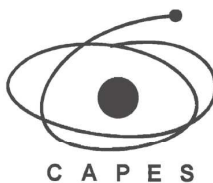


CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 25 • n. 01 • jan-jun. 2020

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](http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema) [www.ficem.fflch.usp.br](http://www.ficem.fflch.usp.br)  
[www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema](https://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 College), 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)

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* Vahan Agopyan

*Vice-reitor:* Antonio Carlos Hernandes

**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](mailto:filosofiaalema@usp.br)

V. 25; n. 01 - jan.-jun. 2020

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial 9

## Artigos

Antiguidade e modernidade na *Teoria do romance* de Georg Lukács 13

ANOUCHE NEVES DE OLIVEIRA KURKDJIAN

Certeza, Filosofia da Psicologia e o Manuscrito 119 31

WAGNER TELES DE OLIVEIRA

A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia? 53

MARIA EUGÊNIA ZABOTTO PULINO

Experiência e negatividade em Gadamer 69

FELIPE RIBEIRO

Os dilemas da metafísica segundo Charles Renouvier 88

KATIA SANTOS

Jogos, poemas, fantasias: a posição da criação em Freud 105

PEDRO FERNANDEZ DE SOUZA

## Resenhas

“A turbulência que se aprofunda ao nosso redor”. Resenha de *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi 121

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUZA FILHO

## Sumário

Crise e neoliberalismo no capitalismo setentrional. Resenha de *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*, de Wolfgang Streeck 133

RAFAEL MARINO e DANIELA COSTANZO

## Traduções

*Anticapital para o século XXI (sobre a metacrise do capitalismo e as possibilidades abertas para a política radical)*, de Albena Azmanova 148

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUZA FILHO

*O lugar de Kepler na história intelectual europeia*, de Ernst Cassirer 165

SERZENANDO ALVES VIEIRA NETO

*“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência entre Leo Strauss e Hans-Georg Gadamer sobre Verdade e método*, de Hans-Georg Gadamer e Leo Strauss 177

tradução e apresentação de FELIPE RIBEIRO

*Genealogia e crítica: duas formas de questionamento ético da moral*, de Christoph Menke 191

FILIPE ANDRADE

*Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência*, de Titus Stahl 213

RAFAEL ZANVETTOR

## **Entrevista**

*Entrevista com Dirk Braunstein*, por Anouch Kurkdjian e Thiago Simim 235

## **Nova seção: Debates**

**Debate do livro: *Feminismo para os 99%: Um manifesto***, de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser. Tradução de Heci Celina Pinto (São Paulo: Boitempo, 2019)

Excessos funcionalistas, feminismos e inimigos mortais 249  
ANA CLAUDIA LOPES

Feminismo para os 99%: um debate 257  
JÉSSICA OMENA VALMORBIDA

Índice em inglês 265

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 25, número 01 de 2020. Este número conta com 6 artigos originais, 2 resenhas, 5 traduções e 1 entrevista, avaliados por meio de análise cega de pares. Neste número, inauguramos a seção Debates, voltada para a discussão de livros recém publicados no Brasil e no exterior. Pretendemos mobilizar a comunidade acadêmica brasileira a se engajar no debate de obras que nos ajudam a pensar a contemporaneidade. Na primeira edição de Debates, Ana Claudia Lopes e Jéssica Omena Valmorbida discutem “Feminismo para os 99%. Um Manifesto”, de Nancy Fraser, Cinzia Arruza e Thiti Battacharya.

O artigo “Antiguidade e modernidade na *Teoria do romance* de Georg Lukács”, de Anouch Kurkdjian, analisa a contraposição lukácsiana destes dois momentos históricos a partir do debate estético alemão do século XVIII, sobretudo na reflexão de Schlegel, e apresenta a concepção de Lukács sobre a modernidade e sobre os limites da solução romântica para o seu caráter cindido.

Em “Certeza, Filosofia da Psicologia e o Manuscrito 119”, Wagner Teles de Oliveira discute as consequências da edição em separado dos textos sobre a certeza e a filosofia da psicologia de Wittgenstein, argumentando contra esta opção por considerar que há uma história em comum e conexões conceituais entre tais escritos. Estes textos são situados em continuidade, assim, às *Investigações* e aponta-se que desenvolveriam noções elaboradas no MS 119.

## Editorial

No artigo “A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia?”, Maria Eugênia Pulino discute a concepção de essência da ciência apresentada por Heidegger em *Introdução à filosofia* (1928-1929) e defende a tese de que o autor não desenvolve uma filosofia da ciência, uma vez que a análise heideggeriana da ciência é inseparável de sua investigação sobre a existência humana.

O artigo “Experiência e negatividade em Gadamer”, de Felipe Ribeiro, analisa a noção de experiência negativa para combater duas interpretações sobre a experiência hermenêutica, sobre a sua suposta forma positiva e otimista e sobre a relação do intérprete com a tradição.

Em “Os dilemas da metafísica segundo Charles Renouvier” Katia Santos aborda a concepção de Renouvier sobre as teorias metafísicas realistas, investigadas através do princípio de relatividade. Com base na obra *Les dilemmes de la métaphysique pure*, são destacados os fundamentos filosóficos de antagonismos sobre teses filosóficas como o incondicionado, a substância e as leis dos fenômenos, a oposição entre finito e infinito, o determinismo e a liberdade e a dicotomia entre coisa e pessoa.

Em “Jogos, poemas, fantasias: a posição da criação em Freud”, Pedro Fernandez de Souza discute o papel da poesia segundo Freud, considerando a sua relação com a criação literária dos jogos infantis e das fantasias adultas.

Publicamos duas resenhas. O livro *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*, de Wolfgang Streeck, foi resenhado por Daniela Costanzo e Rafael Marino. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, foi resenhado por José Ivan Rodrigues de Souza Filho.

Traduções:

- *Anticapital para o século XXI (sobre a metacrise do capitalismo e as possibilidades abertas para a política radical)*, de Albena Azmanova, traduzido por José Ivan Rodrigues de Sousa Filho.
- *O lugar de Kepler na história intelectual europeia*, de Ernst Cassirer, por Serzenando Alves Vieira Neto.
- A correspondência entre Leo Strauss e Hans-Georg Gadamer sobre *Verdade e método* foi traduzida por Felipe Ribeiro.
- *Genealogia e crítica*, de Christoph Menke, por Luis Filipe de Lima Andrade.
- *Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: Uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência*, de Titus Stahl, por Rafael Zanvettor.

Thiago Aguiar Simim e Anouch Kurkdjian entrevistam Dirk Braunstein sobre a sua formação, seu trabalho e o projeto de publicação dos protocolos dos seminários de Adorno.

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.



# Antiguidade e modernidade na *Teoria do romance* de Georg Lukács

Antiquity and Modernity in *The Theory of the Novel* by Georg Lukács

Anouch Neves de Oliveira Kurkdjian\*

anouch.kurkdjian@usp.br  
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Este artigo orienta-se pelo esforço de esmiuçar as características da contraposição entre mundo antigo e mundo moderno formulada por Lukács em sua obra *A teoria do romance*. Para esse objetivo, parte-se de uma recuperação de certo debate estético alemão no século XVIII, momento no qual a busca pelos fundamentos da arte moderna leva à formulação do contraste entre uma cultura orgânica e plena de sentido, localizada em uma Grécia mítica, e um mundo cindido e fragmentado, que corresponderia à época moderna. As reflexões de Friedrich Schlegel ganham atenção especial aqui, na medida em que tratam essa contraposição de maneira mais histórica do que as de seus contemporâneos. Em seguida, são apontadas as especificidades da abordagem de Lukács acerca da questão, baseadas em uma apreensão mais atenta aos fundamentos histórico-sociais que envolvem a perda de um sentido unitário para a vida na modernidade. Essa percepção permite a Lukács apontar os limites da solução aventada pelos românticos para a superação do caráter cindido da modernidade.

**Palavras chaves:** romance; utopia; mundo da arte; mundo da vida.

**Abstract:** This article aims to illuminate the contrast between ancient and modern world formulated by Lukács in his work *The Theory of the Novel*. In order to do this, we turn back to a debate on Aesthetics from the XVIII century Germany, where the search for the fundamentals of modern art leads the debate to the construction of a contrast between an organic culture, filled with meaning, located in a mythical conception of Greece, and a splitted and fragmented world, which corresponds to the modern era. Friedrich Schlegel's reflections on this subject are taken into special account here, since he treated this comparison in a historical way more so than his contemporaries. Following this, we point to the specificities of Lukács' approach to the issue, which is more attuned to the historical and social basis of the process that culminated in the loss of a unitary meaning for life in modernity. We seek to show how this perception makes possible for Lukács to point out the limits of the romantic solutions to the splitted character of modernity.

**Keywords:** novel; utopia; world of art; world of life.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p13-29>

## Os dois mundos da épica

As pedras nas entranhas da terra e os planetas nas esferas celestes se preocupavam ainda com o destino do homem, ao contrário dos dias de hoje, em que tanto no céu como na terra tudo se tornou indiferente à sorte dos seres humanos, e em que nenhuma voz, venha de onde vier, lhes dirige a palavra ou lhes obedece. Os planetas recém-descobertos não desempenham mais nenhum papel no horóscopo, e existem

\* A autora agradece a bolsa recebida para a realização da pesquisa de mestrado que deu origem a esse artigo científico - processo nº 2012/11906-8, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

inúmeras pedras novas, todas medidas e pesadas e com seu peso específico e sua densidade exatamente calculados, mas elas não nos anunciam nada e não tem nenhuma utilidade para nós. O tempo já passou em que elas conversavam com os homens.

Nikolai Leskov, “A alexandrita” (1884)

O trecho do conto “A alexandrita” de Nikolai Leskov, não por acaso retomado por Benjamin em “O narrador”, descreve uma época na qual o homem ainda podia se sentir em harmonia com a natureza, os céus ainda ofereciam alguma orientação para o percurso da humanidade e o mundo era vivido como uma totalidade. Segundo essa mesma passagem de Leskov, na época moderna, ao contrário, os seres humanos viveriam suas vidas separados da natureza, alheios a quaisquer desígnios superiores ou amparos celestes. O reino natural seria agora tão somente um objeto a ser conhecido racionalmente - medido, pesado, calculado -, mas ele não possuiria nenhum significado mais elevado, não forneceria nenhuma orientação para a ação humana.

É nesse mesmo espírito que se inicia a primeira parte de *A teoria do romance*, na qual Lukács insere o romance na linhagem da grande épica, concebendo-o como o desenvolvimento histórico da epopeia, ou, se quisermos, como “moderna epopeia burguesa”, na clássica formulação de Hegel.<sup>1</sup> A contraposição entre duas espécies de épica distintas sustenta-se na diferença entre dois estados de mundo, ou aos dois tipos de cultura que dão origem a cada uma dessas formas. De acordo com o argumento de Lukács, a epopeia corresponderia ao que ele denomina de “mundo fechado”, ao passo que o romance seria a forma épica característica de uma “cultura problemática”, não unitária. A primeira parte do ensaio é em larga medida dedicada à exposição dos traços mais determinantes desses dois universos e da relação que cada um deles mantém com a epopeia e com o romance, respectivamente.

Ecoa no livro, nesse sentido, aquela oposição, florescida no pensamento estético alemão no século XVIII, entre duas épocas: a antiguidade, harmoniosa, perfeita em si mesma e unitária, e a modernidade, fundamentalmente cindida. Quase um século

---

<sup>1</sup> A caracterização do romance enquanto epopeia burguesa, embora tenha se celebrado com Hegel, não é inaugurada por ele, mas aparece já em Friedrich von Blackenburg em seu *Versuch über den Roman* [Ensaio sobre o romance] (1774): “Considero o romance, o bom romance, como aquilo que, nos tempos helênicos a epopeia era para os gregos”. A formulação de Hegel é a seguinte: “de uma maneira inteiramente diferente se passam as coisas com o *romance*, a moderna epopeia *burguesa*. Aqui intervém novamente, de um lado, de modo pleno, a riqueza e a variedade de interesses, de estados, de caracteres, de relações de vida, o amplo pano de fundo de um mundo total, bem como a exposição épica de eventos. O que falta, contudo, é o estado de mundo originariamente poético, do qual nasce a epopeia propriamente dita. O romance, no moderno sentido, pressupõe uma efetividade já ordenada para a prosa, sobre cujo terreno ele novamente recupera em seu círculo da poesia - tanto no que diz respeito à vitalidade dos acontecimentos quanto no que se refere aos indivíduos e seu destino -, até onde é possível nesta pressuposição, seu direito perdido” (Hegel, 2004, p.137).

após a *Querelle des anciens et des modernes*,<sup>2</sup> que se desenrolou na França em finais do século XVII, um prolongamento desse debate em território germânico opôs certa ortodoxia estética inspirada no neoclassicismo francês e os partidários de um pensamento que, se em alguns casos ainda defendia valores clássicos para as artes, opunha-se, entretanto, à imitação de modelos importados da França. Assim, de um lado, estavam os partidários daquele neoclassicismo de inspiração teórica e prática francesa, para o qual Boileau<sup>3</sup> e Racine figuravam como as autoridades máximas, exemplos a serem seguidos pelos artistas alemães que, segundo essa perspectiva, não contavam com uma tradição artística nacional digna de ser considerada canônica e modelar.<sup>4</sup> De outro, a tentativa de Baumgarten de fundar uma nova ciência estética (*Aesthetica*, 1750), o tratado de Lessing sobre as diferenças entre as artes visuais e as poéticas (*Laocoon*, 1766) e os programas de refundação do classicismo helênico de Winckelmann, Goethe e Schiller dão testemunho do processo de superação dessa dependência francesa e da fundação de uma reflexão crítica alemã que, sustentada por conhecimentos históricos, busca em um passado mais longínquo, isto é, na própria Grécia antiga, as bases para a arte alemã da época.

Foi no contexto dessa disputa que surgiu o interesse pelo estudo aprofundado - podemos mesmo dizer, propriamente histórico - da arte grega no pensamento alemão. A figura de Winckelmann aparece como inauguradora desse processo, uma vez que ele foi uma espécie de “descobridor” da cultura grega: seu livro *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura* (1755) foi a primeira tentativa de compreender a arte e a cultura gregas a partir da investigação de sua gênese histórica, mobilizando para isso fontes da própria cultura grega e não recorrendo à interpretação dos gregos feita pela cultura romana, como era o usual naquela época. Com Winckelmann, portanto, a arte grega passa a ser remetida a seu contexto, sendo concebida como a manifestação cultural de um povo e, logo, como uma expressão artística geográfica e historicamente situada. Além disso, o estudo de Winckelmann também foi responsável por delinear os contornos do que viria a se

---

2 É no âmbito desse debate estético que surge pela primeira vez a consciência do presente como uma época qualitativamente distinta da que o antecedeu, por oposição à ideia de um desenrolar do tempo como continuidade homogênea. À ideia da modernidade como uma “nova época”, associa-se o problema da fundamentação dessa época a partir de si mesma. O despontar dessa consciência histórica conduz ao questionamento, no campo artístico, da antiga relação de dependência da modernidade frente à antiguidade: a validade atemporal da arte clássica - antes tida como modelo a ser imitado pela arte de épocas posteriores - é posta em xeque pela defesa da superioridade da arte moderna feita pelo partido dos modernos, representados na *Querelle* por Charles Perrault. Cf. Habermas, 2002, pp.3-18. Sobre a *Querelle*, cf. Fumaroli, 2001, pp.7-220; Armogathe, 2001, pp.801-849.

3 Na *Querelle*, Nicolas Boileau-Despréaux posicionava-se como defensor intransigente da arte clássica, donde seu epíteto “legislador do Parnasso”.

4 Vale lembrar que a questão da ausência de uma tradição literária nacional estava conectada à ausência uma unidade nacional alemã. Essa questão da “falta” estará no horizonte dos empreendimentos artísticos alemães e afetará o curso de seu desenvolvimento. Cf. Reed e Pasley, 1982, pp.499-558.

tornar um mito recorrente e central para a cultura alemã: o ideal de helenidade e da perfeição artística clássica.

A caracterização do mundo grego feita por Lukács é claramente inspirada nesse ideal erigido por Winckelmann,<sup>5</sup> o que fica patente na bela passagem de abertura da *Teoria do romance*:

Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. Tudo lhes é novo e no entanto familiar, aventureiro e no entanto próprio. O mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas; distinguem-se eles nitidamente, o mundo e o eu, a luz e o fogo, porém jamais se tornarão para sempre alheios um ao outro, pois o fogo é a alma de toda luz e de luz veste-se todo fogo (Lukács, 2000, p.25).

A prosperidade dos tempos clássicos advém do fato de que neles o eu e o mundo formam uma totalidade imediatamente dotada de sentido. Trata-se de um mundo homogêneo, uma estrutura circular cujos contornos são bem definidos e cujas partes estão organicamente relacionadas; aí, os homens não são uma parte autônoma da totalidade social, mas a compõem organicamente. Dentro dessa totalidade está um mundo perfeito e acabado, pleno de sentido.

Talvez mais importante do que a apresentação positiva do mundo grego no ensaio de Lukács, seja sua caracterização como contraponto, que já oferece a fisionomia do que seria o mundo moderno: no mundo harmônico grego não há alheamento entre eu e mundo, nem cisão entre interioridade e exterioridade. A orientação para a conduta dos homens lhes é dada imediatamente - “toda ação é somente um traje bem-talhado da alma” (idem, p.26). Nesse mundo afortunado, não poderia nem mesmo existir a interioridade, uma vez que não existe ainda o exterior, o outro da alma. Os deuses controlam esse mundo, mas não estão afastados dos homens; ao contrário, convivem com eles e os guiam em suas aventuras, tal como “o pai diante do filho pequeno” (idem, *ibidem*). Anuncia-se, assim, o mundo moderno como uma antítese da era de Homero: enquanto esta é apresentada como um universo pleno de sentido, aquele se caracteriza pela cisão entre empiria e essência, pela perda de todo e qualquer sentido imediatamente dado.

---

5 A imagem que Winckelmann constrói da Grécia a partir de seus estudos a respeito da arte antiga é de uma cultura orgânica, coerente, um ideal não apenas estético, mas também moral, político e espiritual. A partir da análise do conjunto estatutário do Laocoonte, Winckelmann formula a peculiaridade da arte grega da seguinte maneira: “Enfim, o traço geral preponderante das obras-primas gregas é uma nobre simplicidade e uma calma grandeza, tanto na postura quanto na expressão. Assim como a profundidade do mar permanece tranquila, por mais tempestuosa que esteja a superfície, a expressão nas figuras dos gregos mostra, em meio a todas as paixões, uma alma grande e comedida” (Winckelmann, 1954, p.142). Essa caracterização aponta não apenas para atributos estéticos da arte grega, mas também para um ideal de humanidade nela presente, uma vez que Winckelmann enfatiza as qualidades morais do herói grego Laocoonte - sua compostura espiritual, sua superioridade mesmo em face dos maiores desafios e turbulências. Além disso, há a valorização da simplicidade como um atributo ético, mais do que simplesmente artístico: a arte grega é uma arte do essencial, do universal, e não do ornamento e do rebuscado. Cf., nesse sentido, Nisbet, 1985; Süsskind, 2008.



## Cultura clássica e cultura moderna em Friedrich Schlegel e Lukács

A percepção de uma ruptura entre época moderna e época clássica constitui também o solo no qual se desenvolve a teoria estética do primeiro romantismo; tanto as temáticas discutidas por seus autores, quanto os conceitos por eles mobilizados são profundamente impactados pela consciência da diferença fundamental entre as duas épocas. Inspirado em Winckelmann, Friedrich Schlegel, no ensaio *Sobre o estudo da poesia grega*, escrito em 1795, procura compreender a gênese da literatura grega a partir de suas relações com a estrutura da cultura clássica e, nesse percurso, acaba por elaborar também uma teoria da literatura moderna. Em linhas gerais, a obra contrapõe o caráter *natural* da cultura antiga ao caráter *artificial* da cultura moderna e sua poesia, determinadas pela razão. A cultura clássica é apresentada por Schlegel, à maneira de Winckelmann, como um momento no qual a beleza crescia sem cuidado artificial, pois era uma qualidade inata. As artes plásticas, por exemplo, não eram atividades proveniente de uma capacidade aprendida dos gregos, mas simplesmente a manifestação de sua natureza originária:

Na Grécia crescia a beleza sem o cuidado artificial e quase como selvagem. Sob esse céu feliz a arte plástica não era uma capacidade aprendida, mas natureza originária. Sua formação não era senão o desenvolvimento mais livre da índole mais afortunada (Schlegel, 1996, p.97).

As simplicidade da cultura grega, contudo, não é vista sob a ótica da insuficiência, mas precisamente como um trunfo, pois atestaria o caráter incorrupto dessa cultura, na qual nenhum princípio externo se impõe frente ao livre desenvolvimento de sua natureza. Enquanto a formação grega é entendida como uma natureza orgânica, a cultura moderna é um ser artificial, criado. A unidade da cultura grega é, portanto, diferente da moderna: enquanto lá a unidade é orgânica e natural, a cultura moderna é uma unidade criada, artificialmente composta. Na antiguidade, a cultura desenvolvia-se naturalmente, ao passo que na modernidade ela é regida pelo *entendimento*:<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Pouco depois da redação do ensaio de Schlegel, Friedrich Schiller publica seu escrito *Sobre a poesia ingênua e sentimental*, no qual a relação entre a naturalidade e a artificialidade na literatura também é um tema central. De maneira bastante breve, poderíamos conceitualizar o “ingênuo” como a relação imediata com a natureza, ao passo que o “sentimental” é a busca por retornar a essa condição após a entrada na artificialidade; a atitude sentimental, portanto, também em Schiller, está pautada pela reflexão e pelo intelecto. Embora nesse sentido as proposições de Schlegel e Schiller se aproximem, alguns comentaristas afirmam que enquanto a abordagem de Schlegel sustenta-se em um pensamento radicalmente histórico, o mesmo não ocorreria em Schiller, cuja perspectiva se manteria em um terreno ahistórico, pois seus conceitos de ingênuo e sentimental não diriam exatamente respeito a duas épocas históricas, antiguidade e modernidade, mas a duas atitudes criativas. Prova disso seria o fato de que Schiller classifica alguns poetas modernos como ingênuos; esse é o caso de Goethe, por exemplo. Cf. D’Angelo, 1998, p.45. Uma interpretação alternativa e mais matizada pode ser encontrada em Szondi, 1975b.

O entendimento dissociador começa separando e individualizando o todo da natureza. Sob sua direção avança a exclusiva orientação da arte no sentido da fiel imitação do individual. Assim, pois, em uma cultura intelectual superior, a individualidade original e interessante se converteu na meta da literatura moderna (idem, p.77).<sup>7</sup>

Historicamente, a artificialidade da época moderna teria em Dante seu primeiro representante. Numa análise da *Divina comédia* - amplamente retomada por Lukács na *Teoria do romance*, vale ressaltar - Schlegel compara a forma do poema épico de Dante com a totalidade da epopeia homérica. Mas, para Schlegel, o espírito moderno encontraria sua expressão mais cristalina na obra de Shakespeare, especialmente em *Hamlet*. Nessa obra, não é o belo que determina o todo: este antes serve ao interesse característico ou filosófico. Além disso, sua representação não é objetiva, mas completamente maneirista. Mais importante ainda para a caracterização do caráter cindido da cultura moderna é a figura do protagonista, na medida em que este é o maior representante das qualidades próprias ao novo homem da época:

Devido a uma situação maravilhosa, toda a força de sua nobre natureza é comprimida em seu entendimento, mas sua força ativa é totalmente aniquilada. Seu espírito se separa em direções contrárias, despedaçado como num banco de tortura; se decompõe e sucumbe ao excesso de um entendimento inativo que o oprime mais dolorosamente que todos os que dele se aproximam. Não há talvez representação mais perfeita da desarmonia insolúvel, que é o verdadeiro objeto da tragédia filosófica, que uma desproporção tão sem limites entre a força pensante e a ativa como no caráter de Hamlet (idem, p.78).

A cisão entre pensamento e ação, o predomínio do entendimento sobre o ser, enfim, o isolamento do sujeito, separado do mundo, tudo se encontra tematizado em *Hamlet*, obra que não representa mais a harmonia suprema entre homem e destino, como nas tragédias clássicas, mas tem como problema central justamente a desarmonia entre ser e destino própria à modernidade.

No plano artístico, a diferença entre a coesão estruturante da época clássica e o fundamento fragmentário da época moderna determina que os valores pelos quais a poesia moderna se orienta sejam distintos daqueles perseguidos pela poesia clássica. Enquanto esta tem o belo como valor último, a ser atingido por meio da objetividade, a literatura moderna se orienta pelo interessante, uma força estética subjetiva, voltada ao interesse particular, ao assunto individual. Embora Schlegel reconheça que a poesia moderna oferece um grande número de obras capazes de suscitar emoções poderosas, o prazer por elas proporcionado não é completo, pois falta-lhes a plenitude que garante a satisfação: elas oferecem uma quantidade de belezas isoladas, mas não a harmonia e a perfeição.

---

<sup>7</sup> Sobre o conceito de interessante na obra de Schlegel, ver Silva, 2011, pp.75-94.

Quase em toda parte, tacitamente pressuposto ou expressamente estabelecido, encontrareis antes qualquer outro princípio como a mais alta meta e a primeira lei da arte, como última norma do valor de suas obras; mas não o belo. O belo é tão pouco dominante na poesia moderna, que muitas das melhores obras desta são evidentemente representações do feio; e ao fim, haverá de confessar, mesmo que com desgosto, que há uma representação da confusão em seu mais alto grau, do desespero em toda sua abundância, que exige a mesma - se não uma mais alta - força criadora e sabedoria artística que a representação da plenitude e da força em perfeita harmonia (idem, pp.60-61).

É interessante observar como Schlegel, apesar de examinar o moderno a partir do confronto deste com o antigo e apesar de qualificar a arte grega como a mais nobre da história, já não atribui a ela a função de *modelo* para a arte moderna, como ocorria em Winckelmann. Embora valorize o caráter natural da cultura grega, Schlegel reconhece também que a artificialidade moderna implica uma maior liberdade frente à natureza. A história natural da antiguidade é substituída por uma história da subjetividade, pela história da cultura moderna, e a consideração detalhada da literatura moderna e de suas peculiaridades impede que ela seja julgada pelos mesmos critérios a partir dos quais se avaliava a literatura clássica.

Antiguidade e modernidade, portanto, não são mais concebidas como etapas de uma mesma linha de evolução, mas como culturas de naturezas distintas. Em Schlegel, a cultura clássica converte-se na contra-imagem que, embora sirva de medida para a avaliação da modernidade, não mais funciona como um modelo que ainda possa ser imitado.<sup>8</sup> A imagem mítica dos gregos cumpre a função de ser um contraponto de sua época, servindo-lhe menos como um modelo e mais como apoio para uma crítica de seu presente. Desse modo, é possível notar que, inspirado pelas caracterizações de Winckelmann, Schlegel dá um passo além de seus precursores ao avançar para uma interpretação inaugural de sua própria época: a partir do traço já evocado por outros antes dele - o da naturalidade da cultura grega -, Schlegel confere um novo estatuto à artificialidade da cultura moderna, radicalizando o afastamento entre modernidade e antiguidade clássica.

Voltemos à *Teoria do romance* para vermos mais de perto como Lukács lança mão dessa contraposição entre antigos e modernos. Aprofundando sua caracterização da cultura grega, ele afirma:

Se quisermos, assim podemos abordar aqui o segredo do helenismo, sua perfeição que nos parece impensável e a sua estranheza intransponível para nós: o grego conhece somente respostas, mas nenhuma pergunta, somente soluções (mesmo que enigmáticas), mas nenhum enigma, somente formas, mas nenhum caos (Lukács, 2000, p.27).

---

<sup>8</sup> É o que sustentam Peter Szondi (1992) e D'Angelo (1998).

Em “A metafísica da tragédia”, ensaio sobre Paul Ernst que compõe o livro *A alma e as formas*, encontramos uma das formulações mais claras a respeito do par conceitual “forma” e “vida”. Nesse texto, Lukács descreve a vida como

uma anarquia de luz e escuro: nada jamais é completamente realizado na vida, nada jamais acaba inteiramente; novas vozes confusas sempre se misturam ao coro daqueles que foram ouvidos antes. Tudo flui, tudo se funde em outra coisa, e a mistura é descontrolada e impura; tudo é destruído, tudo é esmagado, nada jamais floresce em vida verdadeira (Lukács, 2010b, p.176).

Assim, põe-se a questão de como uma estrutura de sentido, uma vida verdadeira, pode emergir desse caos que é a vida empírica. A resposta para Lukács está na forma: “a forma é o maior juiz da vida. A formalização é uma força julgadora, uma ética; existe um julgamento de valor em tudo a que foi dado forma. Todo tipo de formalização, toda forma literária, é um degrau na hierarquia de possibilidades de vida” (idem, p.197).

Ora, a forma, portanto, funciona como uma espécie de filtro que permite configurar a vivência - que em si é um fluxo caótico de eventos - e conferir um sentido a ela. Por meio da ordenação de um todo antes indistinto, o que por sua vez pressupõe um julgamento ético do que é significativo e do que não é, a forma atribui um sentido à desordem da vida. Mas, se o mundo da epopeia caracteriza-se pela harmonia orgânica entre suas partes e pela presença de um sentido imanente à vida, a forma possui aí um sentido particular: em uma situação de mundo na qual a experiência não é um todo desordenado, a epopeia apenas traz à tona o sentido já presente no mundo; ela é somente a expressão de um mundo já configurado previamente. No mundo homérico, portanto, não existe uma dualidade entre vida e forma. Não por outro motivo, segundo Lukács, nesse universo “saber é apenas alçar véus opacos; criar, apenas copiar essencialidades visíveis e eternas; virtude, um conhecimento perfeito dos caminhos” (Lukács, 2000, p.29). Em mundo fechado, claramente ordenado, as formas apenas incorporam o sentido que lhes é oferecido imediatamente, de maneira que elas mesmas possuem uma existência que poderíamos chamar de natural ou ao menos óbvia, sendo perfeitas e bem acabadas tal como seu mundo.

Isso é abordado a partir da ideia de “topografia transcendental do espírito grego”, que indica a relação entre vida e substância em cada etapa da história grega. Lukács distingue no processo de evasão do sentido no mundo três fases que se expressam nas três “grandes formas intemporalmente paradigmáticas da configuração do mundo”: epopeia, tragédia e filosofia.<sup>9</sup> No mundo da epopeia, a substância ainda

---

<sup>9</sup> Mas, como afirma o tradutor da *Teoria do romance*: “Há de ficar claro que, no mundo grego, a substância está sempre presente, não importa em qual de seus estágios, seja épica, tragédia ou filosofia; o que se altera é a *relação* com essa substância - da imanência à vida até a transcendência - de Homero à Platão” (Nota do tradutor. In: Lukács, 2000, p.33).

