetivado. O capital ocupa o lugar do positivo (no sentido daquilo que subsiste) e o trabalho, como “*não-capital*”, o do negativo. Caso porém o não-capital seja “posto como tal”, noutras palavras, caso ele seja posto em sua negatividade - o que, concretamente, significa que o trabalho realizaria a anulação [Entwirklichung] de sua atividade -, então emergirá no negativo a positividade, a qual, segundo a lógica das determinações de reflexão, consiste em que o negativo de fato “baseia-se positivamente em si mesmo” (L II 44). O trabalho não objetivado é, “*apreendido negativamente*”, a completa ausência do objetivo; mas, “*apreendido positivamente*”, ele é a “negatividade referida [beziehend] a si mesma” (que é o modo como Hegel concebe o sujeito), a “própria existência subjetiva do trabalho” (GR 203). A fonte da qual flui a substância do capital não apenas já comporta em si o todo que deve ser posto através da sua autolibertação; a ela já pertence em si a subjetividade, *enquanto* a que deve pôr o todo [als die das Ganze zu setzen ist]. Contudo, o capital admite a subjetividade de seu outro meramente como determinação do negativo e, portanto, apenas como reprimida [unterdrueckte]. O movimento revolucionário não extrai sua força de um resíduo porventura poupado pela subsunção, mas sim do sofrimento provocado por um aparelho de dominação que o sujeito real só poderá libertar através de sua não conformação [Verweigerung].

Recebido em: 07.02.2019

Aceito em: 12.04.2019

10 Ou seja, através da atividade do próprio trabalho vivo (N.T.)

Summary

Editorial 9

Articles

Fourteen years of inequality: Women in the Philosophy academic career in Brazil between 2004 and 2017 13

CAROLINA ARAÚJO

Hannah Arendt on Judgement and Opinion 35

YARA FRATESCHI

The hermeneutic role of the concept of totality in Theodor W. Adorno 67

GABRIEL PETRECHEN KUGNHARSKI

The Subject of the “Transcendental Doctrine of Method” 83

LUCIANA MARTÍNEZ

Judith Butler reader of Walter Benjamin: towards a critique of progressive policies and identities 101

BENJAMIM BRUM NETO

What right have you to demand payment of us? Poverty and inequality in Rousseau's *Second discourse* 115

HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA

Humboldt and the creation of the German research university model 133

RICARDO RIBEIRO TERRA

Summary

Representation and Phenomenalism in the *Critique of Pure Reason* 151

RAFAEL GRAEBIN VOGELMANN

Review

Review: *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*, by Rainer Forst 173

FELIPE MORALLES E MORAES

Translation

Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética, from Michael Theunissen 183

BRUNO HÖFIG e LEONARDO ANDRÉ PAES MÜLLER

Summary 197