é absolutamente imanente à vida, enquanto no estágio da tragédia a vida empírica perde a imanência da essência, mas o momento trágico ainda consegue engendrar a essência na vida empírica. Já com a filosofia, a essência se torna a única realidade transcendente, e a vida empírica é finalmente preterida. O caráter fechado do mundo homérico, portanto, sofre uma progressiva dissolução até romper-se de vez na época moderna. Trata-se aqui, no fundo, de apontar a passagem de uma situação na qual as diferentes esferas da vida compunham uma unidade - “quando saber é virtude e a virtude, felicidade; quando a beleza põe em evidência o sentido do mundo” (idem, p.31) - para uma nova situação, de relativa autonomia dessas esferas de valor.

É impossível não pensar, nesse ponto, na tese weberiana da modernização cultural como progressiva diferenciação, autonomização e institucionalização das ordens de vida [*Lebensordnungen*], que passam a obedecer a uma racionalidade interna. Esse processo é exposto com bastante clareza no famoso texto “Consideração intermediária”, a respeito do qual Antonio Flávio Pierucci comenta:

O desencantamento do mundo pelo monoteísmo ético atravessa como um vetor o Ocidente no bojo da milenar dominância cultural de uma imagem de mundo metafísico-religiosa crescentemente unificada e internamente sistematizada, que terminou por se impor como fundamento legítimo da ordem social como um todo. Com o advento da modernidade e a ruptura dos laços tradicionais por uma série de fatores, inclusive no plano cultural e no da personalidade, Weber diagnostica uma importante inflexão no processo de racionalização ocidental: agora é possível conceber a esfera doméstica e a economia, a política e o direito, a vida intelectual e a ciência, a arte e a erótica, independentemente das fundamentações axiológicas religiosas (Pierucci, 2003, p.138).

Nesse novo contexto, a arte não é a mais a exposição sensível de um sentido previamente existente, mas passa a ser ela mesma a criação de um sentido. É como se, da Grécia homérica ao mundo contemporâneo, a relação entre ética e estética tivesse se invertido. Lá, a ética está dada e a estética apenas a reproduz: “as formas não são uma coerção, mas somente a conscientização, a vinda à tona de tudo quanto dormitava como vaga aspiração no interior daquilo a que se devia dar forma” (Lukács, 2000, p.31). Mas com a perda da imanência do sentido à vida e com a derrocada da ética como parâmetro universal para a conduta, a estética passa a anteceder a ética e deve, ela mesma, assumir a tarefa de configurar um sentido. Trata-se, sem dúvida, de uma tarefa mais árdua do que antigamente, pois aqui as formas “têm de produzir tudo o que até então era um dado simplesmente aceito” (idem, p.36).

Assim, na modernidade, as formas clássicas, perfeitas e acabadas, perdem seu apelo inevitável e a adesão imediata a elas dá lugar à criação de novas formas pela subjetividade do artista. A arte torna-se, assim, “independente: ela não é mais uma cópia, pois todos os modelos desapareceram; é uma totalidade criada, pois a unidade natural das esferas metafísicas foi rompida para sempre” (Lukács, 2000, p.34). Isso

não significa que a arte esteja, a partir de então, completamente desvinculada da realidade, mas que ela constitui-se como uma esfera particular da atividade humana, como uma maneira específica de conhecer e configurar o mundo, não mais submetida a fins religiosos. A autonomia da arte, sua constituição enquanto uma área autônoma frente à moralidade comunitária ou à verdade religiosa, é concebida, portanto, como o resultado de um processo histórico-social que dissolveu o antigo sentido unitário do mundo.

Esse reconhecimento de que a arte torna-se, na modernidade, uma esfera autônoma, que obedece às suas próprias leis e não está mais vinculada a um sentido prévio oferecido pela religião ou por valores comunitários - ou seja, um reconhecimento que passa por uma teoria da modernização, entendida como um processo social objetivo - parece ser um traço que distingue a abordagem de Lukács tanto dos diagnósticos quanto, principalmente, das soluções aventadas por Friedrich Schlegel para os problemas da cultura moderna.

Para compreendermos melhor essa diferença, é preciso atentar para um outro aspecto da teoria romântica, sua filosofia da história.<sup>10</sup> Peter Szondi chama a atenção para o fato de que a peculiaridade da filosofia da história do romantismo, que lhe permite inclusive ser entendida como uma filosofia moderna da história, é que o presente é sempre caracterizado como um tempo intermediário, provisório, um “não mais” e um “ainda não”. Nesse sentido, o presente é uma espécie de antítese que se estabelece em relação a uma tese, localizada no passado, e a expectativa de uma síntese no futuro (Szondi, 1975a, p.96). A filosofia da história de Schlegel se estruturaria, de acordo com essa visão, em três momentos: o passado harmônico da antiguidade, o presente cindido da modernidade e a esperança de uma reconciliação no futuro.

Tanto em *Sobre o estudo da poesia grega*, quanto nos fragmentos das revistas *Lyceum* (estes também chamados de *Fragmentos críticos*) e *Athenäum* (1798-1800), é possível perceber que Schlegel procura estabelecer não somente a gênese da poesia moderna, como se preocupa também em desvendar o futuro de sua evolução, sua meta última. Em *Sobre o estudo da poesia grega*, a tendência da história é exposta da seguinte maneira:

---

10 Lacoue-Labarthe e Nancy, em seu estudo fundamental sobre o romantismo, consideram necessário estabelecer limites históricos claros para o movimento romântico. Não se trata, por um lado, de pensar o romantismo enquanto um tipo de sensibilidade ou um estado de ânimo, aos quais o movimento acabou por ser associado retrospectivamente, nem, por outro de tomá-lo como um bloco indistinto, haja visto que sua orientação teórica e política sofreria mudanças consideráveis ao longo de seu desenvolvimento. Grande parte das interpretações sobre o romantismo teria padecido de certa negligência em localizar o movimento de modo preciso, tornando impossível diferenciar suas primeiras formulações daquelas de tons claramente mais conservadores que acompanham a conversão de Schlegel ao catolicismo e sua associação com Metternich. Como já foi dito, nos referimos ao movimento que se reuniu em Jena em torno das revistas *Lyceum* e *Athenäum*. Cf. Lacoue-Labarthe e Nancy (1988).

Quantas mais vezes foi decepcionado o desejo, fundado na natureza humana, de satisfação completa mediante o individual e o cambiante (para cuja descrição havia estado a arte orientada exclusivamente até agora), tanto mais veemente e incansável se fez. Só o geral, constante e necessário: o objetivo, pode preencher esse grande vazio; só o belo pode acalmar esse ardente anseio. (...) O excesso do individual conduz, pois, por si mesmo ao objetivo; o interessante é a preparação do belo, e o fim último da literatura moderna não pode ser outro que o sumo do belo, um máximo de perfeição estética objetiva. (...) O domínio do interessante é só uma crise passageira do gosto, pois ao final tem que destruir-se a si mesmo (Schlegel, 1996, p.81).

A situação da arte moderna não significa, portanto, um ponto final na história do desenvolvimento da cultura; trata-se antes de um período de crise passageira, cuja superação num futuro próximo se dá por uma inversão dialética: a exacerbação do individual conduz por si mesma ao objetivo; o predomínio do interessante reverte-se na sua própria destruição; em suma, a literatura moderna tem como fim último o belo, a perfeição estética objetiva. Para Schlegel, “a poesia de Goethe é a aurora da arte autêntica e da beleza pura” (idem, p.85), pois, em sua fase weimariana, o poeta alemão estaria “entre o interessante e o belo, entre o amaneirado e o objetivo” (idem, p.86). Goethe inauguraria, assim, uma nova etapa da cultura estética moderna, ao sintetizar elementos modernos e objetividade clássica. A formação moderna, portanto, tenderia em seu desenvolvimento à recuperação da objetividade própria à arte grega - que não é atingida pela imitação dos modernos, como em Winckelmann, mas pela mescla entre a objetividade e as características modernas. Mais especificamente, o que Schlegel afirma é que Goethe consegue conferir uma espécie de objetividade mesmo aos traços subjetivos, como a maneira. No entanto, é preciso atentar para o fato de que o Goethe de Weimar não simplesmente reedita a arte antiga, mas sua obra dá mostras do surgimento de uma *nova* objetividade, entendida como a síntese do moderno e do clássico, isto é, uma objetividade mediada pelos elementos subjetivos próprios à arte moderna.

### **A crítica de Lukács ao Romantismo: “Havia algo de doentio na coisa toda”**

Se, como vimos, para os românticos a organicidade da cultura grega afigura-se como uma meta a ser alcançada pela modernidade, é preciso compreender o papel que compete à época clássica na *Teoria do romance*. Nela, a construção histórico-filosófica de Lukács demora-se na caracterização da época moderna: sublinha a perda da totalidade, marca a cisão entre mundo e sentido e denuncia a impossibilidade de se superar essa condição e alcançar um ideal de harmonia e organicidade. A caracterização da época grega serve muito mais como um recurso contrastivo para delinear os contornos da modernidade e, inclusive, Lukács empenha-se por mostrar como a própria cultura grega é completamente harmônica apenas num período

preciso, o da era homérica, pois a tragédia e a filosofia já testemunham o processo de evasão da substância rumo à transcendência.

Nesse sentido, é possível perceber que aquela oposição entre a naturalidade da cultura grega e a artificialidade da cultura moderna, presente em Schlegel, reaparece no argumento de Lukács, mas agora em uma perspectiva mais atenta aos seus fundamentos sociais. Além da alusão à ideia weberiana da racionalização das ordens de vida, é possível deslindar da contraposição entre os “dois mundos da épica”, mundo clássico e mundo moderno, uma referência ao processo econômico e social de passagem de uma organização comunitária da vida para uma estruturação propriamente social, cuja consequência mais interessante para a economia do argumento de Lukács é o surgimento de uma nova relação entre o indivíduo e seu mundo. No mundo clássico, estruturado por laços orgânicos de pertencimento, não há nenhuma distância entre o homem e os valores de sua comunidade, que se lhes apresentam como algo natural e incontornável, chancelados pela durabilidade e pela tradição. Rompido o sentido de completude e unidade entre os homens e o mundo, antes assegurado pela magia, pela natureza, pela tradição ou pela religião, a relação entre o homem e o mundo passa a ser marcada pelo signo da cisão: a naturalidade anterior é suplantada pela mediação reflexiva que se interpõe não somente entre o sujeito e o mundo, mas também entre o sujeito e seus próprios atos. Se antes estes possuíam um sentido público, e sustentavam-se em uma moralidade comunitária, no mundo moderno eles estão baseados em uma motivação interna, orientam-se por uma ética individual.

Lukács não deixa de reconhecer que, se esse alargamento dos horizontes do mundo moderno implica na perda de um sentido positivo para a vida, ele ao mesmo tempo significa uma existência mais rica, plural e, no limite, abre espaço para o surgimento da subjetividade.<sup>11</sup> Por isso a referência à filosofia de Kant, pois sua virada à subjetividade, o tão famoso “giro copernicano”, seria o índice de tal transformação. Ademais, se entendermos a filosofia kantiana como a primeira autoexposição filosófica da modernidade, quer dizer, como expressão, no âmbito filosófico, das complexas mudanças culturais e sociais que constituem a modernidade, então parece plausível localizar na Revolução Francesa o marco temporal da modernidade na *Teoria do romance*. No mundo pós-revolução, em que o indivíduo encontra-se desprovido de uma relação imediata com o sentido do mundo, e nem pode acessar esse sentido por meio de uma instância tradicional ou divina, cabe à razão humana estabelecer sua própria validade como o terreno da busca pela verdade. Por isso, se de um lado a liberdade frente à tradição e aos dogmas religiosos conquistada pela Revolução Francesa significou um avanço no sentido de uma maior autonomia individual, de

---

11 “O círculo em que vivem metafisicamente os gregos é menor do que o nosso: eis por que jamais seríamos capazes de nos imaginar nele com vida; ou melhor, o círculo cuja completude constitui a essência transcendental de suas vidas rompeu-se para nós; não podemos mais respirar num mundo fechado” (Lukács, 2000, p.30).



outro, essa mesma liberdade é fonte de inquietação, uma vez que a busca por um sentido do mundo passa a ser uma incumbência individual: ao homem solitário, abandonado pelos deuses, resta apenas orientar-se por sua própria razão, para a qual, no entanto, é impossível garantir que não permaneça mera projeção subjetiva, sem relação com o mundo.<sup>12</sup>

O céu estrelado de Kant brilha agora somente na noite escura do puro conhecimento e não ilumina mais os caminhos de nenhum dos peregrinos solitários - e no Novo Mundo, ser homem significa ser solitário. E a luz interna não fornece mais do que ao passo seguinte a evidência - ou a aparência - de segurança. De dentro já não irradia mais nenhuma luz sobre o mundo dos acontecimentos e sobre o seu emaranhado alheio à alma. E quem poderá saber se a adequação do ato à essência do sujeito, o único ponto de referência que restou, atinge realmente a substância, uma vez que o sujeito se tornou uma aparência, um objeto para si mesmo (Lukács, 2000, p.34).

Trata-se, no fundo, de apontar para o processo de individuação e de surgimento da subjetividade o que, por sua vez, desautoriza qualquer pretensão de retorno a uma civilização fundada em um sentido unitário para a vida, como Lukács deixa evidente ao apontar que a ruptura da unidade das esferas da vida é um processo inexorável. Apenas por um breve período, diz ele, na baixa Idade Média, foi possível sonhar com uma nova unidade, já que o cristianismo procurou fazer do mundo novamente uma totalidade fechada, a partir de um sentido manifesto não na existência terrena, mas no mundo do pós-vida. A referência literária nesse momento é a *Divina comédia* de Dante, que no esquema de Lukács corresponde à transição literária da epopeia para o romance.

Após o rompimento da unidade das esferas, contudo,

qualquer ressurreição do helenismo é uma hipóstase mais ou menos consciente da estética em pura metafísica: um violar e um desejo de aniquilar a essência de tudo que é exterior à arte, uma tentativa de esquecer que a arte é somente uma esfera entre muitas, que ela tem, como pressupostos de sua existência e conscientização, o esfacelamento e a insuficiência do mundo (idem. p.36).

Embora a abordagem de Lukács pareça à primeira vista um tanto etérea - seja por seu arcabouço conceitual, seja pela preferência por formulações um tanto abstratas - parece possível afirmar, como já o fizemos, que seu argumento sustenta-se em uma explicação essencialmente social no que diz respeito à ruptura entre a arte grega e a arte moderna, qual seja, a passagem de uma cultura fechada a uma cultura problemática, da comunidade à sociedade, do homem enquanto ser organicamente integrado ao mundo, ao indivíduo mecanicamente relacionado à sociedade. Há uma

---

12 Como nota Andrew Bowie, o foco da filosofia kantiana na subjetividade está relacionado às mudanças complexas e contraditórias trazidas pela modernidade: “a rápida expansão do capitalismo, a emergência do individualismo moderno, o crescente sucesso do método científico em manipular a natureza para fins humanos, o declínio das autoridades tradicional e teologicamente legitimadas, e a aparição, conjuntamente com a estética enquanto um ramo da filosofia, da ‘autonomia estética’, a ideia de que obras de arte envolvem regras produzidas livremente, que não se aplicam a nenhum outro objeto natural ou produto humano” (Bowie, 2003, p.2).

mudança social - nos termos de Lukács, uma transformação na estrutura dos *loci* transcendentais, isto é, na relação entre vida e substância - irreparável que ocasiona uma ruptura entre a arte dos antigos e arte dos modernos, a ponto desta não poder mais recorrer às formas clássicas na tentativa de solucionar seus problemas.

Quando se fala dos gregos, mistura-se sempre filosofia da história e estética, filosofia e metafísica, e trama-se uma relação entre as suas formas e a nossa era. Belas almas buscam os seus próprios instantes sublimes, instantes fugazmente efêmeros, nunca apreensíveis, de uma sonhada tranquilidade por trás dessas máscaras taciturnas, caladas para sempre, esquecendo que o valor desses instantes é sua fugacidade, que aquilo de que fogem para buscar abrigo junto aos gregos é a sua própria profundidade e grandeza. Espíritos mais profundos, empenhados em coagular em aço purpúreo o sangue que lhes brota e forjá-lo em couraça, para que suas feridas permaneçam eternamente ocultas e seus gestos de heroísmo tornem-se o paradigma do verdadeiro e futuro heroísmo, a fim de que o novo heroísmo seja por ele desperto, comparam a fragmentariedade de sua figuração [*Formung*] com a harmonia grega, e os próprios sofrimentos, de que brotaram suas formas, com os sonhados martírios que precisaram da pureza grega para ser pacificados (idem, p.28).

Ao criticar as tentativas de salvar a arte moderna seja por meio de um retorno à arte grega, como no caso do classicismo, seja por meio da superação da cisão da cultura moderna em uma síntese futura entre antiguidade e modernidade, como gostaria o romantismo, Lukács atenta para o fato incontornável de que a modernidade é uma época cindida e, como tal, oposta à organicidade que caracteriza a cultura grega, que não é posta por ele nem como ideal a ser recuperado, nem como meta a ser alcançada. Lukács insiste na essência problemática da modernidade já que a toma como algo objetivo, o resultado de um processo histórico que, apesar da abordagem mais conceitual e abstrata do ensaio, sabemos ser no fundo o processo de consolidação da ordem burguesa e do capitalismo.

Isso não significa que a perspectiva de Lukács seja trágica, no sentido de conceber a fragmentação moderna como um conflito insuperável;<sup>13</sup> antes, essa questão adquire certa ambiguidade ao longo do livro, conforme atesta a segunda

---

13 Para Löwy, a especificidade do anticapitalismo romântico em sua versão dos anos 1880-1918, frente à ideologia romântica do século XVIII, era seu “espírito de resignação”. Os sociólogos alemães, dentre eles Tönnies, Weber e Simmel, que compõem o que Löwy chama de tendência conservadora modernista (em oposição à ortodoxia reacionária), reconheciam o desenvolvimento capitalista como um processo inexorável. Desse modo, a oposição entre a *Kultur*, esfera que abrange valores éticos, estéticos e políticos, um estilo de vida pessoal, um universo espiritual “orgânico”, “natural” e “interior”, tipicamente alemão, e a *Zivilisation*, o progresso material, técnico-econômico, “exterior”, “mecânico”, “artificial”, de origem anglo-saxã, se torna nesses autores um conflito trágico, em que pese a manutenção de certo tom nostálgico quanto ao passado comunitário. O próprio Löwy, entretanto, chama a atenção para a posição peculiar de Lukács quanto a essa problemática, pois sua recusa ao capitalismo seria muito mais extrema do que a desses autores, já que estaria fundamentada menos em uma nostalgia pelo passado e mais em uma crítica cultural do capitalismo. Segundo Márkus, em carta citada por Löwy, “Lukács nunca se reconciliou, mesmo durante esse período (antes de 1918), com a visão trágica de mundo a que havia chegado; a autossatisfação e o contentamento mais ou menos cínico de Simmel nunca o caracterizaram; ele sempre tentou - em vão - novos caminhos para abandonar esse trágico dualismo... Há uma impossibilidade pessoal (crescente com os anos) em aceitar como definitivo o veredito *non possumus*” (Löwy, 1998, pp.120-121).

parte do ensaio, em especial as análises sobre os romances de Goethe, Tolstói e Dostoiévski, na qual a possibilidade de algum tipo de nova cultura no futuro é aventada. O importante é que o fato de sua abordagem estar ancorada na percepção de que a falta de um sentido unitário para o mundo moderno decorre de um processo histórico-social tem como corolário a recusa de uma solução exclusivamente estética para esse problema. O teor dessa divergência de Lukács com o romantismo alemão é explicitado em um ensaio de *A alma e as formas* intitulado “A filosofia romântica da vida”. Nesse texto, Lukács aborda o romantismo de lena e discute seu projeto de criar uma nova cultura, uma comunidade e uma religião cujo centro e elemento motor seria a poesia.

Lukács compreende o romantismo como sendo dotado de um caráter paradoxal. Por um lado, ele parece reconhecer na crítica do romantismo à nascente civilização moderna uma primeira formulação de suas próprias inquietações, relativas à possibilidade de se viver uma vida significativa em um mundo cada vez mais dominado por tendências prosaicas. De fato, vivendo em um momento histórico de choque entre os modos tradicionais de vida e as novas formas de vida burguesa, os pensadores românticos puderam entrever as consequências nefastas que o aprofundamento do modo de vida capitalista traria aos indivíduos, sob a forma de uma sociedade enrijecida, cada vez mais alheia à vontade dos sujeitos. No entanto, apesar de perseverar em temas caros à crítica cultural romântica, Lukács problematiza as soluções aventadas pelo romantismo para superar a condição moderna. Seria mesmo possível poetizar inteiramente o mundo, retornar a uma situação de harmonia na qual a vida e a essência estariam completamente reconciliadas, sem que para isso fosse necessário algum grau de renúncia, de limitação das expectativas frente à realidade?

Lukács nota como o romantismo se vale da imagem harmônica da cultura grega e da Idade Média “como símbolos provisórios para esse novo anseio” de superar a fragmentariedade e a cisão do mundo moderno, de modo que não se trata de uma valorização literal de épocas passadas, mas de uma espécie de símbolo de uma unidade ainda não conquistada, localizada no futuro: “é o antigo sonho de uma era dourada. Mas sua era dourada não é um refúgio em um passado perdido para sempre, para ser apenas vislumbrado de tempos em tempos em velhas lendas maravilhosas - é uma meta que é dever de todos alcançar” (Lukács, 2010a, p.65). Se existe algum momento de verdade no romantismo, este residiria, para Lukács, em seu caráter utópico contido na exposição da insuficiência do mundo moderno e na promessa de outro mundo no qual os homens pudessem viver uma vida verdadeira - mais do que uma força regressiva, portanto, Lukács vislumbra no romantismo uma energia utópica.

Entretanto, “havia algo de doentio na coisa toda”, para usar citação recorrente que funciona como uma espécie de mote do ensaio de Lukács. O problema é que a

ideia de poetizar o mundo, formulada pelos românticos, teria como contrapartida o ato de retirar-se da vida, um refúgio na interioridade que levaria a uma passividade frente ao mundo real. Essa postura, Lukács a reconhece como sendo um problema tipicamente alemão: a via interior, a revolução do espírito, seria a única concebível em um país no qual as condições objetivas não eram as mais favoráveis para que se pensasse seriamente em uma revolução real. Em oposição à postura goetheana de ação no mundo, simbolizada no romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, os românticos limitavam-se a esfera do pensamento:

tudo aquilo que neles permanecia método e tendência, tornava-se ato em Goethe; eles não podiam apresentar nada além de meditações problemáticas a respeito da necessidade de superar sua própria problemática, enquanto ele superava a sua; eles procuravam criar um mundo novo onde o grande homem, seu poeta, teria encontrado sua pátria, enquanto Goethe encontrava a sua na vida presente (idem, p.64).

Para o romantismo, tudo se passaria como se a poesia fosse o centro do mundo, pois só ela pode ultrapassar todas as contradições, realizar a síntese da universalidade e da unidade. A realidade efetiva da vida dá lugar a uma outra realidade, poética e puramente espiritual; eles criaram um mundo orgânico e harmonioso e o identificaram ao mundo real e todo e qualquer acontecimento passou então a ter significado, ser necessário. Com isso, diz Lukács, perdeu-se a tensão que existe entre poesia e vida “que dá a uma e a outra suas forças reais e criadoras de valores” (idem, p.67).

A crítica de Lukács, isso deve ficar claro, não se dirige à centralidade conferida pelo romantismo à arte, mas à falta de clareza quanto a seus limites. Apesar destes, é lícito afirmar que a arte continua sendo um lugar de manifestação da verdade para o jovem Lukács: basta pensar que na *Teoria do romance* ele elege como objeto de estudo justamente essa forma artística - a qual os românticos concebiam como a forma mais representativa da modernidade - e a partir dela procura elaborar uma crítica desta época que, em alguma medida, continua a ser a nossa.

## Referências

- Armogathe, J.-R. (2001). «Un ancienne querelle». In: *La Querelle des Anciens et des Modernes*. Paris: Gallimard, pp. 801-849.
- Benjamin, W. (1994). “O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 197-221.
- Bowie, A. (2003). “Introduction”. In: *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester, UK; New York: Manchester University Press, pp. 1-17.
- D’Angelo, P. (1998). *A estética do romantismo*. Lisboa: Estampa.
- Fumaroli, M. (2001). « Les abeilles et les araignées ». In: *La Querelle des Anciens et des Modernes*. Paris: Gallimard, pp. 7-220.
- Habermas, J. (2002). “A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação”. In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 3-18.

- Hegel, G. W. F. (1999). *Curso de estética: o sistema das artes*. São Paulo: EDUSP.
- Lacoue-Labarthe, P.; Nancy, J-L. (1988). *The literary absolute: the theory of literature in German romanticism*. Albany: State University of New York Press.
- Löwy, M. (1998). *A Evolução Política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez.
- Lukács, G. (2000). *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- Lukács, G. (2010a). "On the romantic philosophy of life". In: *Soul and form*. New York: Columbia University Press, pp. 59-72.
- Lukács, G. (2010b). "The metaphysics of tragedy". In: *Soul and form*. New York: Columbia University Press, pp. 175-198.
- Nisbet, H. B. (1985). "Introduction". In: *German aesthetic and literary criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierucci, A. F. (2003) *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34.
- Reed, T. J.; Pasley, M. (1982). "The Goethezeit and its aftermath". In: *Germany, a companion to German studies*. 2ª ed. New York; London: Methuen, pp. 499-558.
- Schlegel, F. (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega*. Torrejón de Ardoz: Akal.
- Schmidt, R. L. (2011). "Arabesques and the Modern Novel: Friedrich Schlegel's Interpretation of Don Quixote". In: *Forms of modernity: Dom Quixote and modern theories of the novel*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 47-81.
- Silva, A. A. (2011). O interessante em Friedrich Schlegel. *Trans/Form/Ação*, 34, pp. 75-94. DOI: 10.1590/S0101-31732011000400006.
- Süssekind, P. (2008). A Grécia de Winckelmann. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 49(117), pp. 67-77. DOI: 10.1590/S0100-512X2008000100004
- Szondi, P. (1975a). « Friedrich Schlegel et l'ironie romantique ». In: *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Szondi, P. (1975b). « Le naïf est le sentimental ». In: *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Paris: Editions de Minuit.
- Szondi, P. (1992). *Poética y filosofía de la historia*. Madrid: Visor.
- Szondi, P. (2005). *Poética y filosofía de la historia*. v. 2. Madrid: Visor.
- Winckelmann, J. J. (1954). *Réflexions sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et en sculpture*. Paris: Aubier.

Recebido em: 07.09.2019

Aceito em: 24.03.2020





# Certeza, Filosofia da Psicologia e o Manuscrito 119\*

Certainty, Philosophy of Psychology, and Manuscript 119

Wagner Teles de Oliveira

[wtoliveira@uefs.br](mailto:wtoliveira@uefs.br)

(Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, Brasil)

**Resumo:** É comum aos textos de Wittgenstein que tratam da certeza e da filosofia da psicologia, produzidos entre 1945 e 1951, a compreensão de que a certeza, essencial ao funcionamento das práticas simbólicas e não simbólicas, é uma questão de atitude. Essa maneira de entender a certeza tem importância fundamental em sua filosofia da psicologia, pois a objetividade das expressões psicológicas é tramada na dependência dela. A edição em separado dos textos sobre a certeza e da filosofia da psicologia faz parecer tratar-se de tópicos desconectados da obra, encobrindo as conexões conceituais entre eles e, além disso, a história de ambos. A explicitação das conexões entre esses textos permite situá-los na obra de Wittgenstein em continuidade com as Investigações, fazendo ver que têm em comum o desenvolvimento de noções elaboradas no MS 119. Assim, os textos sobre a certeza e a filosofia da psicologia podem passar a ser compreendidos como tendo em comum a noção de certeza, desenvolvida no âmbito da concepção prática do significado, que tem sua origem em textos de 1937.

**Palavras chaves:** Wittgenstein; certeza; filosofia da psicologia.

**Abstract:** Written between 1945 and 1951, Wittgenstein's remarks on certainty and philosophy of psychology deal with a particular concept of certainty regarded as essential to the symbolic and non-symbolic practices and as a matter of attitude. Such a perspective plays a fundamental role in Wittgenstein's philosophy of psychology since the objectivity of psychological expressions depends on it. However, the separate editing of the remarks on certainty and philosophy of psychology suggests a divorce between these two subjects, at the same time as it hides the conceptual relationship between both remarks and its history. A close reading of these texts helps us to elucidate its place in Wittgenstein's work and also makes it easier to notice their continuity with Philosophical Investigations, which allows us to see the common elements present in the development of notions that came up with MS 119. It is possible to take the notion of certainty as a common element of the remarks on certainty and philosophy of psychology, which were developed within the framework of the practical conception of meaning and have its origin in Wittgenstein's remarks written in 1937.

**Keywords:** Wittgenstein; certainty; philosophy of psychology.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p31-52>

Para Claudio Leal, que, com certeza,  
jamais planejou viver na Rússia

\* Este texto é uma versão revista de um dos capítulos da minha tese de doutorado, "A filosofia da psicologia e a gramática da certeza em Wittgenstein", apresentada em 2014, na Universidade Federal da Bahia.

„Was der Leser auch kann, das überlaß dem Leser“  
(Ludwig Wittgenstein, MS 137, p. 134b)<sup>1</sup>

Em 1935, Wittgenstein tinha em mãos o *Brown Book*, que fizera Skinner e Ambrose anotar no ano letivo anterior numa tentativa de organizar o estado atual de seu pensamento. A composição do *Brown Book* é contemporânea ao interesse de Wittgenstein em abandonar a filosofia e passar a dedicar-se a algum trabalho manual na Rússia. O final da história desse interesse é bastante conhecido (cf. Monk, 1995, p. 313). Como tudo o que conseguira na Rússia foi um emprego como professor de filosofia, Wittgenstein desiste do plano de migração, embora tenha se sentido tentado a aceitar o cargo. Em agosto de 1936, Wittgenstein recolhe-se na Noruega com o plano de dar a forma de um livro aos seus pensamentos já anotados no *Brown Book*. Não durará muito até que esse plano se mostre impraticável, sendo iniciada a escrita do que viria a ser os 188 primeiros parágrafos das *Investigações Filosóficas*. Tendo posto fim, em definitivo, ao projeto de 1929, e iniciado a produção filosófica que se materializará de maneira mais bem acabada nas *Investigações*, Wittgenstein voltará à Noruega em 1937, quando inicia a escrita de um novo conjunto de textos e escreve as cerca de 300 páginas do manuscrito 119.

Quase uma década e muitas páginas do *Nachlass* de Wittgenstein separam o MS 119 e os textos sobre certeza e filosofia da psicologia escritos entre 1945 e 1951, quando a preocupação filosófica de Wittgenstein volta-se, em especial, aos temas das cores, da filosofia da psicologia e da certeza. Os textos que tratam dos dois últimos temas, filosofia da psicologia e certeza, como bem sabemos, foram cuidadosamente editados em separado. No primeiro caso, trata-se dos manuscritos 137 e 138, editados sob o título de *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie I*, e de boa parte dos manuscritos 169, 170, 171, 173, 174 e 176, editados nos *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie II*, além dos datiloscritos 229 e 232, editados, respectivamente, no primeiro e no segundo volumes das *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*; no segundo caso, trata-se da edição parcial dos manuscritos 172, 174, 175, 176 e 177 em *Über Gewissheit*.<sup>2</sup> A edição desses textos suscita questões de diversas ordens. Dentre elas, as mais importante, sem dúvida,

---

1 “Ao leitor, o que ele próprio pode fazer”.

2 As seguintes indicações a respeito da data de escrita desses manuscritos são encontradas no catálogo de Von Wright: MS 169: “Probably first half of 1949”; MS 170: “Probably 1949”; MS 171: “1949 or 1950”; MS 172: “Probably 1950”; MS 173: “24 March - 12 April 1950”; MS 174: “1950”; MS 176: “1950; 10-21 March - 24 April 1951” (1969, p. 489-493). (As passagens dos *Manuskripte* (MS) e dos *Typoskripte* (TS) de Wittgenstein têm como referência o Wittgenstein *Nachlass*: The Bergen Electronic Edition. Nos casos em que (1) o trecho citado pertencer a texto editado na forma de livro e (2) o cotejo imediato do trecho for fundamental à compreensão, indicamos a respectiva referência do livro, poupando o leitor do trabalho que ele poderia fazer por si mesmo.



dizem respeito a em que medida as decisões editoriais poderiam refletir a forma de o próprio Wittgenstein conceber seus escritos e a maneira como teria pretendido organizá-los.<sup>3</sup> A sintonia e o descompasso entre as decisões editoriais e as intenções de Wittgenstein têm, como é natural, efeitos importantes na compreensão da obra. Afinal, a maneira de contar a história da obra, nesse caso, tem um papel precípuo na determinação do seu sentido. Assim, forma-se um círculo não exatamente virtuoso. Controvertida a história da obra, incompreendido o seu sentido, ao passo que, à medida que a obra resta incompreendida, fortalece-se a ideia de que a retomada de questões já enfrentadas sob uma nova perspectiva, o recurso a exemplos semelhantes e o retorno aos mesmos temas não passariam de idiossincrasias de seu autor (cf. Salles, 2009, p. 7). Os textos de Wittgenstein sobre a certeza são um claro testemunho da interferência de decisões editoriais na compreensão do sentido da obra. Fartamente documentada tanto nas passagens dos textos acolhidos pela edição de *Sobre a Certeza* quanto nas passagens que a edição deixou para trás, a noção de “certeza” é, em grande medida, um resultado da exploração das relações entre estados mentais, ações e expressões. Em virtude disso, esses textos partilham uma noção de “certeza” compreendida como uma questão de atitude. A reflexão sobre a certeza pode ser assim mais bem compreendida na medida em que se tem em conta seus laços com as considerações sobre a filosofia da psicologia. Na contramão dessa perspectiva, a edição dos textos que compõem o *Nachlass* cuidou de separá-las, como se certeza e filosofia da psicologia constituíssem tópicos cuja compreensão poderia prescindir dos movimentos de pensamento que os produziram. O resultado disso é bastante previsível. De maneira geral, os textos editados em *Sobre a Certeza* (*Über Gewissheit*) passam a ser compreendidos como uma coletânea da reação de Wittgenstein à luta contra o ceticismo, em que se envolveram Moore e Malcom. Essa compreensão é uma forte aliada da ideia de que uma tal coletânea reuniria uma única e coerente apresentação do tema da certeza, que teria sido topicamente separada pelo próprio Wittgenstein.<sup>4</sup> Um breve confronto dos textos sobre a certeza com o *Nachlass*, esclarecendo suas conexões com outros textos e passagens de manuscritos que ficaram de fora da edição de *Sobre a Certeza*, é suficiente para fazer ver que as coisas não se passam bem assim. Em linhas gerais - e é, de mais a mais, isso que pretendemos mostrar - o sumário desse confronto resulta na constatação de que as

3 A esse respeito, os textos de Hintikka (1991) e de Stern (1996) ilustram o estado e a história das edições da obra de Wittgenstein e os seus efeitos, que comprometem a compreensão do sentido da reflexão filosófica de Wittgenstein. Uma análise exemplar das implicações teóricas da edição é feita por João Carlos Salles e por Kim van Gennip (respectivamente, 2006, pp. 183-185 e 2003).

4 Segundo os editores, depois de ter visitado Malcolm em Ithaca, Wittgenstein teria sido estimulado a interessar-se pela defesa do senso comum de Moore, de sorte que o *Da Certeza* “contém tudo o que ele escreveu sobre este tema desde aquele momento até a sua morte” (cf. Anscombe & Von Wright, 2012, pp. 98-100). Além disso, segundo os mesmos editores, Wittgenstein teria separado os textos que resultam do interesse estimulado por Malcolm como um tópico à parte.

questões tratadas nos manuscritos sobre a certeza desenvolvem ideias elaboradas por Wittgenstein no MS 119, escrito em 1937, e que passagens dos mesmos manuscritos editados em *Sobre a Certeza*, que foram publicadas em *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie*, a exemplo do MS 173, não apenas possuem laços com a reflexão sobre a certeza como também chegam a abordar muitas de suas questões fundamentais.

I.

Antes de seguirmos adiante, são necessárias algumas considerações que podem auxiliar o leitor na compreensão do nosso propósito. Um dos principais efeitos da edição dos textos de Wittgenstein é não deixar ao leitor o que ele pode fazer por si mesmo. O principal efeito colateral disso é negar aos textos de Wittgenstein a virtude de ensinar ao leitor como eles devem ser lidos. A omissão de variantes, a supressão de repetições ou de passagens inteiras, segundo critérios editoriais pouco claros ou controversos, não poderiam resultar senão em obstáculo à livre decisão sobre interpretações possíveis, que, usurpada do leitor, é detida pelos editores. Mais grave talvez do que tudo isso, as ideias e noções conceituais, elaboradas e exploradas sistematicamente por Wittgenstein, são retiradas do contexto em que foram desenvolvidas, passando à condição de ideias pelas quais o pensamento wittgensteiniano teria sido assaltado por força das circunstâncias. Desse modo, os textos passam a poder ser compreendidos contra o próprio espírito segundo o qual foram elaborados, pois, no mais das vezes, a leitura passa a desfrutar de ampla margem para ser determinada pelo interesse de encontrar em Wittgenstein críticas a teorias sobre a linguagem, a mente e a cultura, deixando de explorar, em vez disso, o desenvolvimento das ideias que a exegese tem como alvo (Stern, 1996, p. 444). Os textos sobre a certeza são uma quase perfeita ilustração dessa situação. Por um lado, quando exploradas as conexões com a obra de Wittgenstein, passam a ser entendidos, sob muitos aspectos, como o desenvolvimento de questões e temas que o MS 119 já enfrentara. No entanto, quando lidos como um tópico em separado, cuja leitura pode prescindir daquelas mesmas conexões com a obra, são facilmente concebidos como uma espécie de libelo contra o ceticismo, sendo, ao mesmo tempo, não mais do que uma crítica a Moore.

O saldo mais imediato da exploração das conexões entre os textos editados em *Sobre a Certeza* com as passagens dos manuscritos publicados em *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie* é não haver razões suficientes para sustentar a afirmação de que os textos reunidos sob o título de *Sobre a Certeza* compreendem um único e coerente tratamento do tema da certeza. Não é diferente disso o que parece decorrer do confronto daqueles mesmos textos com as considerações em que

consistem o MS 119, em especial aquelas publicadas sob o título de “Cause and Effect: Intuitives Awareness”. Com isso, inevitavelmente se conclui que a reflexão de Wittgenstein sobre a certeza não se restringe às passagens dos manuscritos editados. Mais importante do que isso, a partir sobretudo do cotejo de passagens do MS 119, pode-se igualmente concluir que a reflexão sobre a certeza não consiste, ou quando menos, não se detém numa reação circunstancial de Wittgenstein a textos alheios (Moore e Malcom), pois tem história na obra. Assim, na melhor das hipóteses, as circunstâncias o instaram a retomar questões com as quais já estivera ocupado, reiterar ideias já antes exploradas, desenvolvendo-as em novas direções. Não é o caso, nem se trata de nosso propósito, pretender que os textos não publicados em *Sobre a Certeza* contenham uma espécie de chave interpretativa segundo a qual os textos publicados devem ser lidos. Tampouco é o caso de pretender encontrar nos textos editados em *Sobre a Certeza* a chave de leitura da filosofia da psicologia. Seja como for, e é bem esse o caso, lançar luz sobre os laços e conexões entre tais textos, lendo-os, desse modo, como partes de uma reflexão contínua, deve tornar mais claras as questões das quais eles se ocupam.

## II.

A certeza é uma questão de atitude (Wittgenstein, 2000, MS 175, p. 70r - OC, § 404). A certeza plena não significa ser possível a posse da verdade absoluta, mas apenas uma condição fundamental ao exercício do conjunto de técnicas em que se resolve o uso da linguagem. A dinâmica dos jogos de linguagem tem a estabilidade da qual não pode prescindir dependente da certeza. Compreendida dessa maneira, Wittgenstein pode fazer a certeza escapar à determinação de elementos pertencentes ao domínio psicológico, fazendo-a remontar a formas de ação, que, como tais, só podem ser exteriores ao sujeito. A remissão às ações tem o sentido de situar a certeza da qual essas mesmas ações dependem no interior dos jogos de linguagem, o que quer dizer que a margem de manobra do discurso e do comportamento deve coincidir com os limites do próprio jogo, cujo fundamento é o agir (cf. Wittgenstein, 2000, MS 175, p. 4v-5r - OC § 204). Assim, por exemplo, certas ações são excluídas como não significativas por determinação das práticas constitutivas dos jogos, como é o caso do comportamento de dúvida em circunstâncias nas quais duvidar significaria um conflito com a segurança em que se baseia o jogo, que seria compreendido como testemunho da ausência de domínio da linguagem. A concepção de “certeza” em jogo aqui, portanto, tem como traço fundamental o relacionamento entre os conceitos e as ações, mesmo porque aquilo que sabemos com certeza manifesta-se na forma como agimos e falamos, mas também porque o domínio da linguagem deve refletir-se no que fazemos (Wittgenstein, 2000, MS 175, p. 67v - OC, § 395). Os lances no

interior dos jogos (juízos, ações, etc.) não têm senão uma forma de agir e de julgar como fundamento. Em outras palavras, é como se Wittgenstein estivesse a dizer que juízos e ações se sustentam em razão de sua própria dinâmica de funcionamento.

Essa noção de “certeza” é tramada em relação direta com a concepção de “prática” presente em *Sobre a Certeza*. As práticas judicativas e as ações não simbólicas não passam, elas próprias, de uma instituição prática, não podendo as razões que as sustentam estarem situadas além ou aquém do âmbito da sua própria instituição. Um tal modo de entender a segurança fundamental às práticas é amplamente desenvolvido nos manuscritos parcialmente editados em *Sobre a Certeza*, bem como se vincula à ideia de que a base dos jogos de linguagem não pode admitir a possibilidade da dúvida, na mesma medida em que não compreende uma qualquer modalidade de saber. Nesse ponto, a questão passa a ser a respeito dos determinantes da exclusão lógica da dúvida. E tudo se passa como se já se tratasse de um ponto pacífico que (1) a segurança plena é uma questão de forma de agir e (2) os elementos constitutivos de uma tal forma não poderiam estar expostos ao ato de duvidar à maneira como as questões não fundamentais estariam. Afinal de contas, sequer chamaríamos de dúvida “uma dúvida que consistisse em duvidar de tudo” (Wittgenstein, 2000, MS 176, p. 29r). Nem por isso deixa de ser uma questão, para Wittgenstein, o que determina a exclusão lógica de uma dúvida como não significativa. Diferentemente de uma exclusão cuja natureza não fosse lógica, a exclusão lógica significa o fato de as regras de sentido, que refletem os limites do campo de possibilidades, em que se traduzem os jogos de linguagem, teriam a virtude de excluir uma dúvida sobre questões fundamentais, decretando a sua impossibilidade pela via da declaração de sua ininteligibilidade. No entanto, não há uma tal regra, e nem por isso o ato de duvidar que tenha como alvo os condicionantes lógicos da ação passa a desfrutar do direito de cidadania lógica. O ato de duvidar que visa aquilo sobre o que os jogos de linguagem se apoiam, em última análise, desintegraria a confiança no significado das palavras, sem a qual a própria dúvida não poderia ser elaborada. Ou seja, impossível porque ininteligível. E se ininteligível, é que uma tal dúvida seria um testemunho inequívoco de incompreensão da linguagem, de cuja compreensão depende a formulação da própria dúvida. Na verdade, a dificuldade de não haver uma regra com a virtude de discernir claramente os limites lógicos da dúvida é inerente à concepção de certeza como instituída em meio às práticas, tendo como horizonte a ideia de que o modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência que orienta as ações e os juízos humanos. Na falta, portanto, de regras precisas, as práticas que refletem o sistema de referência determinam os limites lógicos da dúvida, os quais, nesse caso, coincidem com os limites da compreensão e da razoabilidade.<sup>5</sup>

---

5 “Não apenas regras, mas exemplos são necessários para estabelecer uma prática. Nossas regras

A ausência de uma regra capaz de abolir à maneira de uma majestade o ato de duvidar contra as condições mínimas de funcionamento dos jogos de linguagem é menos uma dificuldade a ser enfrentada pelo pensamento de Wittgenstein do que um sinal da maneira como sua obra compreende a necessidade lógica e a certeza. A relação recíproca entre as práticas e as regras que as governam tem como consequência imediata a impossibilidade de a regulação estabelecer-se inteiramente à revelia das práticas, além de significar que, por isso mesmo, elas devem refletir os eventuais rearranjos por que passam as práticas. Dentre outras coisas, isso quer dizer que os conceitos não estão imunes à contingência que marca as práticas judicativas nas quais eles são empregados. Por essa perspectiva, não é exatamente que as regras determinem as ações e o julgar, mas as ações e o julgar é que as determinam. Ou melhor, a força de determinação das regras passa a ser legítima somente à medida que for instituída pelo seu campo prático de atuação. É como se a virtude de regular as práticas, desenhando os seus limites, fosse conferida pelas próprias práticas ou, como diz Bouveresse, não se trata de as ações, o entendimento e os juízos serem determinados pelas regras, é a nossa forma habitual de agir, entender e julgar que determina o significado das regras, o que quer dizer que o sentido da regra é determinado pela maneira como regularmente agimos, a ponto de não ser possível que a regra determine cegamente o sentido das ações futuras (Bouveresse, 1971, p. 239-241). Os pontos de referência dos jogos de linguagem são fixados pelos elementos orientados por eles, como se os alicerces pudessem ser sustentados pelo conjunto da casa (Wittgenstein, 2000, MS 175 - OC, §§ 247-8). Essa forma de compreender a relação entre as práticas judicativas e as regras é um dos reflexos da ideia que os jogos de linguagem baseiam-se numa forma de agir. É exatamente essa ideia, cujo ineditismo é atestado por parte significativa da literatura sobre o tema da certeza, que será exaustivamente explorada nos textos editados em *Sobre a Certeza*, mas não é outra a ideia também apresentada por Wittgenstein, tempos antes, no MS 119. Também aqui, desde setembro de 1937, a essência dos jogos de linguagem é uma forma de ação (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 78v).

No MS 119, Wittgenstein situa a origem da linguagem em modos de ação despidos de qualquer espécie de raciocínio, pelo menos, em seu ponto de partida (cf. Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 74v-75r). Formas de ação regulares definem, desse modo, a margem de manobra das múltiplas funções exercidas pela linguagem. A noção de “certeza” desenvolvida ao longo dos textos tardios de Wittgenstein, sobretudo aqueles editados em *Sobre a Certeza*, passa a ter lugar a partir da exploração dessa perspectiva. A concepção de “linguagem” aliada a essa maneira de compreender o exercício das razões lógicas nas quais se apoiam as práticas simbólicas é aquela segundo a qual a linguagem consistiria num refinamento desenvolvido a

---

deixam brechas & a prática tem que falar por si mesma” (Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 30r-30v).

partir de formas de ação. Não se trata, porém, tão simplesmente de considerar as práticas judicativas como constituídas por dois níveis lógicos: de um lado, uma forma primitiva de ação; de outro, uma forma mais sofisticada. Tampouco se trata de ter compreendido as formas de ação como se elas materializassem a origem histórica da linguagem, muito menos de negar que as coisas se passem assim. Que materializem, simplesmente não interessa à filosofia. O desenvolvimento histórico da linguagem poderia ser de interesse de uma ciência, como a antropologia, por exemplo, mas isso não se confunde com os mecanismos lógicos dos quais dependem as práticas judicativas. Nesse sentido, que a linguagem seja um desenvolvimento de formas de ação mais simples significa que as práticas judicativas e as ações refletem formas elementares com as quais mantêm uma relação interna e sem as quais nem umas nem outras seriam possíveis (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 147). O acordo sobre essas formas elementares é fundamental à compreensão linguística. Os jogos de linguagem estão baseados, portanto, numa modalidade de acordo que pode prescindir de toda e qualquer reflexão exatamente em virtude de consistir em formas de ação. Não se trata, em todo caso, de um acordo de opiniões. A reflexão é forte aliada da dúvida cuja presença deve ser excluída da forma fundamental do jogo por uma exigência lógica. Assim, ao sublinhar ser característico de nossa linguagem que o seu fundamento consista em formas de ação, modos de ação regulares, Wittgenstein está em condições de caracterizar a forma fundamental do jogo como uma em que agimos e definir a forma primitiva da linguagem como sendo a certeza (cf. Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 74v-78r). A certeza é a forma primitiva da linguagem, por isso as condições elementares das práticas judicativas não podem ser compreendidas como uma espécie de conhecimento, e tampouco podem ser atravessadas pelo raciocínio. As razões da destituição do caráter de conhecimento das condições elementares das práticas são as mesmas que conduzem o pensamento de Wittgenstein à exclusão da dúvida da forma de ação em que os jogos de linguagem são baseados.

III.

Mais do que se tratar da aplicação da mesma noção de “certeza” a contextos distintos (ora ao domínio do mundo exterior, ora ao mundo interior), o que certeza e filosofia da psicologia têm em comum relaciona-se com o fato de os conceitos psíquicos serem o mais radical desafio à maneira de conceber a linguagem a que se associa tal noção de “certeza”. Em especial, a manifestação de estados psíquicos é um desafio à noção de “certeza” por vincular-se ao ato de duvidar, como se sempre deixasse margem à suspeita a respeito de sua autenticidade. A resposta de Wittgenstein a esse desafio em *Sobre a Certeza* é, quando menos, familiar à maneira como enfrentara

a questão no MS 119 e assume uma forma bastante simples: *So ist das Spiel*.<sup>6</sup> A remissão à forma de jogar o jogo e, por conseguinte, ao que ele tem de essencial, não pode ser entendida, conforme essa perspectiva, como a mesma resposta para uma outra pergunta, mas como a reiteração da resposta à mesma pergunta. Agora, revigorada pelo desafio que a expressão do pensamento e a manifestação de estados psicológicos representam. Por essa razão, diante da estipulação da possibilidade do fingimento, a resposta de Wittgenstein se localiza no mesmo registro da primeira: “mas em absoluto ele não pode estar fingindo se o que ele faz não for *fingimento* no jogo”.

Por outro lado, afirmar que o jogo de linguagem resolve-se unicamente numa forma de agir consiste em abolir a possibilidade do erro em relação às questões fundamentais que refletem formas de agir, pois o erro, pelo menos nesse caso, significaria a quebra do acordo que sustenta as práticas judicativas, mesmo porque compreender o jogo assim implica afirmar que a fim de errar já é necessário julgar de acordo com a humanidade (Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 34r - OC, § 156).<sup>7</sup> Não é por outra razão que um jogo de linguagem simples não poderia incluir a possibilidade da dúvida, como dirá Wittgenstein, no MS 119, a partir de um exemplo cujo paralelo encontra-se em *Sobre a Certeza*.<sup>8</sup> Não nos ocorre, diz ele, ao dizermos “Sente-se nesta cadeira”, que estejamos errados e que talvez não se trate de fato de uma cadeira. Ou seja, “que a experiência posterior pode nos mostrar que se trata de outra coisa que não seja uma cadeira” (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 102) Uma tal dúvida não seria concebível, pois a possibilidade do erro, nesse caso, não é um lance possível no jogo. Em perfeita sintonia, em *Sobre a Certeza*, Wittgenstein considera não haver razão para não nos perguntarmos se temos dois pés quando queremos nos levantar de uma cadeira. É tão simplesmente assim que agimos. Não nos perguntamos se temos dois pés ao nos levantarmos de uma cadeira, se há uma cadeira mesmo ali quando ouvimos a ordem “sente-se naquela cadeira”, se há, de fato, uma porta ali, quando alguém profere “feche a porta, por favor”, pois simplesmente não fazemos isso (Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 32r-32v - OC, §§ 148-9).

A pergunta sobre a existência de objetos só poder ser posterior ao desenvolvimento da capacidade de falar sobre objetos. Não ensinamos a crianças que há cadeiras ou que portas existem, mas as ensinamos a sentar-se em cadeiras, a abrir e a fechar portas. O aprendizado, no que tem de essencial, consiste na assimilação de formas de ação. Usos simbólicos integram o conjunto dessas formas de ação, mas

6 A título de ilustração, cf. Wittgenstein, 2000, MS 172, p. 2 - OC, § 7; MS 174, p. 27r - OC §§ 121-3; MS 175, p. 48v - OC, § 344; MS 176, p. 60v-60r - OC §§ 558-558.

7 A preocupação a respeito da distinção entre um erro possível e um erro inconcebível logicamente está presente em todos os manuscritos editados em *Sobre a Certeza*. Por exemplo: MS 172, p. 5-6, p. 9-10, p. 15, p. 17; MS 174, p. 15v-17r; p. 34r; MS 175, 75v-76r, 78-9; MS 176, p. 81; MS 177, p. 1r-4v.

8 Cf. Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 32r-32v - OC, §§ 148-9; MS 174, p. 37r-37v - OC, §§ 173-174.

não sem que estejam submetidos a formas de ação não simbólicas. Nesse sentido, a dúvida como expressão de hesitação não pode ser senão exceção à regra, uma vez que é fundamental aos jogos de linguagem uma forma de agir de acordo com o horizonte normativo que os governa (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 103). Não seria concebível, em sendo assim, que o aprendizado do uso de expressões que incluem a palavra “cadeira” tivesse como ponto de partida a expressão “Isto se parece com uma cadeira, mas é realmente uma cadeira?”. Afinal, a expressão adequada da base do jogo é “Há uma cadeira aqui”, e não “Eu penso que há uma cadeira aqui”; a base do jogo não é a reflexão, a opinião ou o raciocínio, mas a ação. Nessa medida, os textos sobre conceitos psicológicos e o MS 119 têm em comum a afirmação do primado das práticas na constituição das condições lógicas da significação. Além disso, partilham também a concepção de aprendizado e a ideia de anterioridade lógica da certeza em relação à dúvida que tal afirmação implica, tão essencial aos textos que tratam da certeza.

A ideia de que os jogos de linguagem não incluiriam a possibilidade de dúvida em sua forma básica, fazendo o significado depender das práticas de elaboração de juízos, afasta a objeção de que não é possível ter certeza em jogos de linguagem que envolvem manifestações psicológicas. Nessa modalidade de jogo, o ato de duvidar seria compreendido como um componente elementar, sobretudo em razão de *dever* ser possível duvidar do que se afirma saber. Como consequência disso, uma espécie de conhecimento seria supostamente constitutiva da forma básica do jogo. As expressões psicológicas constituem o principal signo da dificuldade a ser enfrentada pela noção de “certeza” como componente elementar dos jogos de linguagem, sobretudo por alimentar a ideia de que a significação seria determinada por correlatos mentais das expressões linguísticas, sendo eles ocultos e, por definição, inacessíveis a uma terceira pessoa. Por essa razão, a principal objeção à perspectiva segundo a qual a dúvida não tem lugar nos jogos de linguagem primitivos é a de que não seria possível saber com certeza a respeito da dor alheia. Assim, ao situar o significado como resultante das práticas linguísticas, Wittgenstein pode subordinar a significação dos estados mentais à gramática segundo a qual esses mesmos estados podem ser ditos, forjando, com isso, as condições que possibilitam que estados mentais possam interessar a uma investigação lógica (Wittgenstein, 2000, MS 119, 133). “Não podemos saber se alguém está com dor? - Oh, sim, não *podemos*, nós *sabemos* isto!” (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 109-110). Porém, não se trata - reitera Wittgenstein - de um conhecimento intuitivo [*intuitives Wissen*] da dor, nem tampouco disso resultaria a afirmação de uma capacidade natural.

A compreensão de que jogos de linguagem são baseados em formas regulares de ação permite estabelecer uma linha de corte das razões capazes de justificar os juízos: “a completa justificação de um juízo não deve estender a cadeia de razões



*ad infinitum*” (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 112). Por outro lado, essa concepção aplicada aos conceitos psíquicos é exatamente o que parece permitir que a análise desses conceitos possa reivindicar a justo título o caráter de lógica. O interesse de uma investigação lógica por estados mentais depende do estabelecimento do paralelo entre os estados mentais e uma forma de agir cujos critérios de correção são objetivos. Com efeito, a inteligibilidade das manifestações anímicas depende da associação dos estados mentais às nossas práticas comuns, o que quer dizer, dentre outras coisas, que os movimentos das práticas desenham as condições de possibilidade da compreensão linguística. Ao que nos parece, esse é o principal efeito dos laços entre a reflexão sobre a certeza e as considerações sobre filosofia da psicologia. Por meio da noção de “certeza” como uma questão prática, dissipa-se a obscuridade que encerra a significação de atos anímicos como tributária da separação entre interno e externo. Tal separação tem como marca o hiato entre vivência interna e expressão, como se houvesse uma forma de expressão anterior à manifestação regida por critérios objetivos. E é exatamente essa separação ou o que ela pode significar que Wittgenstein pretende combater ao formular a ideia de que a dúvida não tem lugar nos jogos básicos, a partir do exemplo de uma expressão de dor sobre cuja verdade não estaríamos em condições de nos certificar. O parentesco entre esses textos, a ponto de partilharem noções centrais, exemplos e mesmo estratégias argumentativas, deve, com efeito, encontrar na noção de “certeza” o seu ponto de amarração.

O esclarecimento dos laços entre certeza e filosofia da psicologia, por essa perspectiva, permite compreender o sentido do caráter antipsicologista que marca a concepção de “necessidade” presente nesses mesmos textos. Uma das marcas mais características dessa noção de “necessidade” é a ideia de que ela não se institui a não ser em interação com os próprios casos que seu campo de determinação deve abarcar. Assim, o principal desafio dessa perspectiva consiste em fazer a necessidade, instituída em interação com elementos empíricos ou psicológicos, autônoma em relação a esses mesmos elementos. O caráter antipsicologista, tanto da reflexão sobre a certeza como das observações sobre a gramática dos conceitos psíquicos, realiza-se de duas maneiras distintas e complementares: por um lado, está em jogo a recusa que as regras lógicas do sentido sejam concebidas como generalizações empíricas; por outro, a recusa que as regras lógicas do sentido sejam determinadas por constituintes psíquicos. Está em questão, num e noutro caso, a autonomia das regras lógicas em relação a elementos exteriores à gramática.

#### IV.

O principal desafio da narrativa da necessidade feita a partir da descrição

da gramática do uso dos conceitos é tornar possível afirmar sobre a lógica que ela não tem contas a prestar à realidade, sem deixar de lado a afirmação de que toda necessidade é uma necessidade instituída em interação com elementos mundanos e, portanto, exteriores à gramática. A crítica feita a Moore é uma peça argumentativa dessa narrativa. Do ponto de vista de Wittgenstein, a defesa do senso comum de Moore concede demais ao psicologismo, pois resulta na determinação de diferentes níveis de certeza cuja distinção é traçada tendo em vista estados mentais correlatos. A consequência capital dessa concessão é a ênfase no caráter subjetivo da certeza, tornando-a dependente do conhecimento. Com isso, compreende-se o conhecimento como condicional à certeza, o que quer dizer a impossibilidade de alcançar a certeza em contextos nos quais não tem sentido falar em conhecimento.<sup>9</sup> A certeza então passa a ser tramada na dependência de aspectos subjetivos. Contra essa concepção de “certeza”, Wittgenstein mobiliza a distinção entre a afirmação de saber na primeira pessoa do singular e a constatação objetiva do que se diz saber, caracterizando a última como aquela à qual se pode legitimamente atribuir a impossibilidade lógica do erro (Wittgenstein, 2000, MS 172, p. 4-5 - OC, §§ 13-15). A distinção não resulta de eventuais estados mentais correlatos e sequer tem de necessariamente remontar a diferenças psicológicas, até mesmo porque o estado mental correlato à afirmação de um saber que se mostra objetivamente incontestado poderia muito bem coincidir com o estado mental correlato de uma falsa crença (Wittgenstein, 2000, MS 172, p. 14-15 - OC, § 42). As considerações de Wittgenstein a respeito da objetividade das afirmações de saber na primeira pessoa do singular, no MS 172, reconhecem haver uma diferença fundamental entre certeza e conhecimento, compreendendo-a como não mais do que uma distinção lógica, o que quer dizer, antes de mais nada, que não se trata de diferenças decorrentes de estados mentais. Desse modo, o saber inclui logicamente a verdade do que é conhecido, porém a afirmação de saber envolve a possibilidade do erro, de sorte que a declaração “Eu sei” não pode significar garantia de conhecimento (cf. Wittgenstein, 2000, MS 172, p. 4-6). Com isso, evita-se que a certeza ganhe contornos mentais, estabelecendo-se tão somente como uma instituição lógica das práticas.

Os manuscritos 169, 170, 171 e 174 estão repletos de exemplos e argumentos que significam uma estreita sintonia com os textos editados em *Sobre a Certeza*. O caso do indivíduo que finge sentir dor, explorado por Wittgenstein em diversas direções, é um dos principais exemplos. A maneira de enfrentar as questões que resultam desse caso ilustra muito bem as vantagens da aplicação da noção de “certeza” ao contexto

---

<sup>9</sup> Essa concepção de certeza é apresentada por Moore (1959) em todas as suas nuances em “Certainty” ou, pelo menos, parece ser muito mais contra esse texto do que contra qualquer outro de Moore que Wittgenstein escreve. Isto porque, especialmente em “Certainty”, Moore analisa a relação entre crença e conhecimento, tematizando questões das quais algumas das considerações de Wittgenstein sobre a certeza devem se ocupar.

da investigação dos conceitos psicológicos. Além disso, é um modelo da forma de compreensão adotada por Wittgenstein sobre a constituição do sentido da linguagem. Novamente, o caso do fingimento configura uma situação em que parece não ser possível se decidir objetivamente acerca das manifestações psíquicas, a ponto de o significado delas passar a ser inteiramente determinado pelo pertencimento a um sujeito. Os exemplos de Wittgenstein que exploram o caso do fingimento, naqueles manuscritos, têm em comum a afirmação do privilégio do sujeito dos estados psíquicos como obstáculo à apresentação de critérios capazes de tornar possível a discriminação do domínio de expressividade desses estados. À medida da exploração dos exemplos que se valem da possibilidade da simulação, o privilégio do sujeito dos estados psíquicos dá lugar à prevalência de critérios objetivos compreendidos como reflexos de formas de ação e do modo de uso das expressões. Com isso, o caso do fingimento passa a ser muito mais a ilustração da concepção wittgensteiniana do significado do que propriamente um desafio a tal concepção. Seja como for, não deixa de representar um caso limite. Enquanto ilustração exemplar da concepção de significado, é um índice privilegiado dos pontos de contato entre os temas da certeza e da filosofia da psicologia. No MS 169, por exemplo, Wittgenstein relaciona a segurança característica das operações matemáticas com a objetividade da certeza relativa a expressões como “Esse homem sente dor”, explorando a oposição entre certeza objetiva e certeza subjetiva (Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 35r-35v).<sup>10</sup> Diferentemente dos juízos da matemática, a certeza concernida por essa espécie de expressão psicológica deve enfrentar a possibilidade de simulação.<sup>11</sup> A dificuldade é, então, compreender a aparente ausência de critérios para discernir situações que não envolvem simulação daquelas que a envolveriam, pois disso depende a correção de juízos sobre manifestações psicológicas ou mesmo a possibilidade de expressões sobre manifestações psicológicas alheias constituírem juízos. Aos olhos de Wittgenstein, a ausência de critérios assemelha-se à situação de um jogo que não contasse com um conjunto de regras determinadas ao qual as ações dos jogadores estivessem submetidas. A esse propósito, a ideia a ser explorada no MS 174, novamente tendo a certeza matemática como ilustração da certeza objetiva [*Objektive Sicherheit*],

10 “Certeza subjetiva & objetiva.

Por que eu quero dizer que “ $2 \times 2 = 4$ ” é objetivamente certa e que “Esta pessoa sente dor” é apenas subjetivamente certa?

É possível surgir uma disputa a respeito do resultado correto de um cálculo. Mas uma disputa assim é rara e imediatamente resolvida || fácil de resolver || Pode irromper uma disputa a respeito || surgir || vir a acontecer uma disputa a respeito do resultado correto de um cálculo, como uma longa || uma soma mais longa. Mas uma disputa assim é rara & (nesse caso) || &, quando surge, é imediatamente desfeita.

É um fato que para o propósito || é essencial à função da matemática”.

11 Referindo-se ao caráter objetivo da certeza matemática por oposição ao que pode muito bem se passar com a certeza sobre o mundo exterior, dirá Wittgenstein, no MS 169: “Não há um tal acordo na questão sobre se uma manifestação de sentimento é fingida ou não. Por que não? - O que você quer saber?” (2000, p. 36r).

consiste em concluir que não seria possível discriminar vencedor de perdedor num jogo assim (Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 9r-9v).<sup>12</sup> Trata-se, nesse caso, da certeza a respeito da manifestação de sentimento alheia e da margem de indeterminação típica do jogo, que não se confunde nem poderia se confundir com a incerteza ou a dúvida. A margem de indeterminação não me impediria, por exemplo, de estar convencido de que meu amigo se alegra por me ver. O contrário disso caracterizaria um jogo cujas regras fossem indeterminadas, no qual, por essa mesma razão, não seria possível distinguir quem ganhou de quem perdeu.

A simulação representa um desafio sobretudo por favorecer a confusão do interior com o oculto ou inobservável, como se o uso de expressões psicológicas sempre deixasse para trás resíduos que a linguagem não lograria captar. O modo wittgensteiniano de enfrentar um tal desafio revela um traço comum entre os textos sobre a certeza e a filosofia da psicologia: o primado da ação na instituição do sentido lógico. De acordo com a perspectiva comum a esses textos, não passaria de uma ilusão imaginar um cenário mental organizado por regras próprias, como se mesmo os nossos sentimentos pudessem independender completamente da gramática segundo a qual articulamos a sua expressão. A manifestação de um estado psíquico é muito mais uma manifestação estruturada num determinado jogo de linguagem que a torna possível do que propriamente um dado subjetivo. Aliás, mais do que isso, o reconhecimento da manifestação como algo subjetivo é feito na dependência da estrutura que possibilita seu julgamento segundo critérios objetivos. Não nos parece ser por outra razão que Wittgenstein responderá ao desafio posto pela possibilidade de simulação de dor observando que mesmo aquilo que aparentemente não é observável “tem significado apenas no curso da vida” (Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 47r-47v).<sup>13</sup> Assim, o fingidor não pode estar a fingir caso o seu comportamento não seja o que consideraríamos uma expressão de fingimento, segundo critérios gramaticais, pouco importando se ele finge ser dor a dor que deveras sente ou não. O primado das práticas, comum aos textos sobre certeza e filosofia da psicologia e

---

12 Uma variação desse exemplo é empregada no MS 119 (2000, p. 115-116). Em ambos os casos, Wittgenstein pretende fazer ver o quanto a regularidade é essencial ao funcionamento dos jogos de linguagem. Pretensão partilhada também por *Sobre a Certeza* e que tem a ver, também na investigação sobre a filosofia da psicologia, com a ideia de que a dúvida não seria um elemento necessário ao funcionamento dos jogos de linguagem (Wittgenstein, 2000, MS 175, p. 59R - OC, § 370): “Mas de maneira mais correta: que eu empregue a palavra ‘mão’ & todas as demais palavras da minha proposição sem hesitação, bem como ficaria a ver navios se quisesse tentar duvidar disso, mostra que a ausência de dúvida é ínsita ao jogo de linguagem, que a pergunta “Como eu sei ...” suspende ou abole o jogo de linguagem”.

13 “Por que você não pode estar certo de que alguém não está fingindo? - ‘Porque não se pode olhar para o seu interior’ - Mas se você pudesse, o que veria lá? - ‘Seus pensamentos secretos’. - Mas e se ele só os expressasse em chinês; para onde você teria que olhar então? - ‘Mas eu não posso estar certo de que ele os expressou de acordo com a verdade’. - Mas para onde você teria que olhar para descobrir se a expressão dele está de acordo com a verdade? Também aquilo que se passa no interior tem significado somente no fluxo da vida” (Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 47r-47v).

reiterado insistentemente por Wittgenstein, tem como consequência capital conferir à ação o papel de princípio organizador da trama conceitual por que se constitui a experiência, como também sua expressão.

A mais fundamental conexão conceitual entre os textos sobre a certeza, a filosofia da psicologia e o MS 119 consiste em compreender os jogos de linguagem como baseados em reações primitivas. Por essa perspectiva, os atos de pensamento seriam um desenvolvimento daquelas reações primitivas, protótipos da forma de pensar [*Prototyp einer Denkweise*] (Wittgenstein, 2000, TS 229, § 1582 - RPP I, § 916).<sup>14</sup> Em grande medida, esses textos compreendem a exploração ou o desenvolvimento dessa concepção de “jogo de linguagem”, como testemunham muitas de suas passagens. No MS 119, por exemplo, Wittgenstein afirma que “a essência do jogo de linguagem é um método prático” e também que a “forma básica dos jogos é uma em que agimos” (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 78v, p. 101); no MS 169, afirma a anterioridade da atitude em relação à opinião (Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 60v-61r); no MS 171, assinala o quanto nossos conceitos e juízos estariam estabelecidos em conexão com o conjunto de nossas ações (Wittgenstein, 2000, MS 171, p. 4); no MS 174, apela para as consequências práticas, a fim de decidir a respeito da aparente incerteza característica do uso de expressões psicológicas (Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 2v).

Essas passagens, cada uma à sua maneira, possuem um laço *teórico* inequívoco com os textos editados em *Sobre a Certeza*, bem como tal laço pode ser, em todos os casos, remetido à concepção de linguagem apresentada no MS 119, da qual a investigação sobre a certeza pode muito bem ser entendida como a mais radical exploração: “A linguagem - eu pretendo dizer - é um refinamento” (Wittgenstein, 2000, MS 119, p. 147).<sup>15</sup> Além disso, os textos, cuja edição não teve lugar no *Sobre a Certeza*, abordam questões fundamentais ao tema da certeza, como é o caso dos manuscritos 169 e 170, que tecem considerações sobre os truísmos de Moore, explorando a ideia de limite lógico da dúvida; do manuscrito 174, que se ocupa da análise da distinção entre saber e estar certo; ou ainda do MS 171, no qual Wittgenstein, ao explorar também a distinção entre saber e estar certo, pensa os limites razoáveis da dúvida.<sup>16</sup>

V.

A gramática dos conceitos psicológicos de Wittgenstein é um terreno propício

14 “Mas o que a palavra ‘primitiva’ quer dizer aqui? Por certo, que a forma do comportamento é pré-linguística: que um jogo de linguagem nela se baseia, que ela é o protótipo de uma forma de pensar, e não o resultado do pensamento”.

15 “A origem & e a forma primitiva do jogo de linguagem são uma reação; a partir disso formas complicadas podem desenvolver-se. A linguagem - quero dizer - é um refinamento. ‘No princípio era a ação’”.

16 Wittgenstein, 2000, MS 169, 71r-81r; MS 170, p. 1r-3v; MS 171, p. 6-9.

à exploração das relações entre os condicionantes lógicos da linguagem e o comportamento. Ora, a noção de “certeza” elaborada por Wittgenstein nesses textos é uma marca característica da ideia de que não há limites formais entre as regras de sentido e o conjunto de ações constituinte dos jogos de linguagem. Outro ponto central da crítica que a investigação sobre a certeza está apta a fazer à maneira de Moore conceber seus truísmos é a ideia de que eles têm um sentido indeterminado. O sentido de uma sentença resta indeterminado na medida em que seu emprego consiste em abstraí-la do contexto de determinação do sentido, que resulta das relações entre as regras que governam os jogos de linguagem e as diversas atividades que eles compreendem. É exatamente essa perspectiva que ganha forma na consideração de Wittgenstein de que Moore não leva em conta que as palavras só têm sentido no curso da vida. No entanto, essa ideia marca a noção de “certeza” elaborada por Wittgenstein, mas não é uma particularidade dos textos editados em *Sobre a Certeza*. Tanto as coisas se passam assim que, no MS 169, quando da consideração segundo a qual de uma proposição prática não pode se seguir uma filosófica, é exatamente a essa ideia que Wittgenstein recorre para caracterizar a indeterminação do sentido dos truísmos de Moore.<sup>17</sup> É no contexto das implicações dessa perspectiva, no MS 169, que Wittgenstein passa a analisar a certeza concernente às manifestações psíquicas a contrapelo da certeza relativa ao mundo exterior.

A certeza reflete formas de ação em que se baseiam tanto manifestações psíquicas quanto enunciados sobre o mundo exterior. Por essa razão, possibilita a afirmação de que a evidência sobre o interior não é apenas provável, mesmo porque nada nos falta no jogo a propósito de discriminar situações em que a evidência é aplicável daquelas nas quais ela simplesmente não poderia ser aplicada. É verdade também que se trata de compreender as razões que tornam possível uma tal discriminação injustificada, mas realizável por ser reflexo de uma forma de agir. A certeza não é a manifestação visível e acidental da qual o pensamento, enquanto uma realidade etérea, seria o legítimo correspondente, sendo, por isso mesmo, decisiva na instituição do sentido das práticas envolvidas na produção de expressões, manifestação de sentimentos, ações e reações. Antes de mais nada, a certeza que se reflete no conjunto de ações e juízos constituintes da linguagem é um ponto fundamental de articulação das regras que governam práticas simbólicas e não simbólicas, tão determinadas quanto as próprias práticas que se encontram sob seu governo. Um dos principais efeitos da perspectiva que acompanha essa noção de “certeza” é que pensar deixa de coincidir simplesmente com a operação simbólica de acordo com um conjunto determinado de regras logicamente necessárias, precisa e previamente definidas. Numa palavra, a aplicação dessa noção de “certeza” permite compreender que a linguagem não teria a sua possibilidade determinada pelo acordo

---

17 Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 72r; Cf. Wittgenstein, 2000, MS 175, p. 60r - OC, § 372.

essencial entre pensamento e mundo, que se deixa pensar proposicionalmente, porque o campo do sentido não poderia ser reduzido ao modelo dos enunciados declarativos, cuja virtude é a de representar fatos mundanos. Afinal, passa a ser possível a determinação objetiva de todo um domínio de expressões que essa concepção, contra a qual a noção de “certeza” parece militar, exclui do domínio do sentido.

A margem de manobra das práticas é, em certa medida, tão fluida quanto as regras de cujo exercício depende a sua delimitação. Tudo nos leva a crer que a noção de “certeza” vem em socorro do impasse provocado pelo jogo de forças entre o grau de deformação ao qual podemos submeter nossos conceitos, tendo em vista o seu caráter elástico e flexível, e o caráter determinado do sentido desses mesmos conceitos. A certeza, com efeito, é fonte da objetividade da qual a linguagem depende. A principal virtude dessa noção de “certeza”, desse modo, no caso da filosofia da psicologia, é tornar possível a objetividade essencial ao significado das palavras e conceitos para o interior, sem o vício de apagar o quanto o uso dessas mesmas palavras e conceitos tem de subjetivo. Em suma, não se trata de negar haver um paralelo entre as palavras e os atos de um sujeito, tampouco negar que haja uma coordenação entre os seus estados de consciência, suas palavras e ações (Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 14v). Trata-se de fazer tudo isso se reportar a uma base na realidade objetiva a partir da qual se torna possível discriminar as situações em que uma determinada manifestação de sentimento, por exemplo, pode ser alvo de desconfiança daquelas situações em que a mesma manifestação não deixa margem para qualquer suspeita. Com isso, Wittgenstein mostra ser perfeitamente possível a certeza objetiva a respeito das expressões sobre o que se passa na alma alheia, a despeito de não ser possível observar o que se passa nela. A certeza, afinal, reflete a capacidade de reconhecimento do que as expressões significam. Assim, sem que sejam suprimidos, os aspectos subjetivos são delimitados pelas regras lógicas do sentido, cuja atuação tem como principal sinal a presença daquela certeza. Não é por outra razão que a certeza e questões típicas da filosofia da psicologia são tratadas sem qualquer descontinuidade no MS 119.

Por essa perspectiva, o que há de essencial nos laços entre os textos sobre a certeza e as considerações sobre a filosofia da psicologia consiste num acerto de contas entre o caráter subjetivo daquilo que pertence ao domínio da consciência e a certeza objetiva que acompanha a sua expressão significativa. Os conceitos e expressões psicológicas podem passar a desfrutar de significado pelas mesmas razões lógicas que as expressões e conceitos sobre o mundo exterior estariam aptos a significar. Com efeito, a análise da gramática dos conceitos psíquicos, bem como a exploração da noção de “certeza” que ela envolve, compreende uma considerável ampliação do campo do sentido, que resulta da inclusão de expressões psicológicas.

A bem da verdade, por um lado, os conceitos psíquicos representam um desafio à noção de “certeza”, na medida em que são uma ameaça à ideia de que o sentido dos jogos de linguagem possa independe de determinações mentais. A noção de “certeza” como uma questão de atitude, por outro lado, significa um importante componente antipsicologista da filosofia tardia de Wittgenstein, exatamente em virtude de constituir a principal expressão dos desdobramentos daquele desafio.

O antipsicologismo presente nesses textos manifesta-se a partir de uma estratégia argumentativa que eles têm em comum também. Trata-se de caracterizar a maneira como determinadas expressões são usadas ordinariamente e a segurança relativa a certas coisas como essenciais ao funcionamento regular dos jogos de linguagem. A regularidade inscrita na linguagem, por sua vez, está imbricada com o fato de que a base dos jogos de linguagem não envolve raciocínio, mas seria constituída por uma forma de agir e de julgar. Daí a ideia de que não haveria lugar para um comportamento de dúvida em jogos mais simples, já que a dúvida seria essencialmente matizada pela reflexão (cf. Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 60v-61r). Multiplicam-se os exemplos no sentido de mostrar o quanto o mínimo gesto de dúvida dependeria de uma trama conceitual sem a qual uma dúvida qualquer não poderia ser significativa, como é o caso das manifestações de dor. Alguém que não compreenda o conceito de “dor” não estaria em condições, por exemplo, de duvidar a respeito do sentimento de dor de quem quer que fosse. Com efeito, a argumentação se encaminha para mostrar que a constituição das condições lógicas da significação resulta das práticas simbólicas e não simbólicas implicadas pelo uso da linguagem, evitando que o significado seja compreendido como uma espécie de vivência interior. Por fim, um dos principais signos dessa estratégia compreende conceber que as questões relativas aos conceitos psicológicos, também elas, devem ser resolvidas na linguagem, compreendida como um prolongamento do comportamento, de formas mais simples e primitivas (Wittgenstein, 2000, TS 229, § 817). Essa ideia é assumida de forma tão radical que Wittgenstein pode então dizer que “a incerteza acerca do interior é uma incerteza acerca de alguma coisa exterior” (Wittgenstein, 2000, MS 174, p. 12r-12v).

Creemos ter boas razões para dizer que se trata muito mais do que da aplicação da mesma noção de “certeza” a contextos teóricos distintos; o que de essencial os textos sobre certeza e filosofia da psicologia têm em comum relaciona-se diretamente com a aplicação dos conceitos psíquicos representar um desafio mais radical àquela concepção de “linguagem” comprometida com a ideia de que a certeza é reflexo dos próprios usos linguísticos. E que as coisas se passem assim é algo que se mostra de forma ineludível no MS 119, quando essa forma de entender a certeza é desafiada por exemplos típicos da filosofia da psicologia. Aparentemente, os jogos de linguagem dos



conceitos psíquicos não admitiriam o seu enquadramento em expressões com a forma de enunciados declarativos, pois o modo como as palavras para estados psíquicos se relacionam com esses estados não poderia ser o mesmo modo como as palavras para objetos físicos se relacionam com as coisas que nomeiam. Submeter então as palavras para estados psíquicos ao mesmo modelo de designação que prevalece no domínio das expressões sobre o mundo físico tem como resultado o objeto nomeado mostrar-se irrelevante. Do ponto de vista de Wittgenstein, dominar a aplicação de tais critérios significa ser capaz de mover-se no seu domínio de expressividade, sendo apto a discriminar a vinculação de tal expressão a qual estado psíquico. Muito mais do que verdade ou falsidade, dessa maneira, está em jogo o uso correto ou incorreto das próprias expressões, sendo a discriminação dos usos possível somente se feita mediante as formas de ação que os caracterizam. Nesse sentido, os modos de emprego da palavra “dor” não nos mostrariam apenas como a palavra se associa a um ou outro tipo de fenômeno psicológico, mas as determinações que funcionam à maneira de critérios para o seu uso.

A certeza que caracteriza o ato de discriminar os diversos modos de expressão se vale da presença desses critérios, ao passo que a objetividade que a caracteriza só é possível no domínio das expressões psíquicas por ser construída mediante o entrecruzamento de elementos eminentemente subjetivos com os padrões que regulamentam as expressões. Não é mais do que isso o que pretendemos dizer quando afirmamos que a assimetria entre a primeira e a terceira pessoas, que se caracteriza pelo privilégio do sujeito dos estados psíquicos, não é deixada de lado, sendo, a despeito disso, preservada a prevalência lógica de critérios objetivos sobre aspectos meramente subjetivos das expressões, ao invés da prioridade da introspecção do sujeito de posse dos estados psíquicos. E a noção de “certeza”, cuja gênese remonta ao MS 119, tem a virtude de evitar jogar o menino fora com a água do banho.

Embora a certeza a respeito de uma qualquer manifestação psíquica não constitua uma prova, no sentido de que nada parece impedir que a suspeita seja lançada a partir da perspectiva de uma outra pessoa, o desacordo tem limites. A forma de agir é um elemento decisivo na construção desses limites, que se refletem nos contornos do domínio de expressividade dos conceitos. Não se trata de dizer que não há um tom de voz que caracteriza a convicção, como há o tom de dúvida, mas que tudo isso pode não passar de marcas subjetivas e, mais importante do que todas elas, é o modo de ação, em que se refletem a certeza e a dúvida, determinando os contornos do sujeito (cf. Wittgenstein, 2000, MS 169, p. 31r-32r). Por isso mesmo, a certeza é o modo de ação, e não o tom de voz que se usa ao falar, com o sentimento especial ao qual ele se associa.

A concepção prática do sentido e a noção de certeza que ela envolve permitem afirmar não haver hiato entre os processos psíquicos e a ação na qual se

pode reconhecer a manifestação desses mesmos processos. A noção de “certeza” explorada por Wittgenstein nos textos editados em *Sobre a Certeza*, dos quais o MS 119 parece-nos ser o legítimo precursor, é o elemento conceitual mais importante dessa que é a principal marca da gramática dos conceitos psíquicos. Por essa razão, certeza e filosofia da psicologia podem esclarecer-se mutuamente. Por um lado, a exploração da gramática dos conceitos psicológicos faz ver as razões pelas quais a certeza não pode ser confundida com caracteres psicológicos. Por outro, a noção de “certeza” permite que a expressão dos estados anímicos pertença ao campo do discurso significativo, a despeito das idiosincrasias que as diferenciam das palavras para o mundo da física. O concurso dessas duas perspectivas permite que a filosofia de Wittgenstein subscreva-se como uma investigação lógica. Em sendo assim, nem se trata de um apanhado psicológico da certeza, tampouco de uma investigação que tem como objeto o mundo da consciência. A edição desses textos, porém, tratou de estabelecê-los na contramão de um tal esclarecimento mútuo, resultando no encobrimento dos laços entre a reflexão sobre a certeza e as observações sobre a gramática dos conceitos psíquicos.

A partir do confronto dos textos editados em *Sobre a Certeza* com a obra de Wittgenstein, passa-se da compreensão da investigação sobre a certeza como um momento isolado da obra à compreensão de que se trata de uma investigação que não apenas tem história na obra, como se articula em relação à filosofia da psicologia. Na mesma medida, esclarece-se o quanto a compreensão desses textos como um tópico em separado resulta de decisões editoriais, de maneira a parecer inevitável fazer crítica à edição da obra. Nosso propósito, no entanto, - é importante recordar ao leitor - detém-se em esclarecer o ganho teórico de uma exploração do tema da certeza que não se restrinja aos manuscritos editados em *Sobre a Certeza*. A necessidade de revisão da edição do espólio de Wittgenstein, é importante dizer, foi reconhecida inclusive por um dos curadores literários, Von Wright. A respeito dos textos sobre a certeza, um outro responsável por cuidar da edição do espólio, Rush Rhees, entende que a maneira como foram editados contribui decisivamente para que fossem compreendidos como devotados a uma polêmica contra Moore (Rhees, 2005, p. 3). Essa compreensão, como aliás o próprio Rhees sustenta no prefácio jamais publicado da edição alemã de *Sobre a Certeza*, não passa de um equívoco alimentado pela proximidade entre a redação de alguns desses textos e a visita de Wittgenstein a Malcolm (cf. Rhees, 2005, pp. 61-66). Em alguns casos, as razões para que não tenham sido editados em *Sobre a Certeza* nos afiguram injustificáveis, como é o caso do MS 174, do qual derivam os seus §§ 66-192 e cujas primeiras 14 folhas foram publicadas em *Last Writings on the Philosophy of Psychology II*. As razões nos parecem injustificáveis porque esse manuscrito contém observações sobre a oposição entre saber e crer, além de explorar desdobramentos conceituais importantes à

investigação sobre a certeza, como é o caso das consequências práticas da dúvida a respeito de elementos básicos dos jogos de linguagem.

Em certa medida, o caráter lógico da investigação tem como efeito o que se pode conceber como um dos principais componentes antipsicologistas da narrativa sobre a necessidade elaborada por Wittgenstein ao longo desses textos: a substituição da pergunta pela causa da certeza pela pergunta sobre as razões que a sustentam. A preferência por essa pergunta tem importância capital na maneira de Wittgenstein encarar o significado e enfrentar as questões que isso envolve. Interessa fundamentalmente a uma tal concepção a subordinação da maneira de compreender a linguagem à noção de “jogo”. Por oposição à linguagem compreendida como uma espécie de cálculo segundo regras precisas e previamente determinadas, Wittgenstein passa a compreendê-la como um jogo (Wittgenstein, 2009, § 23). Desse modo, falar e pensar não podem ser mais do que o exercício de um conjunto de técnicas, cujo domínio as ações tratam de manifestar. Afinal de contas, “o jogo de linguagem é comportamento” (Wittgenstein, 2000, TS 229, § 817 - RPP I, § 151). A compreensão linguística não pode ser menos do que a capacidade de agir e reagir de acordo com as regras que governam o dizer e o pensar, pois o jogo de linguagem é comportamento na mesma medida em que a linguagem é um prolongamento do comportamento mais primitivo. Numa palavra, essa concepção de linguagem, que tem a sua forma mais bem acabada apresentada na I Parte das *Investigações*, é explorada nos textos sobre filosofia da psicologia e certeza à medida que propicia compreender as razões que justificam as ações simbólicas e não simbólicas como formas de ação, reações primitivas destituídas de qualquer traço de reflexão. Há, como parece ser natural, uma ação recíproca entre a linguagem entendida como um jogo e a possibilidade da análise lógica da modalidade de discurso típica da psicologia. Se a concepção de “linguagem”, por um lado, permite que a análise lógica não detenha o seu alvo no domínio dos enunciados declarativos, cuja vocação é a de representar fatos, por outro, ao mirar o domínio expressivo da linguagem, a análise lógica pode ampliar uma tal concepção de linguagem, aplicando-a a situações conceituais novas e reconhecendo às expressões psíquicas o direito de cidadania lógica. Uma tal ação recíproca tem claro efeito na noção de “certeza”. E, também por isso, essa noção de “certeza” é tão fundamental à produção do ambiente lógico propício à nova compreensão da gramática dos conceitos psicológicos.

## Referências

- Anscombe, G. E. M. & Von Wright, H. (2012). “Prefácio”. In: Wittgenstein, L. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70.
- Bouveresse, J. (1971). *La parole malheureuse: de l'alchimie linguistique a la grammaire philosophique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Hintikka, J. (1991). An Impatient Man and his Papers. *Synthese* 87, pp.183-201.
- Malcolm, N. (1979). "Moore and Wittgenstein on the Sense 'I know'". In: Preston, J. (ed.). *Thought and Language*. Ithaca, NY: Schulte Cornell University Press.
- Monk, R. (1995). *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Moore, G. E. (1959). "Certainty". In: Moore, G. E. *Philosophical Studies*. London: Littlefield, Adms & Co.
- Rhees, R. e Phillips, D. Z. (ed.). (2005). *Wittgenstein's On Certainty: there - like our life*. Oxford: Blackwell.
- Salles, J. C. (2006). "Considerações sobre o texto das *Bemerkungen über die Farben*." In: Salles, J. C. *O Retrato do Vermelho e Outros Ensaios*. Salvador: Quarteto Editora, pp. 171-194.
- Salles, J. C. (2009). "Apresentação: as anotações sobre as cores de Wittgenstein". In: Wittgenstein, L. *Anotações Sobre as Cores*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Schulte, J. (2003). *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press.
- Stern, D. (1996). "Availability of Wittgenstein's philosophy". In: Sluga, H. & Stern, D. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, pp. 442-476.
- Van Gennip, M. J. J. M. (2003). "Connections and Divisions in On Certainty". In: Löffler, W. e Weingartner, P. (eds.). *Knowledge and Belief: papers of the 26<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*. Vol. XI.
- Wittgenstein, L. (1972). (OC). *On Certainty*. New York: Harper Torchbookz.
- Wittgenstein, L. (1982). *Last Writings on the Philosophy of Psychology Vol. I*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology Vol. II: The 'Inner' and the 'Outer' 1949-1951*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1998). (RPP I, RPP II). *Remarks On The Philosophy Of Psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1998. Vol. I e II.
- Wittgenstein, L. (2000). *Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Edusp.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell, 1953. Revised 4<sup>th</sup> Edition. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim SchulteOxford: Basil Blackwell.

Recebido em: 12.07.2019

Aceito em: 05.06.2020



# A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia?\*

The Question on the Essence of Science in Martin Heidegger: Philosophy of Science or Ontology?

Maria Eugênia Zabotto Pulino

genapulino@gmail.com

(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil)

**Resumo:** Este artigo pretende discutir a concepção de essência da ciência desenvolvida por Heidegger em *Introdução à filosofia* - curso ministrado em 1928-1929 na Universidade de Freiburg -, no contexto de sua crítica à filosofia moderna e de seu projeto de ontologia fundamental. Tendo em vista que a análise heideggeriana da ciência é inseparável de sua investigação sobre a existência humana, defenderemos que Heidegger não desenvolve uma filosofia da ciência, ao contrário do que diz parte dos estudiosos de sua obra.

**Abstract:** This article aims to discuss the conception of the essence of science developed in Heidegger's *Introduction to Philosophy* - lectures delivered in 1928-1929 at the University of Freiburg - in the context of his critique to modern philosophy and of his project of fundamental ontology. Bearing in mind that the Heideggerian analysis of science is inseparable from his investigation on human existence, we will advocate that Heidegger does not develop a philosophy of science, in contrast to what part of Heidegger's specialists claim.

**Palavras-chave:** ciência; existência; filosofia da ciência; Heidegger; transcendência.

**Keywords:** Existence; Heidegger; Philosophy of Science; Science; Transcendence.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p53-68>

## 1. Heidegger: um filósofo da ciência?

A tematização da ciência está presente nas diversas fases da obra de Heidegger e aparece em diferentes contextos de seu pensamento. Caberia questionar, todavia, se, ao tratar do tema, Heidegger teria desenvolvido uma filosofia da ciência propriamente dita. Apesar de diversos comentaristas responderem positivamente a

\* O presente artigo é fruto de minha dissertação de mestrado, intitulada *Filosofia da Ciência ou Ontologia? A questão da ciência na Introdução à Filosofia de Martin Heidegger* e defendida em 2015, no âmbito do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Contribuíram sobremaneira para a elaboração do texto aqui publicado os comentários e sugestões de meu orientador, Prof. Dr. Gerson Brea. Agradeço, ainda, aos pareceristas destes *Cadernos*, que contribuíram para uma melhor versão deste artigo.

essa pergunta - em especial, os de formação em filosofia analítica - e de o fazerem com bons argumentos, não se pode ignorar o fato de que Heidegger não consta na grande maioria dos manuais ou coletâneas de artigos sobre filosofia da ciência. É evidente que, por si só, essa observação factual não demonstra que os escritos de Heidegger não constituam uma filosofia da ciência, mas ao menos sugere que, de alguma forma, seu pensamento foge ao que comumente se tem a dizer sobre o tema no âmbito da filosofia.

Heidegger opõe-se à ideia kantiana de filosofia como epistemologia e procura mostrar que a relação especial cognitiva entre sujeito e mundo, central para a epistemologia, é apenas uma abstração que, por mascarar a interação existencial primária do ser humano com os entes, acaba minando a possibilidade de um acesso mais originário à tarefa primordial da filosofia: elaborar a pergunta pelo ser. A respeito da crítica heideggeriana à epistemologia, o filósofo da ciência estadunidense Joseph Rouse, que dedicou alguns de seus artigos à análise do pensamento de Heidegger sobre o tema, comenta: “Heidegger considerava que há pressupostos errôneos e não examinados subjacentes a qualquer concepção de quem conhece [*knowers*] como um tipo especial de ente (mente, consciência, falante da língua ou agente racional) e de conhecimento como uma relação entre entes” (Rouse, 2005a, p.124).

O que explica esse receio em aceitar conceitos tão basilares da teoria do conhecimento é a ideia de que as relações do ser humano com outros entes não devem ser consideradas apenas sob a perspectiva epistemológica. Ao defenderem que o conhecer é o contato primário entre o “eu” e o resto do mundo, os epistemólogos reduzem o fundamento da experiência humana ao binômio sujeito-objeto e elaboram complexas entidades abstratas, como “mente”, “intelecto”, “consciência” e “razão”, que são consideradas por eles como autoevidentes, mas, na verdade, trazem consigo uma carga ontológica que não é questionada.

Heidegger afasta-se, assim, da epistemologia e simpatiza, já antes mesmo de *Ser e tempo*, com a ideia de uma “ontologia fundamental” [*Fundamentalontologie*]. O primeiro passo para essa ontologia seria enxergar a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente, e repensar as questões filosóficas sob esse prisma. Para isso, é preciso retornar a um âmbito primário da compreensão das relações entre entes, de modo que se contemple nunca apenas os entes, mas também seu modo de ser. O ser-aí [*Dasein*] tornou-se o centro da ontologia heideggeriana pelo fato de ser o ente que, em razão de seu próprio modo de ser, pré-compreende o ser e, com isso, pode perguntar pelo sentido do ser.

O “ser-aí” ocupa um lugar central no pensamento de Heidegger, já mesmo antes de *Ser e tempo*. Não se trata meramente de substituir o termo “ser humano”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Neste artigo, todavia, por vezes será usado o termo “ser humano” desde que não haja prejuízo na compreensão do pensamento de Heidegger. Ele mesmo, na preleção a ser examinada pelo

O que se pretende aqui é afastar as acepções desse conceito construídas pela tradição filosófica - caracterizada como “metafísica” -, tanto num sentido antropológico-humanista, quanto epistemológico-subjetivista. O ser-aí não é o ser humano empírico, biológico, psicológico, sociológico, nem mesmo antropológico. Tampouco é o sujeito transcendental ou uma consciência pura que apreende as coisas. O ser-aí é o ser humano “formal”, é a estrutura existencial desse ente, na medida em que

*A “essência” do Dasein reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “Dasein” com que designamos esse ente não exprime o seu que, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (Heidegger, 2012, p.139, grifos do autor).*

É sobre esse pano de fundo que Heidegger procura pela essência da filosofia e da ciência. Se a filosofia moderna proporcionou uma base de sustentação teórica para a ciência, elaborando teorias sobre como é possível conhecer e quais são os limites do conhecimento, então uma das tarefas dessa nova filosofia que é a ontologia fundamental seria pensar como é possível que a ciência, que investiga aquilo que é, não se pergunte pelo que significa *ser*.

Considerando esses elementos básicos da filosofia heideggeriana, pode-se dizer que suas reflexões sobre a ciência não deveriam ser chamadas - ao menos não sem maiores considerações - de filosofia da ciência. Se Heidegger procura justamente abordar a questão da ciência dentro de um contexto mais abrangente, ontológico, e não epistemológico, e se busca mostrar como a atividade da pesquisa científica deriva de uma disposição mais originária do ser humano, então denominar seu pensamento sobre a ciência de “filosofia da ciência” seria desconsiderar o sentido mais próprio de sua filosofia.

Essa opinião não é, todavia, consensual dentre os estudiosos da filosofia heideggeriana. A filósofa Trish Glazebrook procura mostrar, em *Heidegger’s Philosophy of Science* - obra cujo título não deixa dúvidas sobre sua posição nesse sentido - que Heidegger desenvolve inequivocamente uma filosofia da ciência:

a tarefa do filósofo da ciência é, ao menos em parte, perguntar o que constitui a ciência. Heidegger é certamente um filósofo da ciência nesse aspecto. (...) a ideia de que a ciência é a projeção matemática da natureza percorre o trabalho de Heidegger como um pano de fundo perante o qual sua crítica da modernidade se desdobra. (...) Certamente Heidegger tem o bastante a dizer sobre uma vasta gama de assuntos relativos à ciência, a ponto de que posso defender que ele desenvolve uma filosofia da ciência simplesmente com base no número e variedade de formas com que ele aborda o tema (Glazebrook, 2000, pp. 1 e 4).

---

presente trabalho, utiliza em alguns momentos as palavras “homem” [*Mensch*] ou “ser humano”, “ser homem” [*Menschsein*]. É essencial, no entanto, termos em mente o sentido - ou melhor, as “indicações formais” - que Heidegger atribui a esses conceitos, independentemente de usarmos as traduções mais consagradas para o português dos termos alemães sugeridos por ele.

Essa obra de Glazebrook tem o propósito de mostrar que a ciência sempre ocupou um papel central na filosofia heideggeriana, desde sua juventude até os últimos escritos, e que suas análises sobre a ciência são indissociáveis de sua crítica à modernidade. Ela defende, ainda, que a evolução da ideia de ciência em Heidegger seria um dos fatores que contribuiriam para a tese de que seu pensamento não sofreu rupturas bruscas, como afirmam alguns estudiosos da obra heideggeriana, e, sim, seguiu um *continuum* de transformações (idem, *ibidem*). No que concerne à opção por utilizar o termo “filosofia da ciência” para designar as reflexões de Heidegger sobre o tema, a autora sustenta que foi apenas a partir da década de 1950 que o termo “Philosophy of Science” passou a ser largamente utilizado e que, até os dias atuais, não se tem clareza sobre a definição e os limites dessa disciplina (idem, *ibidem*).

Ao defender que o pensamento heideggeriano deveria ser incluído no âmbito das discussões da filosofia da ciência, Glazebrook está dialogando, como ela mesma explicita, com William J. Richardson, um dos primeiros filósofos que levou o pensamento de Heidegger para o mundo anglófono. No artigo *Heidegger’s Critique of Science*, Richardson afirma, em tom definitivo: “Heidegger nunca poderia ser chamado de filósofo da ciência”. Posteriormente, explicita as razões para tal afirmação categórica: “a crítica da ciência de Heidegger é inseparável de, porque ininteligível sem, a natureza fundamental dos tempos modernos enquanto tais” (Richardson, 2012, p.27).

Ainda que Heidegger, conforme argumenta Glazebrook, esteja perguntando pela constituição da ciência, ele se diferencia de outros autores que escreveram sobre o tema por não estar interessado na ciência “de fato”, ou, usando a linguagem heideggeriana, numa perspectiva “ôntica” [*ontisch*]<sup>2</sup> da ciência. A abordagem da ciência em Heidegger não parte de um estudo da ciência como tal, seus pressupostos, métodos e resultados, mas da pergunta pela essência da ciência e pela maneira como ela se relaciona com o modo de ser do ser humano e sua busca da verdade. Em *Ser e tempo*, esse enfoque é explicitado com precisão:

Não estamos pondo um problema sobre a história ôntica e a evolução da ciência, suas circunstâncias factuais e seus fins mais imediatos. Ao buscar a *gênese ontológica* do comportamento teórico, perguntamos: Quais são, na constituição-de-ser do *Dasein*, as condições existenciárias necessárias à possibilidade de que o *Dasein* possa existir no modo da pesquisa científica? A posição dessa questão visa a obter um *conceito existenciário da ciência*.

---

<sup>2</sup> Heidegger usa, em *Ser e tempo*, os adjetivos “ôntico” e “ontológico” para referir-se àquilo que é relativo ao ente e relativo ao ser, respectivamente. Uma perspectiva ôntica refere-se àquilo que alguma coisa é, à descrição de suas características, enquanto uma perspectiva ontológica designa a descoberta do modo de ser das coisas. O mesmo objeto ou fenômeno pode ser interpretado ou investigado ôntica ou ontologicamente (Dahlstrom, 2013).



[...]

O conceito existenciário entende a ciência como modo da existência e, assim, como *modus* do ser-no-mundo que descobre ou abre ente ou ser. Entretanto, a plena interpretação existenciária da ciência só pode ser levada a cabo quando, a partir da temporalidade da ciência, se tenha *elucidado o sentido-de-ser e a “conexão” entre ser e verdade* (Heidegger, 2012, p. 969, grifos do autor).

Glazebrook argumenta que o pensamento de Heidegger sobre a ciência pode ser caracterizado como filosofia da ciência porque ele teria desenvolvido a maioria das questões sobre o tema que os mais reconhecidos filósofos da ciência discutiram. A autora afirma, ainda, que é possível fazer um paralelo entre os conceitos de filósofos da ciência de tradição analítica (menciona, especificamente, Thomas Kuhn e Ian Hacking) e as ideias desenvolvidas por Heidegger sobre os mais diversos aspectos relacionados à ciência (Glazebrook, 2000).

É interessante notar que Glazebrook precisa lançar mão da comparação entre Heidegger e filósofos da ciência *stricto sensu* para legitimar as colocações heideggerianas sobre o tema e alçá-las ao patamar de uma genuína filosofia da ciência. Parece ser quase inevitável, entretanto, submeter seu pensamento a simplificações e distorções com o intuito de realizar tal aproximação que, de resto, não acrescenta muito à concepção que Heidegger quer apresentar sobre a ciência. É fácil perceber que a diferença entre essas abordagens não é simplesmente de ordem temática, e sim relacionada ao propósito que leva um filósofo a escolher a ciência como campo de análise. Tanto a insistência de Heidegger em contrapor seu trabalho ao da tradição filosófica - que, para ele, não pensou a questão do ser - como sua constante preocupação em criar novos termos para mostrar que tem uma compreensão distinta sobre conceitos considerados básicos pelos filósofos modernos constituem indícios de que seria enganoso categorizar suas reflexões sobre a ciência sob o rótulo de “filosofia da ciência”.

Percebe-se, portanto, que os argumentos contrários à denominação do pensamento de Heidegger sobre a ciência como “filosofia da ciência” não derivam de mero preciosismo terminológico ou tentativa de mostrar que seu pensamento não pode ser encaixado em uma classificação tradicional de subáreas da filosofia. O motivo para evitar tal comparação reside, na verdade, na própria maneira pela qual a tematização da ciência surge na filosofia heideggeriana e nos objetivos que orientaram sua investigação. Glazebrook, entretanto, parece não dar muita atenção a esse aspecto decisivo.

## 2. Origem da pergunta pela essência da ciência

Em Heidegger, a busca pela essência da ciência não tem uma motivação em si mesma, mas insere-se no contexto mais amplo dos temas centrais de sua ontologia fundamental, a saber, a essência da verdade, os diferentes modos de ser dos entes e, em especial, o modo de ser do ser humano. A ciência como atividade de investigação aparece na filosofia heideggeriana primeiramente e fundamentalmente por sua relação com a filosofia. É no contexto dessa diferença e desse parentesco entre as duas áreas - melhor dizendo, entre essas duas “práticas” - que surge a reflexão de Heidegger sobre a essência da ciência.

Ao contrário do que se poderia pensar, Heidegger atribui à ciência um lugar privilegiado em sua ontologia: o de possibilidade essencial da existência humana. Isso significa que a ciência é uma das maneiras pelas quais o humano realiza o que ele é. A compreensão do sentido da atividade científica revela, segundo Heidegger, algo a respeito da essência do ser humano. A ciência é, em última instância, uma forma de desvelamento [*Unverborgenheit*], uma busca da verdade em função da própria verdade.

Tradicionalmente, a ciência é vista como um ramo do conhecimento humano que deve ser estudado em sua especificidade, de maneira por completo separada da investigação sobre o ser humano. Em Heidegger, não faz sentido ver a ciência como algo extrínseco, como um produto, um “resultado” das atividades humanas. Ao discutir a crise das ciências, nas preleções intituladas *Introdução à filosofia*, Heidegger não esconde sua insatisfação com a tendência de se ignorar a “posição” do ser humano na atividade científica:

em algum lugar precisa estar fundamentado originariamente o porquê de tanto a posição do indivíduo ante a ciência quanto a posição da ciência no todo da cultura serem respectivamente apreendidas como um suplemento à ciência; suplemento esse que, embora seja necessário, constitui um acréscimo extrínseco a ela (Heidegger, 2009, pp. 36-37).

Afirmar que o pensamento de Heidegger sobre a ciência não constitui uma filosofia da ciência não implica dizer que a ciência seja menos importante para a filosofia heideggeriana. Em verdade, ela é tão importante que sua análise não se separa da reflexão sobre o ser humano, sobre a verdade e sobre a própria filosofia.

### **3. A essência da ciência e seu fundamento ontológico**

Em sua *Introdução à filosofia*, Heidegger refere-se diversas vezes à concepção moderna de sujeito, que está velada na racionalidade científica e que, em sua opinião, distancia-se demasiadamente da essência genuína da subjetividade. Heidegger quer mostrar o quanto a mudança de foco do objeto para o sujeito promovida pela Modernidade prestou um desserviço à filosofia, por forjar um distanciamento artificial

entre esses dois polos.

É igualmente fundamental para a construção do conceito de ciência por Heidegger sua reflexão sobre a concepção velada que a ciência tem sobre os objetos. A ideia moderna de conhecimento pressupõe uma homogeneidade dos objetos e de sua apreensão pelo sujeito. Consequentemente, a produção de conhecimento sobre os objetos em geral também pode acontecer de maneira padronizada. Ainda que haja diferentes classificações para as coisas, de forma a encaixá-las nos diversos campos da ciência, a maneira como elas são investigadas não se altera, tendo em vista que são todas “objetos do conhecimento”. Há aqui, embora de maneira não explícita, uma pressuposição de homogeneidade da manifestação dos entes, que decorre da indistinção entre ser e ente. Em *Ser e tempo*, esse modo de apreensão dos entes pela ciência é exemplificado:

Na enunciação “física” “o martelo é pesado” é *omitido* não somente o caráter de instrumento do ente que vem-de-encontro, mas também o que pertence a todo instrumento utilizável: seu lugar-próprio. Este se torna indiferente. Não que o subsistente em geral tenha perdido o seu “lugar”. O lugar-próprio torna-se mera posição espaço-temporal, um “ponto do mundo”, que não se assinala diante de nenhum outro. Isto significa que a multiplicidade de lugares-próprios dos instrumentos utilizáveis, delimitada no mundo-ambiente, não somente se modifica em pura multiplicidade-de-posições, mas o ente do mundo-ambiente torna-se em geral *não-delimitado*. É o todo do subsistente que é tematizado (Heidegger, 2012, p. 981, grifos do autor).

Heidegger, em sentido contrário a essa tendência, quer descortinar as diferenças de manifestação e de apreensão das coisas que ocorrem naturalmente em nossa vida diária com os mais diversos entes. Em *Introdução à filosofia*, três modos de ser dos entes ganham relevância na investigação sobre a ciência: a existência [*Existenz*] - o modo de ser do ser-aí; o ser por si subsistente [*Vorhandenheit*] - o modo de ser das coisas em geral; e o ser à mão [*Zuhandenheit*] - o modo de ser dos utensílios, ferramentas e objetos de uso em geral (Heidegger, 2009). O primeiro e o segundo modos sempre ocuparam, ao longo da História da Filosofia, dois polos opostos (dois extremos, como Heidegger os caracteriza), considerados fundamentais para o acontecimento do conhecer.

O ser à mão [*Zuhandenheit*], por outro lado, confronta-nos com uma ideia incomum nas ontologias e epistemologias tradicionais. O ente que é à mão [*zuhanden*] tem um modo de ser diverso, no qual as coisas de uso vêm ao encontro do ser-aí como ferramentas ou utensílios. Sobre o ente por si subsistente faz sentido colocar a questão “o quê”, enquanto o ente à mão responde à questão “para quê”. O “para quê” do ente que tem o modo de ser à mão revela sua essência, isto é, evidencia seu sentido mais próprio. Heidegger descreve com muito interesse esse modo de ser que vivenciamos de modo tão frequente no cotidiano, mas que normalmente não é levado em conta pelas teorias do conhecimento. Pode-se afirmar que, para

Heidegger, “utilizar” algo também seria uma forma de conhecer.

No âmbito da pergunta pela relação entre filosofia e ciência, Heidegger empreende uma busca pela essência da ciência e seu sentido na existência humana. Ele assume que cada ciência procura adequar suas afirmações ao que de fato é verificado nos objetos de sua especialidade. O objetivo de toda ciência é elaborar hipóteses explicativas que de fato correspondam às relações entre as coisas que se encontram no mundo. A ciência busca, portanto, apreender a verdade. Com essa definição de ciência como busca da verdade, Heidegger apresenta dois aspectos sobre sua concepção de ciência. O primeiro é que a essência da ciência não está em seus resultados, suas descobertas, mas na pesquisa, na investigação, no processo, em suma, na própria busca do conhecimento verdadeiro. O segundo é que o tipo de verdade que se busca na ciência é a da adequação ou conformidade do pensamento às coisas (o *adaequatio intellectus ad rem* da tradição escolástica).

O lugar da verdade, segundo a tradição filosófica, é o enunciado, o juízo, expresso linguisticamente por meio da proposição. Assim define Heidegger esse conceito em *Ser e tempo*:

Três teses caracterizam a concepção tradicional da essência da verdade e a opinião sobre sua primeira definição: 1. O “lugar” da verdade é a enunciação, o juízo [*das Urteil*]. 2. A essência da verdade consiste na “concordância” do juízo com seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso à definição da verdade como “concordância” (Heidegger, 2012, p. 595).

Além de Aristóteles, que, como se verá em seguida, intuía um fundamento mais originário da essência da verdade, Heidegger atribui a dois principais filósofos a sedimentação da noção tradicional de verdade: Tomás de Aquino e Kant. Sobre o primeiro, ele afirma: “Tomás de Aquino, o qual para a definição remete a Avicena, que por seu lado a tomou do ‘Livro das Definições’ de Isaac Israelis (século X), emprega também para *adequação* [*Angleichung*] os termos *correspondentia* [*Entsprechung*] e *convenientia* [*Übereinkunft*]” (idem *ibidem*, grifo do autor). Citando a *Crítica da razão pura*, Heidegger menciona:

Kant se atém também a esse conceito de verdade, a ponto de sequer discuti-lo: “A antiga e famosa questão com que se acreditava pôr em dificuldade os lógicos... É a seguinte: *que é a verdade?* A definição nominal de verdade, isto é, de que é a concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui aceita e pressuposta... (idem, p. 597, grifo do autor).

Referindo-se, ainda, à “Introdução à Dialética Transcendental” da primeira Crítica, Heidegger destaca a seguinte passagem: “Verdade ou aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre o mesmo, na medida em que é pensado” (idem *ibidem*).

A lógica formal ensina que uma proposição verdadeira corresponde a uma ligação entre sujeito e predicado que seja o caso na realidade. Heidegger identifica, todavia, uma ambiguidade no conceito de verdade predicativa: a verdade está na síntese entre o sujeito e o objeto, interna à proposição, ou está entre a proposição e o ente ao qual ela se refere? Esses dois âmbitos contidos na ideia de verdade do discurso enunciativo revelam que tal concepção não problematiza nem compreende em que sentido o enunciado pode ser o *locus* da verdade.

A imprecisão e a ambiguidade que acompanham a definição de verdade proposicional resultam, para Heidegger, da superficialidade dessa abordagem, que não toca a essência da verdade e, conseqüentemente, da ciência. Ora, se a ciência é a busca do conhecimento verdadeiro e a verdade é definida como verdade proposicional, poderíamos concluir que a ciência se resume a uma série de enunciados verdadeiros fundamentados uns nos outros? Em sua origem, sem dúvida, esses enunciados fazem referência a objetos, a estados de coisa, mas não está claro como se dá essa ligação e em que medida ela é portadora de algum tipo de verdade.

É de grande importância para Heidegger, portanto, encontrar um conceito de verdade mais radical, mais fundamental. Para isso, ele explora o sentido literal da palavra grega ἀλήθεια, que chegou a nós por meio de sua tradução para o latim: *veritas*. *Alétheia* significa desvelamento, desencobrimento, desvelar e desencobrir o que estava oculto ou velado. O conceito grego de verdade tinha implícita, portanto, essa essência:

Pertence, portanto, ao λογος a não-ocultação, a ἀ-λήθεια. Sua tradução pela palavra “verdade” e, antes de tudo, as determinações conceituais teóricas dessa expressão encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava “como-algo-que-se-entende-por-si-mesmo” no fundamento do emprego terminológico de ἀ-λήθεια. (...) A “definição” de verdade proposta *não se livra* da tradição, mas dela se *apropria* originariamente (idem, p. 609, grifos do autor).

Tal conceito de verdade vem ao encontro da ideia de manifestação e apresentação das coisas a nós e também está relacionado ao conceito de “ser junto a...”, que caracteriza essa proximidade existencial originária do ser-aí com os entes em geral. A concepção de verdade proposta por Heidegger, portanto, funda-se na ideia de que o ser-aí é “junto-às-coisas” e estas, por sua vez, manifestam-se em um desvelamento que chamamos verdade. Podemos dizer, então, que o ente em si não é verdadeiro, mas ele permite a experiência da verdade, ao revelar-se em seu ser.

Com base nessa verdade originária que é a do desvelamento, fundamentam-se, posteriormente, proposições verdadeiras ou falsas: “Somente porque é essencialmente na verdade, o ser-aí pode construir enunciados sobre os entes. (...) Não é a proposição que é o lugar da verdade, mas sim a verdade que é o lugar da proposição” (Heidegger, 2009, p.166, grifo do autor).

A ideia de verdade como desvelamento não aparece, portanto, para minar a relação veritativa da linguagem com as coisas, e sim para fundamentá-la. A questão não é saber se as proposições ou conceitos correspondem às coisas, mas investigar por que e como ocorre essa correspondência. Trazer à tona o modo de ser do “ser-junto-a...” é voltar a um momento ontológico prévio, no qual o ser-aí, e apenas ele, encontra-se aberto ao mundo, capaz de fazer o julgamento da adequação e da não adequação.

#### 4. A especificidade da ciência e seus limites

Heidegger, no entanto, quer mais do que apreender o fundamento ontológico da ciência. Ele quer também revelar qual é a especificidade desse modo de desvelamento que é a ciência e, fundamentalmente, o que a diferencia da filosofia. O que faz, em suma, que a ciência seja científica. Afinal, toda atividade humana parte do fundamento do desvelamento. Algo na ciência precisa, então, diferenciá-la e singularizá-la como ciência, com essa grande importância e confiabilidade que ela consegue inspirar.

A ciência é vista na universidade como conhecimento por excelência, como uma espécie de modelo epistemológico e, não por acaso, Heidegger inicia sua preleção sobre filosofia (*Introdução à filosofia*) falando da universidade e das ciências. Heidegger descreve com muita lucidez a dimensão que a ciência tomou na contemporaneidade:

Nosso atual ser-aí europeu-ocidental é um ser-aí científico, na medida em que o desvelamento do ente é concomitantemente determinado e marcado pelos conhecimentos científicos. Nesse sentido, mesmo o ser-aí de um homem atual sem formação científica é um ser-aí científico (idem, p.170).

Dessa forma, a maneira como nosso ser-aí experiencia a verdade é sempre perpassada pela razão científica moderna, pelo modo científico de conhecer. Esse é, portanto, o ponto de partida de onde falamos da ciência, uma perspectiva que já está imersa em um modo de ser científico. “Nosso atual ser-aí fático”, diz Heidegger, “é um ser-aí científico e não estamos mais em condições de riscar essa cientificidade de nosso ser-aí” (idem, p.172). Não se pode escolher, portanto, estar fora do âmbito da cientificidade, pois esse modo de ser não depende de um direcionamento metodológico ou de uma decisão individual.

Heidegger fala também, em contraposição, do ser-aí pré-científico, que não é uma referência temporalmente anterior ao ser-aí científico, mas sim um modo diferente de desencobrimento, uma apreensão não científica da verdade dos entes. O ser-aí pré-científico descobre os entes em sua função, enquanto utensílios, entes à mão. Heidegger está acenando para uma nova possibilidade de pensar a maneira

com que vivenciamos a verdade em um nível mais primário, mais básico. Em razão da determinação de nosso ser-aí atual pela ciência, no entanto, o modo como pensamos o ser-aí pré-científico está determinado e condicionado previamente pela verdade científica. Existe, portanto, grande dificuldade em entender o que seria, de fato, essa verdade pré-científica, tendo em vista que nossa linguagem, nossa maneira de pensar já está, por assim dizer, contaminada de cientificidade, da maneira científica de se colocar a relação entre o ser humano e as coisas.

Heidegger afirma que existe uma transformação da verdade na transição do ser-aí pré-científico para o ser-aí científico (idem, ibidem). O ser-aí científico contempla os entes por aquilo que são, em sua quiddidade, transformando-os em “natureza”, em objetos do conhecimento. O ente observado pela ciência é o ente por si subsistente, é um corpo material. A ciência passa, então, a determinar o ser do ente de uma forma menos intuitiva, estabelecendo uma circunscrição do que compreende por natureza, por meio da delimitação de um “campo ôntico”. Essa determinação é, no entanto, prévia, e não é tematizada, isto é, a constituição do ser dos entes ela mesma não é objeto da ciência.

Rouse comenta essa ignorância que a ciência tem sobre seus próprios pressupostos ontológicos e aproxima, nesse aspecto, Heidegger de Thomas Kuhn (1922-1996), em sua tese de que a ciência “normal”, que se desenvolve com base em um determinado paradigma, precisa aceitar sem questionamentos seus pressupostos para avançar na investigação dos objetos:

Apesar de a ciência sempre pressupor uma compreensão do ser, o projeto científico de descobrir o que e como são os entes em seu domínio obscurece a compreensão do ser que torna a investigação possível. O foco determinado nos *entes* que ela investiga não problematiza a compreensão do ser que possibilita esse foco. (...) A descrição de Thomas Kuhn (1970) da ciência normal expressa de maneira eloquente essa tendência do trabalho científico, a qual, para Heidegger, o torna inevitavelmente dependente do questionamento filosófico (sejam essas questões levantadas por cientistas ou filósofos). Tanto para Kuhn quanto para Heidegger, a ciência “normal” evita a controvérsia sobre seus fundamentos, a fim de desenvolver com maior detalhe e precisão sua incontestada compreensão prática e conceitual de um domínio de entes (Rouse, 2005b, p.177, grifo do autor).

Rouse explora com muita clareza a ideia heideggeriana de que a ciência, ao determinar e investigar *aquilo que é*, perde de vista o que significa *ser*. A compreensão prévia do que é ser permanece como condição de possibilidade da atividade científica, que investiga os entes, mas sempre como pressuposto oculto, não explicitado. Sem questionar seus pressupostos, a ciência empreende, portanto, essa mudança na compreensão do ser, em que os entes tornam-se objetos do conhecimento de um sujeito. Na perspectiva do ser-aí pré-científico não existe essa separação, na medida em que os entes à mão funcionam como parte da existência humana, exercem um papel de extensão do próprio corpo nas atividades humanas do cotidiano. O ser-aí

científico, por sua vez, distancia-se dos entes e observa-os como objetos de sua contemplação, a fim de investigar o que eles são em si mesmos.

Essa modificação que promove a ciência amplia o âmbito em que o ente é determinado, tendo em vista que ele não fica mais restrito às coisas de uso mais próximas. Todo o universo, as localidades mais distantes e a história natural e humana mais remota tornam-se passíveis de investigação, porque o conhecimento não tem mais relação direta com a vivência imediata do ser humano. As afirmações científicas sobre os entes são feitas acerca de todas as coisas materiais, conjunto que se passa a chamar de natureza.

O desvelamento que acontece na ciência é diverso porque a busca da verdade acontece em virtude da própria verdade, que é o *telos* do conhecimento científico. O “para quê” do ser-aí pré-científico, o conhecimento instrumental que desvela o ente à mão é posto de lado, e o que se quer é apenas desvelar o próprio ente enquanto ente. Por ter o desvelamento como fim último e não se preocupar com a função dos objetos, poder-se-ia concluir que a ciência é uma atividade teórica. Heidegger, entretanto, volta novamente à filosofia grega para mostrar que há uma relação complexa entre as ideias de teoria e prática.

O conceito de *Bíos theorétikos*, criado por Aristóteles, faz referência a um modo de vida, em contraposição a outros dois principais: a vida regida pelos prazeres e a vida política. A postura teórica, uma postura de contemplação, era, para Aristóteles, a mais elevada possível na busca pelo bem supremo. A *práxis*, ação que encontra em si mesma seu fim, sua consumação é, para Heidegger, a postura teórica fundamental (Heidegger, 2009). A ciência é, portanto, por excelência uma atividade prática, não por suas descobertas teóricas resultarem em avanços técnicos que têm consequências práticas no cotidiano das pessoas, e, sim, prática no sentido de *práxis*, de ação feita em função de si mesma. No sentido aristotélico, conforme interpretado por Heidegger, *práxis* é a ação que promove o acontecimento do desvelamento, da verdade. A essência da atividade científica é, portanto, descobrir por descobrir, desvelar por desvelar.

Essa *práxis* da ciência, essa nova determinação do ser dos entes tem, no entanto, uma maneira peculiar de desvelar o ente em sua totalidade e transformá-lo em natureza. O ente em geral é pré-determinado de maneira a poder ser investigado e “experimentado” pela ciência, a tornar-se acessível ao conhecimento científico. Antes da investigação científica concreta, o ente a ser perscrutado já foi previamente definido em seu ser, já foi pré-concebido como objeto. A mera possibilidade de rigor na ciência está necessariamente vinculada a essa projeção de pressupostos ontológicos em relação ao ente:

Por meio dessa determinação fundamental da natureza, a multiplicidade do ente é imediatamente homogeneizada, isto é, ela assume um mesmo modo de ser no sentido



A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia?

de que a natureza é determinada de uma maneira uniforme em termos quantitativo-matemáticos tanto em relação ao seu caráter espacial quanto em relação ao seu caráter temporal.

(...) o elemento matemático, a determinabilidade quantitativa, não é outra coisa senão uma determinação essencial do corpo como um ente extenso que se movimenta. A física matemática tornou-se uma ciência autêntica porque, por meio do caráter do elemento matemático, ela determina de antemão a constituição ontológica daquilo que pertence a uma coisa natural (idem, p. 201).

Ainda sobre o projeto prévio necessário à investigação científica, Heidegger afirma, em *Ser e tempo*:

O exemplo clássico do desenvolvimento histórico de uma ciência, mas ao mesmo tempo de sua gênese ontológica, é o surgimento da Física Matemática. O decisivo em sua formação não reside nem no valor superior atribuído à observação dos “fatos”, nem na “aplicação” de matemática na determinação dos processos naturais - mas no *projeto matemático da natureza ela mesma*. Esse projeto descobre previamente um subsistente constante (matéria) e abre o horizonte para que o olhar condutor considere seus momentos constitutivos quantitativamente determináveis (movimento, força, lugar e tempo). (...) No projeto matemático de natureza, primariamente decisivo não é o matemático como tal, mas que esse projeto abre um *a priori* (Heidegger, 2012, p. 983, grifos do autor).

Conforme ilustra Richardson, o cientista “faz um rascunho preliminar, provisório do que será investigado no objeto” (Richardson, 2012, p.28). Essa inversão epistêmica seria, segundo Heidegger, o que diferenciaria as ciências antiga e medieval da ciência moderna. Enquanto a ciência natural pré-moderna dependia de observações contingentes para elaborar teorias a respeito da natureza, a ciência moderna - objeto das reflexões de Heidegger - trabalha com experimentos realizados para responder questionamentos específicos:

o experimento não é uma observação arbitrária de um evento qualquer, mas produção de um evento natural sob condições tais que possam ser medidas com o auxílio de instrumentos apropriados. O essencial do experimento não é a observação, mas a interpretação daquilo que foi observado (Heidegger, 2009, p.202).

Dessa maneira, o projeto da ciência - essa projeção prévia e a correspondente objetificação necessária à busca de explicação para o fluxo dos eventos - é, portanto, um projeto demarcador, fundamentador da pesquisa científica e nele o ente fica em destaque, vem para a luz pela primeira vez como algo manifesto “aí defronte” para ser contemplado, como conhecimento positivo, como *positum*. Esse termo, que é usado por Heidegger para indicar o caráter de positividade da ciência, tem origem no verbo latino *ponere*, pôr, colocar (idem, p. 210). Sem alterar nada no ente, apenas deixando ser o ente, ele fica simplesmente presente diante do olhar investigador do cientista. É relevante, ainda, pensar no sentido do *positum* como um

“posicionamento” do ente, termo que alude a uma postura mais intrusiva do cientista, que precisaria “posicionar” o ente de determinada maneira em seu experimento para conseguir extrair dele as confirmações para suas hipóteses. Em *Ser e tempo*, Heidegger denomina “tematização” essa projeção do ente que o torna objeto:

Denominamos de *a tematização* o todo desse projetar a que pertencem a articulação do entendimento-de-ser, a delimitação do domínio-de-coisa que dele deriva e o prévio delineamento da conceituação adequada ao ente. A tematização tem em mira pôr-em-liberdade o ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo, de tal forma que ele possa “projetar-se contra” um puro descobrir, isto é, possa tornar-se objeto. A tematização objetiva. Ela não “põe” o ente, mas lhe dá liberdade de tal maneira que se torne “objetivamente” interrogável e determinável (Heidegger, 2012, p. 985, grifo do autor).

Tal projeto empreendido pela ciência não é, no entanto, questionado pelos cientistas, nem se torna objeto de sua investigação. Ao mesmo tempo em que a positividade define a ciência, ela permanece oculta aos cientistas, porque não se pode compreender as condições de possibilidade da ciência usando a própria ciência como ferramenta teórica. A verdade científica é fundada na verdade ontológica, no desencobrimento do ser, e apenas dessa maneira é capaz de realizar a projeção do ser no ente de uma forma peculiar. O conhecimento científico, portanto, só é possível porque o ser-aí compreende de alguma maneira o ser.

Heidegger chama esse “ultrapassar” o ente de “transcendência”. A transcendência faz parte da constituição ontológica do ser-aí. É preciso diferenciar, no entanto, essa noção de transcendência do conceito tradicional, segundo o qual o sujeito “sai” de si em direção a um objeto para conhecê-lo. Na concepção de Heidegger, o sujeito já está fora, já está aberto “junto ao” ente. A transcendência à qual se refere Heidegger significa, portanto, essa compreensão prévia do ser, esse desencobrimento do ser e projeção do ser no ente, que está sempre implicada no desvelamento do ente. Isto é, o ser-aí nunca está apenas no plano ôntico, porque ele só desvela o ente, só é na verdade, porque compreende o ser. Em *Ser e tempo*, fica clara a ideia de que a transcendência é condição de possibilidade para o conhecimento científico:

Para que a tematização do subsistente, isto é, o projeto científico da natureza se torne possível, o *Dasein* deve *transcender* o ente tematizado. A transcendência não consiste na objetivação, mas esta pressupõe aquela.

(...) se a tematização modifica e articula o entendimento-de-ser, então o ente tematizador, o *Dasein*, na medida em que existe, já deve entender algo assim como ser (idem, p. 987, grifo do autor).

Heidegger afirma que o transcender, fundamento velado imprescindível na ciência, constitutivo do ser-aí, torna-se expresso somente por meio da filosofia. Filosofar é, segundo essa acepção, perguntar pelo sentido do ser, quando somente o

compreendemos e não temos um conceito formado, uma concepção do ser. A filosofia deixa acontecer a transcendência, procura fundamentar e formular a pergunta pelo ser. Filosofar é, portanto, próprio do existir - na medida em que a transcendência faz parte da constituição ontológica do ser-aí - mas um existir que põe em marcha sua própria essência. Nesse sentido, o limite da ciência é a própria filosofia. E justamente por ser seu limite, por fazer aquilo que a ciência já não pode fazer, compreender a filosofia torna-se fundamental para conquistar uma definição completa e satisfatória da ciência.

Nesse ponto, faz-se necessário relembrar, entretanto, o contexto em que Heidegger colocou a pergunta pela essência da ciência nas preleções que são tratadas neste artigo. O objetivo era, em última instância, compreender a essência da filosofia, razão pela qual foi necessário encontrar os limites da ciência. Para pôr em marcha seu projeto ontológico de fazer o ente mostrar-se em si mesmo enquanto ente, para transformá-lo em objeto, a ciência depende da capacidade da transcendência. Ao alcançar o conhecimento sobre o ente, no entanto, a ciência abdica do descobrimento do ser, pois, para determinar o ente como objeto e definir suas qualidades em um projeto preestabelecido por parâmetros espaciotemporais, de maneira isolada e controlada, é preciso necessariamente abrir mão do modo de ser do ente, que está sempre inserido em contextos conjunturais.

Para Heidegger, a ciência é, por definição, limitada por não se dar conta da transformação ontológica necessária à sua própria atividade. Por não poder abordar o ser e nem mesmo a relação entre ser e ente, a ciência limita-se ao ente e, somente por essa razão, ela é capaz de promover conhecimento especializado. A ciência é, para Heidegger, sempre “inconclusa, aberta” e apenas por isso há nela progresso e desenvolvimento e, pela mesma razão, suas teorias podem tornar-se obsoletas com o passar do tempo. A ciência tem por meta o desempenho, o domínio e a utilização do conhecimento. A filosofia, por sua vez, não se torna obsoleta porque dela não surge nenhum resultado. Ela almeja à formação, no sentido de *paidéia* (Heidegger, 2009).

Em *Introdução à filosofia*, Heidegger faz essa distinção como uma crítica à universidade, que iguala filósofos e cientistas em seu papel social. Foi a análise do lugar da filosofia na universidade que levou Heidegger, em primeiro lugar, a refletir sobre a relação entre as duas práticas. Poder-se-ia questionar, então, até que ponto a determinação de nosso ser pela ciência como ser-aí científico não condiciona a universidade como lugar do fazer científico, restringindo a capacidade dos filósofos de empreender um filosofar autêntico, aquele que põe em marcha a essência do ser-aí, deixando expressamente acontecer a transcendência.

Nesse ponto, podemos compreender mais claramente por que defendemos, no início deste artigo, a ideia de que Heidegger não desenvolveu uma filosofia da ciência. De fato, o alvo do interesse de Heidegger foi a relação da filosofia com a ciência e,

antes disso, a relação da filosofia e da ciência com a existência, o que equivale a dizer, com a essência do ser-aí. No contexto do pensamento heideggeriano, ciência e filosofia não aparecem como instâncias independentes que devem ser estudadas enquanto disciplinas, mas sim manifestações do modo de ser do ser humano. Para Heidegger, a ciência - assim como a filosofia - não é *produzida* pelo ser humano: é uma maneira de ser-na-verdade que pertence necessariamente à constituição ontológica do ser-aí.

## Referências

- Dahlstrom, D. O. (2013). *Heidegger Dictionary*. Nova York: Bloomsbury.
- Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. Nova York: Fordham University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes.
- Richardson, W.J. (2012). "Heidegger's Critique of Science". In: Glazebrook, T. (org.). *Heidegger on Science*. Albany, NY: State University of New York Press, pp. 27-44.
- Rouse, J. (2005a). "Heidegger on Science and Naturalism". In: Gutting, G. (org.). *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 123-141.
- Rouse, J. (2005b). "Heidegger's Philosophy of Science". In: Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (orgs.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 173-189.

Recebido em: 07.02.2020

Aceito em: 07.05.2020

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



# Experiência e negatividade em Gadamer

## Gadamer on Experience and Negativity

Felipe Ribeiro\*

[feliperibeiro1848@gmail.com](mailto:feliperibeiro1848@gmail.com)

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O artigo busca analisar a noção de experiência negativa utilizada por Gadamer para descrever a experiência hermenêutica. Ao fazer isso, temos como objetivo refutar duas leituras problemáticas que são feitas a respeito da experiência hermenêutica: por um lado, que esta não tem a forma positiva e otimista que uma leitura simplista de *Verdade e método* poderia sugerir; por outro, que o intérprete também pode estabelecer uma quebra de identificação com a tradição, o que permitirá por sua vez entender como a relação hermenêutica com a tradição não implica cega submissão a esta, sendo antes mediada por uma distância.

**Abstract:** The article aims to analyze Gadamer's notion of hermeneutic experience as a negative experience. Such exposition will allow us to criticize two common readings: on the one hand, that hermeneutic experience doesn't take the form of a positive and optimistic experience, as many would like to assume; on the other hand, that by means of such negativity the interpreter establishes a break of identification with tradition, so that the relation to tradition doesn't imply blind submission to it, but a relation mediated by distance.

**Palavras chaves:** Gadamer; hermenêutica; negatividade; experiência; tradição.

**Keywords:** Gadamer; Hermeneutics; Negativity; Experience; Tradition.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p69-88>

De modo geral, acho que devemos ler apenas os livros que nos cortam e nos ferrom. Se o livro que estivermos lendo não nos despertar como um golpe na cabeça, para que perder tempo lendo-o, afinal de contas? [...] Precisamos, na verdade, de livros que nos toquem como um doloroso infortúnio, como a morte de alguém que amamos mais do que a nós mesmos, que nos façam sentir como se tivéssemos sido expulsos do convívio para as florestas, distantes de qualquer presença humana, como um suicídio. Um livro tem de ser o machado que rompe o oceano congelado que habita dentro de nós.

Franz Kafka

\* O presente artigo reproduz um capítulo da minha dissertação de mestrado a respeito do debate entre Habermas e Gadamer, defendida em 2017 sob orientação do Prof. Dr. Fernando Costa Mattos, na UFABC. A pesquisa contou com apoio da FAPESP (processo nº 2017/19934-4).

## Introdução

À primeira vista, numa leitura simplista, algumas fórmulas que descrevem a hermenêutica gadameriana parecem denotar um acento positivo na experiência circunscrita pela interpretação. Exemplos disso encontramos na maneira como o próprio Gadamer acentua repetitivamente com o epíteto de “produtividade” o caráter positivo de ideias que descrevem a experiência hermenêutica: a distância temporal enquanto “possibilidade positiva e produtiva do compreender” (Gadamer, 2015, p. 393 [302]),<sup>1</sup> o “sentido ontológico positivo” do círculo hermenêutico (idem, p. 355 [271]), a intenção de “tornar positivas” as “considerações negativas” da *Aufklärung* sobre o conceito de preconceito (idem, p. 361 [276]). Conceito que, por meio de uma “reabilitação da tradição e da autoridade”, ganhará, nas mãos de Gadamer, um “valor positivo” (idem, p. 368 [282]). Enfim, todos esses elementos parecem destacar o “milagre” que ocorre na compreensão, como se na relação hermenêutica com a tradição houvesse algo de celebrativo - lembremos aliás que o próprio Gadamer usa o conceito de “festa” para descrever a experiência hermenêutica da obra de arte (idem, p. 180 [128]). Ora, que tudo isso dê azo à impressão de que *Verdade e método* celebra a *positividade* da experiência de pertença à tradição, é algo cuja suspeita o próprio Gadamer simula no “Prefácio à segunda edição”. Como perguntado por ele: “[a] universalidade da compreensão não significa uma unilateralidade quanto ao conteúdo, já que carece de um princípio crítico diante da tradição e presta homenagem, por assim dizer, a um otimismo universal?” (idem, p. 25; 1990b, p. 447). Fica, com isso, a impressão de que a experiência hermenêutica opera uma transmissão tranquila e imperturbada da tradição, que corresponde a uma recepção acrítica da parte de um leitor passivo que celebra ingenuamente sua relação com o passado, tornando-se um só com ele.

Gadamer, no entanto, não deixou de fornecer pistas para não nos deixarmos enganar por essa primeira aparência. Como dirá ele em “A continuidade da história e o instante da existência”, texto de 1965, que consta entre os “complementos” de *Verdade e método*: a continuidade que a reflexão hermenêutica logra mediar através do descontínuo

não é a certeza tranquila, que habita no extremo do historicismo perfeito, de que, em todo lugar onde algo perece, o acontecer pode da mesma forma se articular como um novo começo [...] Não se trata de uma certeza inquestionável, mas ao

---

1 As citações se referem à edição brasileira de *Verdade e método I e II*. Entre colchetes, será inserida a paginação da edição alemã das obras completas de Gadamer, cuja edição pode ser verificada em nossas referências bibliográficas. Exceção apenas para as citações referentes ao “Prefácio à segunda edição”, que na edição brasileira está em *Verdade e método I*, enquanto na versão alemã está no fim de *Verdade e método II*. Neste caso, indicaremos não por meio de colchetes, mas fazendo referência à data da edição alemã de *Verdade e método II*. Alguns trechos terão a tradução modificada sem aviso prévio.

contrário, de uma tarefa imposta a toda consciência da experiência humana. Ela se executa na transmissão [*Überlieferung*] e na tradição [*Tradition*]. Mas nela não há nada da segurança tranquilizante própria daquilo que se realiza por si mesmo. A transmissão e a tradição não gozam da inocência da vida orgânica. Elas podem ser também combatidas com paixão revolucionária onde aparecerem sem vida e rígidas. A transmissão e a tradição afirmam seu verdadeiro sentido não ao se agarrarem ao que foi herdado, mas quando se apresentam como parceiros experientes e contínuos no diálogo que nós somos. E na medida em que nos respondem e dessa forma nos colocam novas questões, elas comprovam sua própria realidade efetiva e sua contínua vivacidade (Gadamer, 2011, p. 172 [143-4]).

A reflexão hermenêutica, embora produtiva, não conta com uma transmissão orgânica e imperturbada, que passaria adiante uma mensagem como uma certeza confortável. Trata-se, antes, de um confronto com um interlocutor mais experiente que lança na insegurança as convicções do intérprete. Uma experiência que recoloca as perguntas a este, lançando suas ideias na interrogação, sem o abono da resposta definitiva, o que transforma a interpretação numa *tarefa* a ser cumprida. Ora, essa intranquilidade do contato com a tradição, que depende da disposição *ativa* do intérprete para desdobrar a tensão com ela, aponta para o lado eminentemente negativo da experiência hermenêutica. E, de fato, é na seção de *Verdade e método* intitulada “O conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica” (Gadamer, 2015, p. 453 [352]), onde Gadamer discute o conceito de experiência que interessa à hermenêutica, que ele o apresentará como um “processo essencialmente negativo” (idem, p. 461 [359]). Em lugar de certeza e recepção tranquila, temos negação e interrogação.

No que se segue, analisaremos essa dimensão da experiência hermenêutica, visando afastar a concepção segundo a qual Gadamer celebra otimisticamente a experiência de pertencimento à tradição. Faremos isso, num primeiro momento, reconstituindo o conceito de experiência negativa, em sua oposição ao conceito positivo de experiência, para, em seguida, extrair as implicações disso para a relação hermenêutica com a tradição. Trata-se de mostrar que, em oposição à experiência positiva, que estabelece uma identificação ingênua e não reflexiva com o objeto - isto é, não mediada por quebras, erros e frustrações -, Gadamer lança mão de um conceito de experiência no qual o intérprete vivencia a não coincidência entre suas projeções e a tradição legada. Isso significa que, mesmo onde a interpretação termina numa identificação, ela é sempre mediada por um trabalho reflexivo e crítico, ou seja, negativo. Não se trata mais de recepção passiva, que anula qualquer distância entre intérprete e tradição, mas de uma tensão com a tradição que interessa desdobrar. Desse ângulo, veremos que a acusação de que Gadamer simplesmente celebra o otimismo da tradição deveria estar muito mais ao lado do conceito positivo de experiência, *ao qual ele opõe seu próprio conceito de experiência*.

## Experiência, negatividade e historicidade

Reportando-nos à seção referida sobre o conceito hermenêutico de experiência, vamos então analisar seu aspecto negativo. Antes, vale ter em mente o principal objetivo que norteia esse passo da argumentação de Gadamer. Como se sabe, um dos principais objetivos da 2ª parte de *Verdade e método* é a “Elevação da historicidade da compreensão a um princípio hermenêutico”. Para Gadamer, “[a] verdadeira experiência é experiência da própria historicidade” (idem, p. 467 [363]), de forma que “[a] consciência hermenêuticamente qualificada incluirá assim a consciência histórica” (idem, p. 395 [304]). O conceito de experiência que interessa é um que faz jus à historicidade da compreensão - que é justamente a função da experiência negativa. Isso permite a Gadamer proceder sua definição de forma negativa, isto é, a partir do conceito oposto de experiência aistórica, que é a experiência positiva. Seguindo Gadamer, começaremos pela descrição do conceito desta última, para passar ao seu oposto.

Para este conceito positivo, a experiência se refere às projeções bem sucedidas efetuadas pelo intérprete, que permitem a fixação de universalizações que se acumulam em direção a abstrações mais abrangentes, até o nível dos axiomas. Trata-se de um procedimento indutivo, que está justamente no centro da tentativa de generalizar um método científico para as ciências do espírito.<sup>2</sup> Segundo Gadamer, tal noção pode ser reportada a Bacon, para quem, por exemplo, um experimento seria “um hábil direcionamento do nosso espírito”, pelo qual este ascende “gradual e continuamente até os axiomas, pelo caminho de um procedimento de exclusão (idem, p. 456 [354]). O caminho, aqui, é da confirmação, em que a experiência comprova e legitima nossas expectativas, em vez de problematizá-las.

Para Gadamer, entretanto, nesse processo teleológico de aprendizado, as experiências negativas, isto é, aquelas que não se confirmaram no objeto, são descartadas e esquecidas. É nesse sentido, segue Gadamer, que “Bacon fala da tendência do espírito humano de reter na memória unicamente o positivo e esquecer as *instantiae negativae*. A fé nos oráculos, por exemplo, nutre-se dessa capacidade humana de esquecer, que retém na memória as predições acertadas e não leva em conta as equivocadas” (idem, p. 457 [355]). Note-se que, ao associar experiências positivas e esquecimento, Gadamer aponta para a importância da memória das experiências frustradas e inclui um teor *temporal* em torno do conceito de experiência. Para ele, na medida em que a experiência positiva conduz a um esquecimento de seu percurso negativo, ela produz uma negação de sua própria historicidade, como que esquecendo-se do percurso de sua história: “Uma experiência só é válida na medida

---

2 Ver a gênese histórica que Gadamer (2015, p. 37 [9] ss.) faz de como o método indutivo é introduzido para tentar conferir cientificidade às ciências do espírito, especialmente sob autoria de J. S. Mill.



em que se confirma [...]. Mas isto significa que, por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma sua própria história e a extingue [...]. Nesse sentido, na ciência não pode restar espaço para a historicidade da experiência” (idem, p. 454 [352-3]). Se a experiência positiva, organizada segundo induções bem-sucedidas, conduz a um esquecimento do negativo e, com isso, de sua historicidade, então é possível dizer que a recuperação da negatividade da experiência, como será realizada por Gadamer, busca fazer jus à sua historicidade. Nesta linha, a verdadeira experiência hermenêutica é aquela que mantém um contato próximo com a lembrança de seus erros e antecipações que não deram certo. No que diz respeito ao problema de uma relação cega com a tradição, Gadamer está interessado justamente nas experiências que geram uma ruptura de identificação do objeto, e não uma adesão sem mediações a ele. Quer dizer, nosso autor quer descrever a experiência hermenêutica como sendo mediada por tentativas frustradas de identificação, isto é, como uma experiência mediada por erros, que abre o intérprete à historicidade de suas preconcepções. Historicidade que é diferente da do objeto interpretado. Isso não só salvaguarda uma certa não identidade do intérprete com o interpretado, mas implica também que, sempre que a identificação é alcançada, ela é mediada por um percurso de verificação crítica das antecipações.

É possível reconhecer que essa ênfase na autenticidade da experiência negativa se apresenta como resposta a um dilema imposto pelo princípio central que Gadamer introduz para fazer jus à historicidade da compreensão: o princípio da história dos efeitos. Como se sabe, seu objetivo é precisamente “mostrar a realidade da história na própria compreensão” (idem, p. 396 [305]). Ainda que opere como princípio metodológico recorrente na interpretação de textos apartados historicamente do leitor, Gadamer inova ao reconhecer na história dos efeitos uma determinação ontológica da compreensão: “Compreender é essencialmente um processo de história dos efeitos” (idem, *ibidem*). Quer dizer, não se trata mais de pensar a compreensão da história como uma etapa separada do próprio curso histórico, e sim defender que a compreensão é ela mesma um efeito ou ação [*Wirkung*] da história, de maneira que a interpretação da tradição se converte num momento do ser da própria tradição, funcionando como um desdobramento dela. A interpretação é ela mesma histórico-efetual [*wirkungsgeschichtlich*]. Queira ou não, o intérprete já está sempre determinado pela tradição que busca compreender, o que implica um componente inconsciente no ser determinado pela tradição: “a ação [*Wirkung*] dessa história dos efeitos [*Wirkungsgeschichte*] está operando em toda compreensão, estejamos ou não conscientes disso” (idem, p. 398 [306]). Daí que a ideia de consciência da história dos efeitos [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*] comporte a ambiguidade de se referir tanto à consciência inconscientemente “ativada e determinada no curso da história”, quanto ao ato de tomar consciência “do próprio ser ativado e determinado” (idem,

p. 398; 1990b, p. 444). Ora, o que interessa a Gadamer é que a interpretação não se deixe mais guiar cegamente por “preconceitos não percebidos” que “nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição” (idem, p. 359, [274]), mas tome uma posição ativa diante de sua própria historicidade, “a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais” (idem, p. 358 [274]). O objetivo da consciência histórica hermenêutica implica assim a necessidade de inculcar a negatividade necessária contra nossas próprias concepções, para “não dissimular” a “tensão entre texto e presente”, mas para “desenvolvê-la conscientemente” (idem, p. 405 [311-2]). Daí que a historicidade da compreensão terá que aparecer na forma de uma experiência negativa, isto é, na forma de um confronto entre nossas antecipações e o objeto da experiência, abrindo o caminho da historicidade, em vez de uma mera posituação de nossas expectativas, que excluiria a historicidade de seu fazer. O intérprete tem de desdobrar sua tensão com o texto interpretado, e não se entregar a ele de maneira irrefletida.

Mas eis o dilema. Se a determinação histórica da compreensão opera de maneira inconsciente, como tomar consciência daquilo que, por definição, escapa à consciência? O intérprete não dispõe livremente de suas opiniões prévias, derivadas de seu momento no curso da história dos efeitos. Como então “escapar ao circuito fechado das próprias opiniões prévias” (idem, p. 357 [272])? Para responder, Gadamer apoia-se na produtividade da distância temporal, que funciona como um fator de “filtração [*Filterung*]”, na medida em que cristaliza um hábito linguístico temporalmente diferente do intérprete. Como diz ele: o que o permite a testar a historicidade de seus próprios usos de linguagem (cf. 2011, p. 80 [63-4]). Isso conduz à experiência do choque [*Anstoß*] que permite ao intérprete tomar consciência de seus preconceitos: “o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem é só a experiência do choque que um texto nos causa - seja porque ele não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas” (2015, p. 357 [272]). É a “experiência do erro” (Gadamer, 1996, p. 79) ou de um *atopón*, um “não lugar”, “aquilo que não se encaixa no esquematismo de nossa expectativa de compreensão e que por isso nos deixa desconcertados, estupefatos” (Gadamer, 2011, p. 218 [185]). Como diz Palmer, “a experiência é, antes de tudo, experiência de uma ‘não-dade’ [*not-ness*] - algo *não* é como havíamos pensado” (1969, p. 195). Assim, o intérprete projeta no texto expectativas de sentido cultivadas num determinado tempo, mas, ao não vê-las confirmada, em função do sentido histórico diferente assumido pelas palavras, precisa reconhecer a historicidade própria dos usos linguísticos, os seus e os alheios. É este choque que permite que o intérprete tome consciência de hábitos linguísticos inconscientes, que operavam de maneira não problemática, já que apresenta uma alternativa a eles. Há um movimento

de autoestranhamento, podemos dizer, pelo qual é possível ter experiência da particularidade dos próprios hábitos até então tidos como naturais. Note-se que o choque é eminentemente negativo: em função da historicidade de nossos hábitos linguísticos, nossas antecipações não se confirmam na coisa e, com isso, se abre um caminho para retomarmos nossos hábitos, reconhecendo sua especificidade.

Se voltarmos agora, notaremos que é isso que a experiência positiva impede. Ao se concentrar apenas nas universalizações que dão certo, ela valoriza exclusivamente as projeções iniciais que se confirmam no outro, não deixando reconhecer a historicidade própria da interpretação e, com ela, a *diferença* existente entre o intérprete e aquilo que ele interpreta, uma certa não identidade. Na experiência positiva, não há um momento de estranhamento, de não confirmação, que abre o caminho para reflexão. Seu movimento acaba sendo aquele em que “não se distingue o que é o próprio e o que é do outro” (Gadamer, 2015, p. 397 [306]), de forma que o intérprete se vê “dominado acriticamente pelos conceitos prévios e preconceitos de seu próprio tempo” (idem, p. 513 [400]). Ora, esta é justamente a atitude do historicismo, que renuncia “a uma reflexão desse tipo, esquecendo sua historicidade” (idem, p. 396 [304]). Note-se, para adiantar nosso argumento, que essa indiferenciação ou identificação positiva com o outro, que não raro ouvimos atribuírem ao conceito de Gadamer de experiência da tradição, é justamente o que ele está buscando combater - por meio da negação, o intérprete sabe guardar a distância histórica que o separa de seu objeto. Recuperando a historicidade e a negatividade da experiência, Gadamer quer ao mesmo tempo dispor de um conceito de experiência hermenêutica que implique uma relação mediada com o objeto, que se efetue por quebras de identificação, por frustrações, revisões críticas etc. Daí que podemos retomar uma citação em que Gadamer afirma que experiência hermenêutica é uma  *tarefa*. Nela não há a recepção passiva e acrítica, mas um confronto em certo sentido perturbador. Gadamer retoma uma forma de *Ésquilo*, segundo a qual o aprendizado é um sofrimento (idem, p. 466 [362]).

Seja como for, este é o pano de fundo a partir do qual Gadamer descreve o processo negativo pelo qual um intérprete toma consciência histórica de sua própria compreensão, abrindo-o a novas experiências. Tal processo, segundo ele,

é essencialmente negativo. Ele não pode ser descrito simplesmente como a formação, sem rupturas, de universalidades típicas. Essa formação se dá, antes, pelo fato de as falsas universalizações serem constantemente refutadas pela experiência; as coisas tidas por típicas são destipificadas. Na linguagem, isso se dá ao falarmos de experiência num duplo sentido; de um lado, as experiências que correspondem às nossas expectativas e as confirmam; de outro, a experiência que se “faz”. Esta, a verdadeira experiência, é sempre negativa. Quando fazemos uma experiência com um objeto, significa que até então não havíamos visto corretamente as coisas e que só agora nos damos conta de como realmente são. Assim, a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é

visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. Desse modo, o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto escolhido ao acaso. Antes, deve proporcionar-nos um saber melhor, não somente sobre si mesmo como também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. A negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma de experiência, damos o nome de *dialética* (idem, p. 461-2 [359]).

Ao dizer que a verdadeira experiência é aquela que se faz, Gadamer se refere à experiência no sentido biográfico: não uma experiência que confirma nossas antecipações, mas aquela que apresenta algo novo diante delas. Algo que não tem lugar em nossos esquemas prévios, que os nega e, ao mesmo tempo, permite o aprendizado de algo que antes não sabíamos.<sup>3</sup> Daí que seja o conceito enfático de experiência, enquanto *Erfahrung*, que implica descoberta, em oposição à vivência [*Erlebnis*] de dados imediatos. Desse modo, comenta Araújo, o homem deixa de ser “a identidade absoluta do positivo” (2008, p. 125), para se tornar aquilo que Omar Bilen chama de um “contínuo processo de integração e negação” (2000, p. 60).

Esse aspecto da experiência coincide, aliás, com a ideia de formação [*Bildung*], já que esta significa sobretudo a maturidade para poder lidar com coisas desligadas da particularidade imediata do intérprete, um “desligamento [*detachment*] de si próprio”, nos termos de Di Cesare (2013, p. 39), ou, nas palavras de Gadamer, “para a distância com relação a si mesmo, levando a ultrapassar a si mesmo e alcançar a universalidade”, e que por isso mesmo permite certo alheamento em questões mais universais cujo efeito retroativo é a possibilidade de voltar e ter uma visão mais apurada da própria particularidade de partida, isto é, vê-la “como os outros veem” (2015, p. 53 [22-3]). Por isso que, inversamente, “[q]uem se entrega à particularidade” - e podemos dizer, não está aberto ao efeito negativo da experiência da alteridade - “é inculto [*ungebildet*]”, isto é, “não consegue abstrair de si e ter em vista um sentido universal, pelo qual pautar sua particularidade com medida e postura” (idem, p. 47-8 [18]). Ora, a interpretação vem a ser então esse modo de ampliar a perspectiva do intérprete a partir de pontos de vista mais abrangentes que oferecem um choque ou negação da opinião inicial, mas inaugurando um processo de formação.<sup>4</sup> O aprendizado tem sempre um aspecto negativo, marcado por erros

---

<sup>3</sup> É possível que esteja aqui a origem secreta da descrição de Habermas, em *Conhecimento e interesse*, da experiência fenomenológica em Hegel como experiência biográfica: “Como mostra o âmbito prototípico da experiência biográfica, as experiências que ensinam são as negativas. A reversão da consciência significa: a dissolução das identificações, a ruptura de fixações, a destruição de projeções. O fracasso do estado de consciência sobrepujado se traduz ao mesmo tempo em uma atitude nova e refletida, na qual se toma consciência, sem distorções, da situação tal como ela é. Este é o caminho da negação determinada” (2014, p. 46-7). Não é difícil reconhecer um espírito gadameriano nessa maneira de descrever a experiência fenomenológica.

<sup>4</sup> Embora a referência para tal ideia seja Hegel, não é difícil reconhecer aqui também o princípio do pensamento ampliado, tal como definido por Kant na *Crítica da faculdade de julgar*: “o que [...] caracteriza um homem com um *modo de pensar ampliado* quando ele é capaz de ir além das

produtivos.

Como estamos vendo, a negatividade da experiência não resulta num vazio. Daí a importância do recurso de Gadamer a Hegel, para quem a verdadeira experiência é pensada nos termos de uma negação determinada. De fato, Gadamer, preocupado em dar conta da historicidade da experiência e, assim, de seu aspecto negativo, elogia em Hegel o fato de que, com ele, “o momento da historicidade obtém seu direito” (idem, p. 462 [359]). Segundo nosso autor, isso ocorre na medida em que Hegel apresenta a experiência na forma de uma “estrutura de uma inversão da consciência e é por isso que se constitui num movimento dialético” (idem, p. 463 [360]). Neste caso, quando se faz uma experiência, “o que antes era inesperado passa a ser previsto [...] Somente um novo fato inesperado pode proporcionar uma nova experiência a quem já possui experiências. Desse modo, a consciência que experimentou inverteu-se, ou seja, voltou-se sobre si mesma” (idem p. 462 [359]). A referência explícita, aqui, é a “Introdução” da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel apresenta a experiência como uma espécie de comparação que a consciência realiza sobre seu estado atual e o saber que ela tem sobre esse mesmo estado, uma experiência negativa que ela realiza sobre si mesma, de maneira que ela percebe a não verdade interna de suas ideias, experimentando-as como falsas. A consciência é aí confrontada com a não-verdade que ela comporta em si mesma, o que é vivido com desespero. Ocorre que, em Hegel - e o mesmo valerá para Gadamer -, essa experiência é produtiva: o reconhecimento da falsa consciência não significa cair numa negação absoluta, pois, pelo movimento negativo, a consciência já produziu uma nova figura de si mesma, mais elevada ou mais experiente, uma vez que enriquecida pelos estágios anteriores. Assim, diria Hegel, se

o resultado [da negação] for apreendido tal como ele é em verdade, isto é, como negação determinada, então imediatamente uma nova forma nasce, e na negação é efetuada a transição pela qual tem lugar o processo espontâneo que se realiza através da série completa das figuras da consciência (Hegel, 2003, p. 76).

A seu modo, Gadamer emprega a mesma ideia para descrever a experiência da interpretação. Esta, ao entrar em contato com a tradição, prossegue na forma da negação de falsas antecipações. Trata-se de positificações que são destipificadas, como visto, o que gera o choque. No entanto, como isso desencadeia o contato com uma perspectiva mais ampliada, legada pela tradição, o intérprete entra num processo de formação. Daí que a negação hermenêutica seja negação determinada, pois de uma concepção prévia negada nasce um novo momento enquanto resultado. Aqui, portanto, podemos reconhecer que o verdadeiro resultado da experiência

---

condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo de um *ponto de vista universal* (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)” (Kant, 2016, p. 192-3).

acaba sendo um princípio cuja importância Gadamer não cansa de reiterar, a saber, a abertura ao outro. Essa abertura não exige, porém, uma “neutralidade”, pois depende da posição em jogo dos preconceitos do intérprete, que se abre ao diferente justamente na medida em que o confronta com suas concepções prévias: “O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos para que o próprio texto possa se apresentar em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais” (Gadamer, 2015, p. 358 [274]). Num certo sentido, o reconhecimento do diferente depende sempre de uma autocontenção, para que o outro se apresente sem que nossas ideias prévias borrem sua especificidade. Daí que Davey possa falar em uma “abertura disciplinada à alteridade” (2006, p. 4), que o próprio Gadamer nomeia de “vigilância da consciência da história dos efeitos” (2015, p. 405 [312]).

É por essa razão também que Gadamer se afasta de Hegel. O que incomoda a Gadamer é sobretudo o saber absoluto que encerra o percurso fenomenológico de formação da consciência. Na *Fenomenologia do espírito*, tal estágio produz uma identidade do espírito consigo mesmo: o espírito pode percorrer as etapas passadas e reconhecê-las como fases de formação, não restando mais novas experiências a serem realizadas, segundo Gadamer. De um certo modo, tudo a ser experimentado já teria sido conhecido. No limite, o próprio conceito de experiência estaria superado. Como afirma Gadamer:

a dialética da consciência deve culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na identidade absoluta entre sujeito e objeto. A partir daí poderemos compreender por que não faz justiça à nossa consciência hermenêutica a aplicação que Hegel faz à história, na medida em que considera que a história estaria absorvida na auto consciência absoluta da filosofia. O saber próprio da experiência é pensado aqui, desde o princípio, a partir de algo no qual a experiência já está superada. (idem, p. 464-5 [361])

Ora, para Gadamer, esse esquema viola a premissa da abertura contida na negatividade da experiência: “A dialética da experiência tem sua própria consumação não em um saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência” (idem, p. 465 [362]). Assim, o importante é que a experiência se torne um *processo infinito*, que nunca encontra termo final, mas apenas o limiar de novas experiências possíveis. O ideal gadameriano de negatividade deve ser descrito como uma cadeia de experiências ou como uma série de negações determinadas em sequência sem conclusão, permanecendo sempre de novo em aberto. Em vez de uma “mediação fechada”, uma “mediação aberta”, como quer Ricoeur (2010, p. 352). Daí que Gadamer reivindique para a hermenêutica o emprego daquela “má infinidade” que Hegel conjurava (2011, p. 15 [8]). Isso significa que toda experiência feita é potencialmente questionável por uma outra experiência, o que estaria inviabilizado numa filosofia do espírito absoluto.<sup>5</sup> Quer dizer, todo

<sup>5</sup> Por isso, há problemas em descrever o confronto entre Gadamer e Hegel nos termos propostos por Ernildo Stein: “Em Hegel, a dialética quer forçar uma diluição do conceito para dentro da força do

novo estágio alcançado pela interpretação está sempre sujeito às incertezas que cercam o contato com novos outros.

### Dialética negativa

A interpretação corresponde a uma negação permanente, uma espécie de diálogo infinito em que o intérprete sempre encontra novo recurso para contradizer suas concepções. Ora, isso nos conduz a um outro sentido da negatividade presente na experiência hermenêutica e que também deve certa filiação e ao mesmo tempo um distanciamento com relação a Hegel. Para tanto, cabe perguntar qual o *critério* dessa autonegação constante. Na hermenêutica, o critério para a checagem dos preconceitos é a própria tradição interpretada, que inclui o intérprete. A precisão dessa tese leva Gadamer a se aproximar de outra ideia de Hegel, a saber, a de que o verdadeiro método da reflexão está no “fazer da própria coisa” (2011, p. 598 [468]), ou, nas palavras, de Hegel (2003, p. 79), no “considerar a coisa como ela é *em si e para-si*”. Nos termos de Gadamer, esse esforço do conceito, de apreensão da coisa, consiste

em não intervir na necessidade imanente do pensamento de modo arbitrário, através de ideias que nos ocorram ou lançando mão desta ou daquela ideia preconcebida. [...] E manter distância de representações “que costumam se interpor”, atendo-se estritamente à consequência do pensamento, faz parte disso. Desde os gregos, chamamos a isso de *dialética* (Gadamer, 2015, p. 598-9 [468]).

Dialética vem a ser agora o *laissez-faire* da própria coisa, que exige a não intervenção arbitrária de nossas opiniões prévias a favor da atenção imperturbável ao movimento do que está em questão. Nesse sentido, a apresentação da coisa se torna seu próprio automovimento: “É ela própria que acaba se impondo, na medida em que nos entregamos plenamente à força do pensar e não deixamos valer as ideias e opiniões que pareciam lógicas e naturais” (idem, p. 599 [468]). Por isso, a apresentação “não é mera ação adicional, mas o vir-à-luz da própria coisa, a própria

---

sentido da palavra que se movimenta no texto escrito. É aí que ele quer espiritualizar as terminações abstratas do pensamento *através de um movimento dialético que nunca chega a seu destino*” (2014, p. 165). Não fica claro o que se quer dizer quando o sistema hegeliano quer *diluir* o conceito na palavra que estrutura o texto, tampouco parece ser algo correto. Afinal, seria muito mais condizente lembrar que a filosofia do conceito posta em marcha por Hegel quer *engrossar* o Conceito através de suas determinações. Se a prosa filosófica se revela como expressão pensada dessa *demarche*, é porque ela consegue justamente imprimir em seu próprio andamento as determinações do conceito que não se vê diluído nisso, mas solidificado. O que dizer então a respeito da ideia de que essa tarefa *nunca chega ao seu destino*? Isso faria de Hegel um aliado da crítica que Gadamer levanta contra ele: é justamente nisso que o hermeneuta reprova no hegelianismo, o fato de que não deu lugar à abertura da má infinidade do diálogo constante que vem a ser a sobreposição de experiências que justamente nunca alcançam seu destino num saber absoluto enfim liberto da necessidade de novas experiências. Os termos aí propostos prejudicam o rigor conceitual da especificidade que Gadamer, em oposição a Hegel, quer defender para a hermenêutica.

demonstração filosófica faz parte da coisa” (idem, p. 604 [472]).

Mais uma vez, essa ideia não é exatamente nova no percurso das teses da hermenêutica, pois diz respeito a uma de suas teses clássicas. Já nas conferências sobre *Le problème de la conscience historique*, Gadamer havia determinado que o critério da reflexão hermenêutica é a *mensuratio ad rem* (1996, p. 53). O que se tornará central em *Verdade e método*, onde ele insiste várias vezes: o intérprete precisa “voltar seu olhar para ‘as coisas elas mesmas’”, “deixar-se determinar assim pela própria coisa” (2015, p. 355 [271]), para “manter a vista atenta à coisa através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das ideias que lhe ocorrem” (idem, p. 355-6 [271]).<sup>6</sup> Disciplinada pelo texto, a atenção permanece obstinadamente concentrada nele, resistindo contra a ressonância das preconcepções, o que reitera o valor da abertura:

A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminado por esta. [...] Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível - até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa (idem, p. 358 [273-4]).

Aqui, a diferença entre objeto e método é solapada. Note-se que isso corresponde ao que vimos a respeito da ideia de história dos efeitos: assim como, segundo essa tese, a própria interpretação se torna um momento do ser da tradição, funcionando como desdobramento de suas possibilidades históricas, também a apresentação da coisa é um momento de seu próprio ser. A interpretação coexecuta o movimento do que está em questão.

O que interessa acentuar é a negatividade implicada nesse critério. Pois o fazer da própria coisa deve ser garantido “contra a opinião própria” (Gadamer, 2011, p. 76 [61]) do intérprete. O “ouvir imperturbável” exigido nesse processo depende da disposição para

ser negativo contra si mesmo. Quem procura compreender um texto precisa ele

---

<sup>6</sup> Gadamer também recorre a Aristóteles, buscando outra ideia de método não advindo das ciências naturais modernas, para dar conta da peculiaridade da experiência hermenêutica. Para Aristóteles, diz ele, um “método unitário” que pudéssemos escolher “antes mesmo de ter penetrado na coisa” é uma “má abstração”. É “o objeto *ele próprio* que deve determinar o método que permite penetrá-lo” (Gadamer, 1996, p. 29). Por isso, “[é] preciso perguntar-se se um método que autoriza a se desligar do domínio interrogado (método até certo ponto fecundo no caso da matematização que conhecemos nas ciências da natureza) não conduz, nas ciências humanas, ao desconhecimento [*méconnaissance*] do modo de ser específico de seu domínio” (idem, ibidem). Ideia semelhante já estava presente quando Gadamer introduziu o conceito de jogo para pensar a experiência hermenêutica da obra de arte. Segundo ele, não se pode dizer que o jogo existe independentemente dos jogadores (como a obra do seu receptor), uma vez que ele só passa a existir ao ser jogado. Desse modo, o jogador é um momento do ser do próprio jogo, que só passa a ser em sua execução (ver Gadamer, 2015 p. 154 [107] ss.).



também manter algumas coisas à distância, a saber, tudo o que se impõe como expectativa de sentido a partir dos próprios preconceitos, na medida em que isso seja negado pelo próprio sentido do texto [...] É só a autossuspensão da interpretação que leva a termo o fato de que a própria coisa, o sentido do texto, se imponha por si mesmo (Gadamer, 2015, p. 600 [469]).

A insistência de Gadamer é evidente. É preciso ser negativo contra si próprio, negando as próprias opiniões e preconceitos, para que a particularidade da coisa mesma se apresente como tal. Convertida em diálogo infinito, essa autonegação permanente torna-se uma espécie de autoconfusão constante, mas sem a garantia hegeliana da reconciliação final, pois o mau infinito de Gadamer faz com que toda opinião nova adquirida seja sempre virtualmente questionável. Ora, o mais curioso é que Gadamer usará a expressão dialética negativa para descrever esse acento reiterado:

Dialética não é outra coisa do que a arte de conduzir uma conversação e, sobretudo, a arte de descobrir a inadequação das opiniões que dominam uma pessoa, formulando consequentemente perguntas e mais perguntas. A dialética é aqui, portanto, *negativa*, ela confunde as opiniões. Mas essa confusão significa ao mesmo tempo um esclarecimento, pois libera a visão para olhar adequadamente para a coisa (idem p. 599 [468], grifo do autor).

O uso dessa expressão é provavelmente uma alusão à maneira como Hegel, em seus cursos sobre a história da filosofia, caracterizava pejorativamente a dialética socrática - pelo menos em sua fase “aporética”. Pois essa dialética, diria Hegel, ao multiplicar os pontos de vista antitéticos ao infinito, consegue gerar no máximo o resultado de uma “confusão”: “é com frequência apenas raciocinante, procedendo a partir de pontos de vista singulares e no mais das vezes apresenta um resultado negativo ou simplesmente nenhum resultado” (*apud* Arantes, 1996, p. 68). Uma censura que aliás converge com a crítica hegeliana crítica à retórica, também ela em oposição ao elogio gadameriano à arte da produção do discurso convincente.<sup>7</sup> Ora, é justamente à lógica socrática de pergunta e resposta que Gadamer recorre para desenvolver melhor sua caracterização da experiência negativa. Segundo ele, no movimento da interpretação, a coisa coloca uma pergunta ao intérprete, à qual a negatividade é inerente (2015, p. 482 [375] e 473 [368]), de forma que quando o intérprete falha em compreender a pergunta apoiado em suas opiniões prévias, ele é forçado a pô-las em questão - mesmo movimento do choque que mencionamos. Aquilo que é interrogado é colocado “no aberto”, isto é, “deve permanecer em suspenso na esperança da sentença que fixa e decide” (idem, p. 473 [369]). Desse modo,

a negatividade da experiência implica a pergunta. Na verdade, o que nos move a fazer

---

<sup>7</sup> Cf. “Hermenêutica e retórica”, em Gadamer (2011).

a experiência é o impulso daquilo que não se submete às opiniões preestabelecidas. É por isso que o próprio perguntar consiste mais num sofrer do que num agir. A pergunta se impõe; chega um momento em que não podemos mais fugir dela, nem permanecer afinados à opinião corrente (idem, p. 478 [372]).

Com isso, fica aberta a possibilidade do intérprete assumir um olhar crítico diante das opiniões vigentes em sua situação hermenêutica de partida. A pergunta lançada ao intérprete pela coisa o conduz a questionar a *dóxa* de seu entorno, uma vez que a opinião difundida “impede a pergunta” (idem, p. 477 [371]). Quem está aferrado às opiniões correntes de seu horizonte bloqueia-se assim à possibilidade de relativizá-las, de ser negativo frente a elas. Em vez disso, “[o]pondo-se à rigidez das opiniões, o perguntar põe em suspenso o assunto com suas possibilidades. Aquele que possui a ‘arte’ de perguntar sabe defender-se da tendência da opinião comum em reprimir a interrogação” (idem, p. 479 [373]). Por isso, o homem experiente diferencia-se, sobretudo, “daquele que está preso aos dogmas” (idem, p. 472 [368]), já que “conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todos os planos” (idem, p. 467 [363]), pois a interpretação levou-o a interrogar ou negar as opiniões comuns que ele partilhava sobre certos assuntos.

Retomando, vemos então que a experiência hermenêutica pode ser descrita como dialética negativa na medida em que se refere à lógica do diálogo, na qual, por meio do automovimento da coisa, o intérprete pode direcionar uma negatividade contra suas opiniões prévias, e assim abrir-se ao que é dito pelo outro. Como na história dos efeitos, esse movimento permitir-lhe tomar parte na própria coisa. Aproximando-o dos diálogos socráticos, Gadamer elogia a negatividade hermenêutica ali onde Hegel a desaprovava: ela está ligada a uma forma de negação permanente sem uma afirmação final definitiva, depois da qual não haveria mais opiniões a serem confundidas nem necessidade de novas experiências. A experiência hermenêutica não pode ser dialética nesse sentido, mas apenas enquanto dialética negativa. Um permanente diálogo negativo contra si mesmo, como se cada um de nós tivesse dentro de si o seu próprio Sócrates. Daí que possamos dizer que a consciência hermenêutica tem a forma dessa dialética negativa.

### **Uma outra relação com a tradição**

Vimos até aqui como Gadamer introduz um conceito de experiência negativa que faz jus à historicidade da compreensão e se opõe a uma identificação imediata com a tradição: não raro algo que se acusa no próprio Gadamer. Teríamos o suficiente para concluir que fugimos a essa dificuldade? Ainda não, pois uma outra objeção ainda pode aparecer. Mesmo que quebre aquele acento positivo do movimento da interpretação, a negatividade hermenêutica parece padecer de uma certa unilateralidade da

tradição com relação ao intérprete: este precisa ser sempre negativo contra si próprio para que a tradição se imponha, o que não deixa de insinuar a atitude de violência contra si exercida em nome da imposição da tradição. Nisto, a tradição fica intocada, pois o intérprete dirigiu a negatividade apenas contra suas preconcepções, mas não contra a tradição. Está aí a base para a acusação de conservadorismo contra Gadamer, que encontra em Habermas o seu melhor representante. Segundo este, “Gadamer é levado pelo conservadorismo daquela primeira geração, pelo impulso de um Burke ainda não varrido diante do racionalismo do século XVIII, à convicção de que a verdadeira autoridade não precisa se comportar autoritariamente” (Habermas, 1971, p. 48). Habermas compara este movimento negativo que descrevemos com o inculcamento desencadeado pela autoridade do professor. Isso estaria presente na maneira como a hermenêutica busca legitimar os preconceitos do intérprete: sob pena das sanções da tradição, ele buscaria desfazer-se de suas concepções para dar lugar às normas da tradição como se isso fosse um ato de livre interpretação, impedindo a transformação da tradição. Daí o juízo de Habermas de que “Gadamer desconhece a força da reflexão que se desenvolve na compreensão” (idem, p. 48): na experiência hermenêutica, a negatividade estaria direcionada unilateralmente contra o intérprete, sem um efeito retroativo sobre a tradição, que ficaria intocada. Como diz Repa, o resultado seria mais um “ensinamento” do que um verdadeiro diálogo (2008, p. 164). A negatividade seria semelhante a um estudante que pune a si mesmo por não entender a mensagem do professor.

É certo, entretanto, que Gadamer desenvolve uma série de argumentos para mostrar que a tradição é transformada pela interpretação, que envolve a modificação de ambos horizontes, o do intérprete e do interpretado. Tendo isso em vista, gostaríamos de mostrar que a consequência da noção de negatividade é justamente mostrar que a experiência hermenêutica não implica uma submissão à tradição. Em linhas gerais, cabe mostrar que, pela experiência negativa, o intérprete aprende a confrontar suas opiniões com as do texto, que é característico do choque, liberando a consciência da distância existente entre suas pretensões e as da tradição. Ou melhor, é ela o que garante que a abertura à tradição apareça como uma *escolha disponibilizada* a partir da diferença que se abriu. Isso não é só pré-requisito da abertura à tradição: é também abertura para reconhecimento do momento onde a tradição pode ter efeitos indesejáveis sobre o presente e assim ser recusada. Submeter-se sem mais à tradição implica não somente que o intérprete esquece sua própria particularidade, mas que também as pretensões específicas da tradição deixam de ser visíveis. A negação, aqui, deve garantir que o “eu” e o “tu”, para empregar termos que Gadamer usa para se referir ao sujeito e ao objeto da interpretação, não se confundam, mas saibam reconhecer suas respectivas pretensões de validade, *sem a submissão do outro*. Vejamos como Gadamer argumenta nessa

direção.

O curso da argumentação ainda se insere na seção sobre o conceito de experiência. O ponto de partida está em reconhecer o que está de fato em jogo quando se diz que, no caso da hermenêutica, o que deve vir à experiência é a tradição: é preciso fazê-la “falar por si mesma, como um tu” (Gadamer, 2015, p. 467 [364]). Uma vez que, quando falamos em “tu”, o que vem à experiência assume um caráter de pessoa, essa relação “se torna um fenômeno moral” (idem, p. 468 [364]). Esse ponto já era explicitado por Gadamer em sua concepção de fusão de horizontes. Segundo ele, o horizonte alheio é “um verdadeiro interlocutor, ao qual estamos vinculados como estão o eu e o tu” (idem, p. 468 [364]). É por isso que “[a] consciência histórica sabe da alteridade do outro e do passado em sua alteridade, do mesmo modo que a compreensão do tu sabe do mesmo como pessoa” (idem, p. 470 [366]). A experiência da singularidade do passado é experiência de uma personalidade, uma pessoa única a quem me dirijo e cuja opinião, diferente das minhas, tento compreender. Não à toa, ao descrever o conceito de autoridade que interessa à hermenêutica, Gadamer defende que autoridade é “uma atribuição a pessoas” (idem, p. 371 [285]). O que lhe permite, por sua vez, pensar a verdadeira relação com a autoridade da tradição como relação de *reconhecimento*, pautada na liberdade e no conhecimento. Na fusão com o horizonte do outro, então “tornamo-nos conscientes da alteridade e até da individualidade irreduzível do outro precisamente por *nos* deslocarmos à sua situação” (idem, p. 403 [310]). A consciência da alteridade depende então de um certo reconhecimento da particularidade do outro, impossível sem o destacamento de nossas próprias opiniões, o que só se pode realizar por aquela negatividade que dirigimos a elas. Este confronto é o que permite que a participação do intérprete na tradição seja mediada por avaliações de suas opiniões e assim seja executada como ato de vontade, uma decisão condicionada pela interpretação das pretensões erguidas diante do intérprete. Ora, note-se que isso tem o efeito reverso, pois, com consciência de sua própria particularidade, o intérprete pode avaliar quando as ideias legadas pela tradição interpretada podem ser também indesejáveis para seu próprio ponto de partida, possibilitando uma recusa *refletida* das pretensões da tradição. De fato, Gadamer defende que a recusa à obediência à tradição também é um ato de interpretação, já que depende da antecipação dos efeitos indesejáveis dela sobre o presente: “Aquele que se nega a obedecer a uma ordem a compreendeu, e nega-se a fazê-lo porque é ele que a aplica à situação concreta e sabe o que sua obediência implicaria nesse caso” (idem, p. 438 [339]).

Nosso ponto nessa argumentação é mostrar que, para Gadamer, a experiência hermenêutica, mediada pela negatividade, tem um efeito retroativo: se a distância relativa com o “tu” impede o “eu” de violar a singularidade alheia, essa distância implica também que *o outro não viole as pretensões singulares do intérprete*. Quer

dizer, a relação *reflexiva* com o “tu” deve ter implicações mútuas, que podemos pensar como uma exigência intersubjetiva. Ora, sem a negatividade da experiência isso não é possível, pois o conceito positivo de experiência é caracterizado por uma certa universalização abstrata de antecipações bem sucedidas, que é justamente o movimento que permite a um “eu” subsumir o “tu” às suas universalizações prévias. Quando uma experiência negativa, um choque, rompe esse processo, a reflexão permite que ambos os termos guardem uma certa distância entre si. “Na realidade, a pretensão de compreender o outro, antecipando-lhe, cumpre a função de manter a pretensão do outro à distância” (idem, p. 470 [365]). A relação reflexiva com o outro permite, assim, tanto a identificação quanto o distanciamento. Quem deixa de dirigir certa negatividade contra as opiniões recebidas anula a possibilidade desse equilíbrio reflexivo. “Sem essa abertura mútua, tampouco pode existir verdadeiro vínculo humano” (idem, p. 472 [367]). Acompanhamos aqui o comentário de Giegel, que aponta justamente essa reciprocidade:

A partir do esforço de superar na própria conversação a distância que aqui separa os parceiros de diálogo, a autorreflexão hermenêutica cuida para que os parceiros da conversa, por um lado, controlem seus próprios preconceitos e, por outro lado, abram-se à reivindicação do outro. Ambos momentos se condicionam reciprocamente: só pode se tornar consciente dos próprios preconceitos quem deixa valer a reivindicação do outro; inversamente, só poderá levar a sério a pretensão de verdade do outro quem está disposto a pôr em jogo seus próprios preconceitos (Giegel, 1971, p. 245-6).

Nesse sentido, a negatividade contra os preconceitos é condição de uma relação mais igualitária entre eu e tu. Ora, a relação conservadora ou autoritária com o outro reflete justamente a supressão dessa relação reflexiva, isto é, se o tu que é a tradição passasse completamente por cima do intérprete (do eu), transpassando sua própria reflexão, ou ainda se o intérprete simplesmente reduzisse a tradição às suas próprias ideias preconcebidas.<sup>8</sup> Para Gadamer, no entanto, o reconhecimento não se dá de maneira dogmaticamente conservadora - e é justamente contra isso que ele insere o conceito de experiência negativa. Como esta experiência permite esse relativo distanciamento com relação às opiniões, de si e do outro, ela impede qualquer forma de submissão. Como afirma Gadamer:

<sup>8</sup> Na bibliografia de introdução à hermenêutica, é comum encontrar afirmações que sugiram precisamente isso. É o caso de Grondin, por exemplo, que defende que a “fusão é tão bem sucedida, que não se pode mais distinguir o que se destaca do passado nem o que deriva do presente, donde a ideia de ‘fusão’” (2006, p. 45). Negru também defende que a fusão de horizontes “anula” a diferença entre o passado e o presente (2015, p. 55). Como estamos vendo, não é este o caso. Convém, porém, fazer justiça a Grondin, que em outros textos precisa melhor o teor da fusão de horizontes: “Na integração, a distância não é sempre erradicada: o significado inevitavelmente vem do passado e é compreendido enquanto tal, mas o horizonte do passado está sempre fusionado com o do presente” (2003, p. 59). Ainda no campo de livros introdutórios, o excelente trabalho de Richard Palmer dá notícia dessa nuance: “Gadamer não quer dizer que devemos nos entregar acriticamente à pretensão do texto, negando a do presente; antes, deve ser permitido que a pretensão do texto se mostre como aquilo que é” (1969, p. 189).

“escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim (Gadamer, 2015, p. 472 [367]).

Se valer algo em mim contra mim, isto é, se realizar experiências negativas é o *medium* que permite uma distância mínima entre o intérprete e a tradição, permitindo tanto uma recusa desta quanto uma adesão reflexiva de suas normas, então é preciso reconhecer que uma adesão sem mais à tradição, uma identificação aproblemática, sem a experiência de erros, choques ou estranhamentos, é na verdade apanágio de uma concepção positiva de experiência, contra a qual Gadamer não cansou de opor seu próprio conceito. A relação acrítica com a tradição é uma inimiga comum do próprio Gadamer. Daí que ele tenha lançado mão de um conceito negativo de experiência.

### Considerações finais

Para Gadamer, ser negativo contra as próprias opiniões é a condição necessária para ouvir o outro, enquanto um particular. Todavia, isso não implica submissão, pois entender a particularidade do outro também é o requisito necessário para não aderir a ele cegamente, mas por livre escolha, o que significa também recusá-lo se necessário. Digamos, para recusar algo, é preciso entender o está sendo recusado, e esse entendimento só se realiza quando direcionamos um esforço negativo contra nossas ideias preconcebidas e deixamos o outro falar. Quer dizer, a negatividade da experiência hermenêutica deve operar em mão dupla. Por um lado, quando se defronta com algo novo, o intérprete *faz* uma experiência e aprende a ter em vista o caráter situado particular de suas ideias, que são chocadas com o outro. Ao tornar-se experiente, ele aprende a não submeter o outro a suas opiniões particulares, mas cultiva uma disposição a abrir-se às pretensões individuais apresentadas pela alteridade. No entanto, se a negatividade lhe permite reconhecer sua própria particularidade, se seu caráter de alguém cultivado [*gebildet*] permite reconhecer a particularidade e finitude de suas próprias opiniões e das opiniões *em geral*, então a abertura ao outro que está implicada nisso precisa ser recíproca e garantir também que as pretensões do intérprete não sejam assimiladas pelo outro. Fosse este o caso, a relação com a tradição não se daria mais na forma de experiências. O autoritarismo elimina esse componente, uma vez que impede a interpretação. Como diz Gadamer: quando o monarca impõe sua vontade pela força, não resta espaço para “o esforço da interpretação”, já não sendo mais possível “hermenêutica alguma” (idem, p. 432 [334-5]). Esta, ao contrário, permite deslocar-se ao horizonte do outro e fundir-se nele, mas também manter a pretensão do outro à distância. Só há experiência com

o tu onde este não é assimilado ao eu e onde o eu não desaparece no tu. Com a experiência negativa, onde a particularidade é sempre sublinhada, esse risco estaria ao menos por princípio evitado. Quer dizer: se a hermenêutica celebrasse aquele otimismo unilateral com a tradição de onde partimos, não só a própria pretensão particular da tradição não seria mais discernível, como o próprio intérprete e suas particularidades ficariam diluídas na confusão positiva com a tradição. Com a negatividade, trata-se de conservar *ambos*.

## Referências

- Arantes, P. (1996). “Quem pensa abstratamente?”. In: *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. (pp. 63-173). São Paulo: Paz e Terra.
- Araújo, A. M. (2008). *A atualidade do acontecer: o projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. São Paulo: Humanitas.
- Bilen, O. (2000). *The historicity of understanding and the problem of historical relativism in Gadamer’s philosophical hermeneutics*. Council for Research in Values and Philosophy.
- Di Cesare, D. (2013). *Gadamer: a philosophical portrait*. Indiana University Press.
- Gadamer, H.-G. (1990a). *Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I : Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1990b). *Gesammelte Werke Band 2. Hermeneutik 2: Wahrheit und Methode 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique*. Paris: Seuil.
- Gadamer, H.-G. (2011). *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H.-G. (2015). *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad: Flávio Paulo Meurer. 15ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Giegel, H. J. (1971). „Reflexion und Emanzipation“. In: Apel, Karl-Otto (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1971). „Zu Gadamers *Wahrheit und Methode*“. In: Apel, Karl-Otto (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2014). *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Hegel, F. (2003). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- Palmer, R. (1969). *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press.
- Repa, L. S. (2008). *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular.

Ricoeur, P. (2010). *Tempo e narrativa 3: o tempo narrado*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.

Stein, E. (2014). “Hermenêutica e dialética”. In: Rohden, Luiz (org.). *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Loyola.

Recebido em: 07.10.2019

Aceito em: 06.06.2020

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





# Os dilemas da metafísica segundo Charles Renouvier

Metaphysical Dilemmas according to Charles Renouvier

Katia Santos

katiasantosfilo@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Este texto apresenta e discute a concepção de Charles Renouvier sobre dilemas metafísicos na História da Filosofia. Com base no seu princípio de relatividade, esse pensador analisa as filosofias mais influentes ao longo da História, apontando as inconsistências e dilemas presentes nas teorias das metafísicas realistas. Neste artigo, acompanhamos as dicotomias explanadas na obra *Les dilemmes de la métaphysique pure*, com o objetivo de destacar as questões filosóficas que estão no fundamento dos dilemas e ressaltá-las como fio condutor da análise histórica de Renouvier.

**Abstract:** This text presents and spars Charles Renouvier's notions on metaphysical dilemmas in the History of Philosophy. Based on his principle of relativity, this thinker analyzes the most influent philosophies throughout History, pointing out the enclosed contradictions and dilemmas on the theories of realistic metaphysical theories. In this article, we keep track of the outlined dichotomies of *Les dilemmes de la métaphysique pure*, with the aim to emphasize the philosophical questions that are on the dilemmas rationales and reinforce them as a common thread of Renouvier's historical analysis.

**Palavras chaves:** Charles Renouvier; dilemas metafísicos; neocriticismo; princípio de relatividade.

**Keywords:** Charles Renouvier; metaphysical dilemmas; neocriticism; principle of relativity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p89-104>

## 1. Introdução

*Cependant aucune thèse capitale ne se laisse complètement expulser du domaine de la métaphysique.*

Renouvier

Charles Renouvier é conhecido por ser o principal filósofo do neocriticismo e pelas suas ideias políticas e morais, forjadas durante os acontecimentos da França do século XIX (Blais, 2000). Ele participou ativamente da Revolução de 1848 e contribuiu teoricamente com diversas discussões,<sup>1</sup> até o golpe de Luís Bonaparte, em 1851,

---

<sup>1</sup> Cf.: Renouvier (1848); Renouvier et al. (1851); Renouvier & Pillon (1872-1889); diversos artigos na *Feuille du Peuple*, de 1850 a 1851.

quando sua desilusão o levou a se dedicar quase integralmente à Filosofia.<sup>2</sup> A atividade teórica de Renouvier tem diversas facetas, volta-se para diferentes questões que vão desde a política e a moral até a teoria do conhecimento e a metafísica. Mas há ainda outro traço da sua investigação especialmente importante para a discussão que pretendemos fazer neste artigo, a saber, sua atividade de historiador da Filosofia. De fato, desde as suas primeiras obras, está presente a preocupação de compreender a História da Filosofia de modo sistemático. Em 1842, ele publica *Manuel de philosophie moderne*; em 1844, o *Manuel de philosophie ancienne*; em 1885 aparece *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, publicado anteriormente em fascículos; em 1864, surge *Introduction a la philosophie analytique de l'histoire*, o quarto dos seus *Essais de critique générale*, reeditado em 1896; e, em 1901, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Sobre esse aspecto, Octave Hamelin, discípulo do filósofo, afirma no texto *La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier*, escrito para a revista editada por Renouvier e F. Pillon, *L'Anée Philosophique*, referente ao ano de 1898: “a própria crítica literária tem seu tempo. Enfim, a esse vasto conjunto dogmático se juntam os estudos históricos” (Hamelin, 1899, p. 21).<sup>3</sup>

No presente artigo, nosso interesse se volta para a discussão contida numa obra de maturidade de Renouvier, em que se pode refletir sobre sua compreensão acerca de questões fundamentais da tradição filosófica. Em *Les dilemmes de la métaphysique pure*, publicado em 1901, sua análise da História da Filosofia revela dilemas metafísicos, os quais, no seu entendimento, não podem ser resolvidos com recurso apenas à racionalidade. Para além da simples adoção de uma posição positivista,<sup>4</sup> Renouvier considerava que os problemas metafísicos tradicionalmente abordados na Filosofia recaem fora do alcance do conhecimento humano, por não se apresentarem em nenhuma relação e não serem passíveis de demonstração. Para ele, o caminho para se acessar a metafísica não é o conhecimento teórico, mas a natureza moral do ser humano, de modo que a razão prática deve se sobrepor à teórica.

Nesse sentido, a História da Filosofia seria palco de disputa entre sistemas contraditórios, cujo estudo seria uma propedêutica para o mais importante, a reflexão sobre a questão moral. Renouvier defende a liberdade e a individualidade e critica o determinismo e anulação do indivíduo, entendendo que o destino moral é o verdadeiro fundamento da vida humana. A investigação que ele realiza na História da Filosofia revela então dicotomias entre os modos como as noções de condição,

---

2 Dizemos quase integralmente porque Renouvier nunca deixou de refletir acerca das questões políticas e morais da França de seu tempo. Para uma discussão da relação entre o neocriticismo e as posições políticas do filósofo, cf.: Fedi (2002).

3 Todos os textos citados neste artigo foram traduzidos por nós.

4 Para uma discussão da relação de Renouvier com as teses positivistas, cf.: Schmaus (2007).

qualidade, quantidade, causalidade e personalidade são aplicadas ao mundo pelas metafísicas realistas, de um lado, e pelo neocriticismo, de outro. Com efeito, o realismo afirma a realidade do incondicionado, da substância e do infinito, bem como o determinismo e o impersonalismo, enquanto o neocriticismo, baseando-se no que ele define como princípio de relatividade, advoga o condicionado, o finito, o personalismo e a liberdade.

## 2. O princípio de relatividade

Renouvier considera a crítica do conhecimento nos moldes kantianos como uma das realizações mais importantes da Filosofia. Porém, como mostra Laurent Fedi, ele não adota integralmente as posições de Kant:

Renouvier inicia, desde 1854, a situar o problema do conhecimento sobre a esteira do kantismo, e declara: “Eu confesso abertamente que continuo Kant” (*Prefácio de 1854, Log., XIV*). Paralelamente, Renouvier considera que o sistema de Kant é frequentemente infiel ao espírito da crítica e que convinha, em consequência, reformá-lo (Fedi, 1998, p. 14).<sup>5</sup>

Embora não tenha sido formulado expressamente por Kant, o filósofo entende que o princípio de relatividade é derivado do pensamento kantiano. Para compreender o princípio, no entanto, é necessário levar em conta suas definições de sujeito e objeto, as quais são diferentes das de Kant. Com efeito, Renouvier elabora sua visão acerca do subjetivo e do objetivo tanto contra o que entende como um falso idealismo, quanto contra o positivismo. O falso idealismo seria responsável pela dúvida sobre a realidade externa, e o positivismo pela desconfiança acerca do subjetivo, onde se enquadrariam inclusive as ideias e a moral (Renouvier, 1901a/1927, p. 7).<sup>6</sup> Na sua concepção, sujeito é a consciência empírica e intuitiva que o “eu” tem de si mesmo, dada na memória e na ligação interna das representações. Trata-se de uma função dos fenômenos que se apresenta a nós por si mesma e que constitui um fato. Podemos tomá-la como real, ele afirma, sem precisar introduzir o problema de sua substancialidade ou permanência, e devemos reconhecê-la como condição de possibilidade da representação de qualquer objeto (idem, pp. 7-8). Por sua vez, para além do que é na representação, o objeto será admitido na condição de crença. Nas palavras dele,

A ideia do objeto exterior é *certa*, como sendo ela mesma um dado empírico, e é *verdadeira*, como crença da qual é impossível à nossa consciência se desfazer. Para distingui-la da noção de *exterioridade*, ou intuição espacial, que é apenas uma forma sensível, ela poderia ser chamada, com razão, de noção de *alteridade* (idem, p. 6, *itálicos do autor*).

<sup>5</sup> Sobre a posição de Renouvier com relação a Kant, cf. Renouvier (1906) e Verneaux (1945).

<sup>6</sup> Edição citada: Paris: Alcan, 1927.

Além do sujeito como consciência empírica, Renouvier admite ainda outro conceito. De acordo com ele, alguns objetos da consciência se convertem em sujeitos para si e, com isso, em seres reais, devendo ser estudados nos seus próprios atributos e funções, e nas relações mútuas que estabelecem. Essas características seriam diferentes e separadas daquelas pelas quais eles são objetos para nós. A alteridade e a distinção que todos possuem entre si, diz o filósofo, são os motivos pelos quais devem ser considerados sujeitos e não meramente objetos, e que permitem defini-los conforme qualidades determinadas, das quais são sínteses (idem, *ibidem*). Fedi observa corretamente que se trata aqui de um ponto essencial, que nunca foi apontado pelos comentadores (1998, p.22). De fato, a questão se liga ao problema da realidade externa e à necessidade de impedir a caída no solipsismo. Com efeito, Renouvier enfatiza que o procedimento de denominar sujeito à consciência do “eu” foi enganoso, porque levou a identificar todos os outros sujeitos com objetos. Como consequência dessa denominação, subjetivo se tornou o que se refere ao “eu” e objetivo o que se refere aos objetos da experiência, conduzindo então à dúvida quanto à realidade do que se encontra fora do sujeito e à objetividade das suas representações. Para evitar isso, ele escreve, “voltaremos a uma terminologia mais natural. Chamaremos *subjetiva* toda qualidade constitutiva de um sujeito qualquer, ou que pertença à sua natureza definida; e *objetiva* a toda representação, enquanto dada a uma consciência como seu objeto, interno ou externo que se suponha” (1901a, p. 7, itálicos do autor). A partir daí, Renouvier deduz sua tese da realidade (*thèse de la réalité*), segundo a qual sujeito real é o objeto representado que possui a forma subjetiva, ou seja, é um sujeito de qualidades e relações, e não um mero atributo de outros sujeitos, e que se define por relações internas ou externas, regidas pelas leis do entendimento (idem, p. 9).

O princípio de relatividade é formulado à luz dessas definições: “Segundo esse princípio, *a natureza do espírito é tal, que nenhum conhecimento pode ser alcançado e formulado e, conseqüentemente, nenhuma existência real pode ser concebida, senão com base em suas relações e, em si mesma, como um sistema de relações*” (idem, p. 11, itálicos do autor). No artigo *Du principe de relativité*, publicado na edição referente ao ano de 1898 da *L'Anée Philosophique*, Renouvier detalha o sentido do princípio de relatividade. Ele afirma que o conhecimento é duplamente relativo, pois depende da constituição do entendimento humano, de um lado, e, de outro, da individualidade do pensador, com sua constituição física, moral, suas paixões e vontades (1899, pp. 1-3). Nessa concepção, que ele chama de fenomenismo, a consciência pessoal acompanha a representação das coisas externas, e o fenômeno é constituído pelas relações que formam as impressões, percepções e juízos (idem, p. 14). Como ele escreve, “o princípio de relatividade convém a ele [ao fenomenismo], portanto, essencialmente; o neocriticismo reclama a aplicação ao conhecimento, à

definição dos seres de toda natureza; ele só os considera definíveis como sínteses e funções determinadas de fenômenos” (idem, *ibidem*).

O princípio de relatividade se torna, então, o método de investigação e julgamento da História da Filosofia, na qual o erro e as contradições mútuas entre as teorias filosóficas aparecem como fatos. Nós erramos e nos contradizemos mutuamente no tocante a questões de grande interesse religioso e filosófico, questões que, escreve Renouvier, “têm logicamente na sua dependência os juízos gerais sobre a natureza das coisas e sobre a causa dos fenômenos” (idem, p. 2). O princípio de relatividade será o instrumento da análise e resolução dessas questões, por meio da sua aplicação aos resultados das metafísicas mais importantes. No prefácio de *Introduction a la philosophie analytique de l’histoire* (1896), ele resume sua concepção de forma lapidar:

Apenas o criticismo, que é uma filosofia da crença racional, encontra-se no ponto de vista que permite classificar e julgar os produtos da inteligência e da paixão humana aplicados ao curso dos séculos, para penetrar a verdade que escapa à certeza, com o fim de regular sua vida, criar suas instituições, e preparar seus esplendorosos futuros conforme o que pensa e crê, ou espera de si mesmo e da ordem do mundo (Renouvier, 1896, p. III).

### 3. Os dilemas metafísicos

Renouvier define dilema metafísico como um antagonismo entre duas teses filosóficas, no qual uma é a negação da outra com todas as suas implicações, sem refutação possível de uma pela outra. No seu entender, do ponto de vista lógico, seria necessário aceitar-se uma das duas teses como verdadeira; no entanto, a escolha entre os lados opostos envolve uma atitude de negação ou afirmação do conteúdo delas, isto é, uma decisão não meramente lógica. Como dissemos antes, os dilemas se referem às noções metafísicas de condição, qualidade, quantidade, causalidade e personalidade, às quais correspondem as dicotomias que opõem o condicionado e o incondicionado, a substância e a lei dos fenômenos, o finito e o infinito, o determinismo e a liberdade, e a coisa e a pessoa.

Sobre o primeiro dilema, Renouvier afirma que o incondicionado é o produto mais antigo do realismo, exposto na teoria do ser de Parmênides com a concepção de um sujeito único e universal, que é ao mesmo tempo a ideia mais geral e abstrata. Nessa teoria, pensamento e ser são idênticos, sem distinção entre sujeito e objeto e, além disso, o ser é tomado como origem de todas condições, imutável, indivisível e ilimitado (idem, p.14). Adotada por escolas teológicas antigas e medievais, essa doutrina foi desenvolvida na concepção do Uno puro, sem atributos, que estaria acima da experiência. Segundo Renouvier, a explicação do modo como o

incondicionado originaria o condicionado foi pensada muitas vezes como emanação, porque isso possibilitava isolá-lo em sua dignidade. O Bem de Platão, o pensamento que se objetiva a si mesmo, de Aristóteles, o Primeiro Deus dos gnósticos, a Primeira Hipóstase dos neoplatônicos e, por fim, a teologia cristã, seriam todas variedades da doutrina do Uno (1901a, pp. 16-17). Na Idade Moderna, muitos sistemas também tiveram o incondicionado como ponto de partida e a emanação como uma de suas características. Com efeito, o problema de situar a procedência das condições é o que teria originado o “eu” de Fichte, o incondicionado de Schelling e Hegel.<sup>7</sup>

Para Renouvier, na base das teorias do incondicionado está a necessidade de se apoiar o mundo condicionado sobre um fundamento não condicionado. Como ele explica, “sem isso, o relativo nunca se relacionando senão com o relativo, em última análise, todas as relações se apoiariam sobre o nada” (idem, p. 50). A afirmação de um ser necessário, que existiria em si e por si, foi a forma encontrada para resolver essa questão. Entretanto, diz ele, toda tentativa de partir do incondicionado para deduzir o condicionado enfrenta um vício lógico inerente: “é que é necessário que o primeiro seja qualificado de alguma forma, ou suposto capaz de qualquer ação, para que algo dele seja representado no segundo, na natureza, o que parece dever estabelecer nele relações, condições” (idem, p. 20). Na verdade, tudo o que se puder afirmar do incondicionado terá de ser extraído das condições, às quais, não obstante, ele deveria ignorar e das quais deveria ser o fundamento (idem, p. 47). Por meio da ideia de emanação, o incondicionado ao seria conectado ao condicionado mediante gradações; porém, duas graves dificuldades surgiriam também desse procedimento, a saber, a de relacionar o incondicionado com o fenômeno da vida e do bem, e a de apontar o início do condicionamento no tempo. Para Renouvier, de um lado, há um abismo intransponível entre o incondicionado e a vida, e, de outro, a origem do condicionado no tempo não pode ser encontrada. Para iludir o caráter insolúvel dessa última questão, a origem teria sido recuada a um passado infinito, pois, caso se apontasse a existência do incondicionado em um dado momento, ele teria de ser tomado como condicionado, como todas as coisas (idem, p. 49).

De acordo com isso, o dilema do incondicionado coloca em oposição a dedução do mundo a partir de um ser incondicionado, independente de relações, e o princípio de relatividade. A tese do condicionado, baseada no princípio, afirma que o mundo é constituído em relações internas pelas mesmas leis que regem o intelecto. Essa concepção, porém, não implicaria que a série de condições terminasse no nada, nem que a ideia de causa do mundo devesse ser eliminada. Na verdade, diz Renouvier, as causas eficiente e final são as duas grandes relações constitutivas do pensamento

---

<sup>7</sup> É muito interessante notar que Renouvier entende a questão da coisa em si e sua afecção sobre os sentidos, surgida e debatida na recepção da filosofia kantiana, como um caso das contradições intrínsecas a todas as teorias do incondicionado.

(idem, p. 51). Assim, na tese do condicionado, o mundo “é um círculo de propriedades que se fecha e cujas relações internas aparecem em uma unidade sintética para uma inteligência capaz de abarcá-las” (idem, ibidem). Por conseguinte, a escolha que se abre é a de se recusar ou se aceitar do princípio de relatividade como o único capaz de conduzir à definição do sujeito último (idem, p. 54). Como o filósofo escreve,

As duas teses são contraditórias: a primeira exige, com efeito, que toda coisa seja concebida por meio das suas relações com as outras, em uma função dos fenômenos ligados pelas leis do conhecimento *em nós*; a segunda pretende que a essência do sujeito seja investigada *em si*, na maior abstração possível das qualidades e relações dos fenômenos, até que ela se encontre enfim expressa pelos termos gerais que se realizem e que, ao fim, representem o Incondicionado por uma negação (idem, pp. 53-54, itálicos do autor).

O segundo dilema se refere à oposição entre a substância e as leis dos fenômenos. Conforme Renouvier, a primeira noção de substância se referia a uma matéria confusa, da qual os corpos diferenciados teriam se originado, nomeada Caos por Hesíodo, na sua *Teogonia*. Das tentativas de definir essa matéria teriam surgido diferentes teorias, dentre as quais a de Anaximando seria a mais simples e melhor do que a maioria. Nela, a substância é pensada no sentido mais abstrato e universal como um sujeito composto de elementos qualitativos infinitos, ao qual também corresponde um poder ativo de compor e decompor os corpos. O filósofo observa que a concepção do infinito que consta na teoria de Anaximando é a de um ilimitado no sentido de extensão e vastidão potenciais, e não a de um ente composto de uma infinidade atual de elementos. Além disso, Anaximandro teria dado um passo fundamental, ao considerar, pela primeira vez, o princípio como sendo um sujeito não material. Nas palavras de Renouvier, “é o *hypokeímenon*, é o sujeito ele mesmo que é a *Arché*: a fórmula poderia, assim, ser traduzida como uma extraordinária correção metafísica realizada na ideia física da água, de Tales, mestre de Anaximandro” (idem, p. 57).

A concepção platônica de substância preservaria a ideia de uma massa indistinta de elementos que forma o sujeito dos fenômenos sensíveis. Mas há uma diferença fundamental, qual seja, a de não atribuir a ela o princípio de suas próprias mudanças. Segundo Renouvier, Platão a pensou, mais propriamente, como o receptáculo comum das formas, de onde elas procedem e para onde retornarão, e como um ser indefinível. Como ele afirma, tal ser “não foi diferenciado por esse último [Platão] do espaço, teatro das aparências, era menos um sujeito do que o conceito do lugar onde as ideias e os números se tornam participáveis às almas” (idem, p. 70). Descartes, por sua vez, teria proposto uma dicotomia na classificação dos fenômenos, entendidos como referentes ou à atividade psíquica ou à matéria, sem estabelecer uma causa. Com esse procedimento simples e eficaz, escreve Renouvier, “Descartes dava ao substancialismo, por essa divisão perfeitamente clara de duas

ordens de fenômenos cujas realidades respectivas não são negadas, um fundamento real, em lugar das antigas ficções realistas” (idem, p. 76). Ao subordinar a extensão ao pensamento, Descartes teria fundamentado a dedução de todos os fenômenos a partir da consciência, ao mesmo tempo em que teria descoberto o princípio da física mecânica.

Nesse sentido, o dilema da substância se refere à dicotomia de perspectivas existente entre o realismo substancialista e a concepção de que os objetos somente podem ser conhecidos pela compreensão dos fenômenos e suas leis. A questão de fundo no dilema da substância gira em torno de duas relações. A primeira se dá entre a consciência como sujeito e um dado fenômeno mental como objeto. A segunda ocorre entre um corpo e uma qualidade qualquer atribuída a ele conforme as leis físicas (idem, p. 94). Nas palavras de Renouvier, “esse é o ponto de vista exato da relação, conforme a categoria *lógica* da substância, bem como ao modo psíquico de associação da qualidade à coisa qualificada” (idem, *ibidem*, itálicos do autor). O dilema exige, então, a opção entre o método das relações e funções de fenômenos, segundo o princípio de relatividade, e o método realista das noções e entidades abstratas. Da perspectiva do substancialismo, existe um sujeito real ao qual são inerentes certas qualidades e do qual, de algum modo, todos os fenômenos dependem. Da perspectiva do fenomenismo, o sujeito é definido e constituído pelas suas qualidades e relações internas e pelas que mantém com outros sujeitos. Estabelece-se, pois, a seguinte dicotomia:

Ou a lei que liga as qualidades ao seu sujeito lógico implica a existência de um sujeito real, independente em si dessas qualidades e de todas as outras qualidades que podem defini-lo para o conhecimento.

*Ou não existe sujeito em si, indefinível em si como objeto de conhecimento, mas todo ser real deve se definir como uma função de fenômenos unidos sob certas leis, e como o sujeito lógico de todas as relações que ele mantém e de todas as qualidades que pertencem a ele* (idem, p. 98, itálicos do autor).

O terceiro dilema se refere à oposição entre finito e infinito, surgida na Antiguidade com as investigações acerca do começo do mundo. A crítica veemente ao infinitismo é um dos pilares da filosofia de Renouvier e, conforme Fedi, o momento em que ele se convence da contradição intrínseca à ideia de infinito atual marca o fim da primeira fase de sua filosofia, composta de anseios filosóficos difusos, e o início do neocriticismo. Nas palavras desse autor, “a descoberta das contradições do infinito atual, em torno de 1851, conduz ao verdadeiro sistema, o ‘neocriticismo’, doutrina que conjuga o fenomenismo, o finitismo e o apriorismo. Pode-se falar aqui de virada e até mesmo de conversão” (Fedi, 1998, p. 10). Na interpretação de Ernst Cassirer, a oposição entre finito e infinito é o centro da filosofia de Renouvier, que representa a principal continuação do criticismo fora da Alemanha. Conforme esse



autor, trata-se de uma discussão derivada das antinomias da razão pura, mas na qual o caráter antinômico das oposições diminui. Para Cassirer, Renouvier decide claramente em favor da tese e defende que o finito deve ser afirmado em relação ao mundo: “finitude é o caráter de todo ser” (Cassirer, 1912, p. 86).

A disputa nessa dicotomia teria iniciado com as teses de Zenão de Eleia sobre a impossibilidade de que um móvel pudesse percorrer séries infinitas de partes, em uma extensão. Na interpretação de Renouvier, era muito clara a tese de Zenão de que *“Em tudo o que não tem fim, o fim não pode ser alcançado”* (1901a, p. 100, itálicos do autor). Por sua vez, a tese contrária partia da realidade da matéria, sem distinguir objetivo e subjetivo, ou potência e ato. Na sua obra *La philosophie de Charles Renouvier* (1927), Gaston Milhaud explica a lei do número, que é o princípio do finitismo:

Esse será o postulado fundamental da nova filosofia de Renouvier, que ele mesmo chama “a lei do número”: *Todas as vezes que a realidade concreta nos dá a ocasião de contar as coisas, quaisquer que sejam elas, essas coisas, não podendo ser em número infinito, o que seria contraditório, são necessariamente em número finito.* (Milhaud, 1927, p. 55, itálicos do autor).

Renouvier observa que, em seu tempo, a ideia antiga de uma quantidade de magnitude indefinida, entendida como sempre suscetível de aumento, foi convertida na ideia de uma quantidade infinita realizada. Uma extensão e um número podem sempre ser acrescidos de uma unidade, ele afirma, mas essa infinitude nunca pode ser tomada como dada, na medida em que a soma das partes, inesgotáveis por definição, nunca será terminada. Com o termo *ἄπειρος*, os gregos teriam significado o ilimitado no sentido de um objeto inesgotável, sem a necessidade de se ocupar com o estado atual do número infinito correspondente. No tocante ao tempo, o ilimitado nada tinha a ver com a ideia de eternidade, e sim com a de um presente sempre atual, sem origem e não suscetível de mudança (Renouvier, 1901a, p. 102).

Aristóteles teria formulado uma teoria singular nesse tocante. Ele admitiu a necessidade de um ponto de partida na cadeia dos fenômenos, que ele apontou como sendo o Motor Imóvel, definido como a causa eterna dos movimentos inferiores subordinados. Com isso, o sistema cósmico foi unificado em uma totalidade, na qual o Motor Imóvel respondia pelo movimento eterno que age sobre o conjunto das coisas. Desapareceu então a exigência de um termo final da cadeia dos fenômenos, pois, nas palavras de Renouvier, “esse motor, não sendo uma causa eficiente, mas apenas final, oferecia o ponto de parada exigido pela causa última dos movimentos, mas não pelos próprios movimentos, dos quais Aristóteles via a sucessão no passado como não tendo começo” (idem, p. 103). Essa concepção de eternidade do mundo pressupõe, em cada momento dado, uma sucessão de fenômenos transcorridos em seu conjunto total, mas exclui a possibilidade de se percorrer ou se reconstituir a cadeia completa

no sentido ascendente.

Do ponto de vista da extensão, diz Renouvier, sempre foi mais fácil pensar um mundo finito, fazendo abstração do espaço vazio que ficaria para além. Do ponto de vista do tempo, no entanto, não era tão simples abstrair o período anterior à existência dos fenômenos e representar o ponto de partida. Nas palavras dele, “a questão do lugar é mais fácil de afastar do que a questão da origem, e a ideia de ubiquidade ganhou muito menos importância na especulação do que a ideia de eternidade, que lhe é paralela” (idem, p. 107). Para o filósofo, porém, a ideia de infinito é contraditória, pois apresenta imagens de relações irrealizáveis, como a de que um corpo possa estar simultaneamente em diferentes lugares (idem, pp. 109-110). Como escreve Fedi, “para analisar bem a maneira pela qual Renouvier não cessará de colocar o problema, pode-se dizer que, ao rejeitar o infinito, ele pretende se afastar de um horizonte de pensamento onde se perfilam todo tipo de ‘aberrações místicas’” (Fedi, 1998, p. 10). O dilema do infinito se apresenta como segue:

Ou os fenômenos podem, no espaço (atualmente) e no tempo (passado), ser dados, reais e distintos e, no entanto, não formar todos determinados e números, quando são considerados em conjunto; e compostos de elementos reais e distintos podem ser constituídos sem que sua soma dada seja um número determinável;

*Ou toda multidão dada de fenômenos dados e distintos forma um todo que é um número determinado* (Renouvier, 1901a, p. 124-125, itálicos do autor).

O quarto dilema, entre determinismo e liberdade, é especialmente importante para compreender o pensamento de Renouvier.<sup>8</sup> Ele define o determinismo como a hipótese do encadeamento universal e rígido dos fenômenos, em que os estados antecedentes produzem um único conseqüente, sem possibilidades distintas. Isso significa que, nas palavras dele, “cada fenômeno, tomado em particular, é, em cada instante, o único cuja produção tenha sido possível nas suas circunstâncias, e que jamais há outra possibilidade em todas as coisas senão o necessário” (idem, p. 126). A existência da liberdade se liga à contingência, isto é, à produção de fenômenos de modo não necessário. Segundo essa hipótese, diz Renouvier, existe “um componente de indeterminismo nas relações dos fenômenos sucessivos, e os agentes naturais têm o poder de produzir certos atos ou atos diferentes, e os atos contrários, nas mesmas circunstâncias dadas” (idem, pp. 126-127).

Para o filósofo, o determinismo implica a predeterminação universal de todos os fenômenos, na medida em que pressupõe que cada estado de coisas dado resulta de causas antecedentes e é, por sua vez, a causa necessária dos estados futuros. Isso significa que todas as séries causais estão vinculadas de alguma maneira, e que efeitos aparentemente acidentais são, na verdade, necessários. Como ele escreve,

---

<sup>8</sup> Para uma discussão sobre a liberdade em Renouvier, cf.: Logue, 1993.

“mas a hipótese de uma independência mútua das duas séries não é admissível, assim que se admite a predeterminação dos termos de cada uma delas em particular, para o momento em que elas se encontram” (idem, pp. 127-128). Nesse sentido, potência e ato são idênticos no mundo, isto é, tudo o que foi, é e será está eternamente presente em tudo como fato e como possibilidade (idem, p. 129). A tese das causas contingentes, por seu turno, introduz a ideia de um futuro indeterminado e a possibilidade de fenômenos diversos.

A visão de Renouvier sobre esse dilema sofreu influência da obra Jules Lequier, seu mestre e amigo,<sup>9</sup> que teria defendido o livre-arbítrio sem ignorar seus problemas teóricos. De um lado, Lequier entenderia os argumentos deterministas como convincentes, mas a impossibilidade da contingência como não demonstrada. De outro, teria consciência das sérias inconsistências lógicas das defesas da liberdade (idem, pp. 170-171). Os filósofos entendiam que, no fim de contas, os dois lados se fundam em crenças e que a questão não pode ser resolvida por argumentos ou análises abstratas. A exposição do dilema feita por Renouvier segue as teses de Lequier, que o apresenta com relação ao conhecimento e ao ser. No tocante ao conhecer, o determinismo pressupõe que os raciocínios sobre quaisquer assuntos são encadeados necessariamente. Nesse caso, diz Renouvier, o determinismo deverá ser tomado como opinião filosófica verdadeira, mas seu contrário também deverá, pois é a mesma lei que determina necessariamente ambas as opiniões. Assim, a afirmação da liberdade deverá ser aceita como opinião necessária pelo defensor do determinismo. Por seu turno, para os defensores da liberdade, a afirmação do livre-arbítrio é um ato livre, tanto quanto sua negação e, como resultado, o determinismo se contradiz, enquanto a liberdade não o faz. Por conseguinte, diz Renouvier, é preciso decidir-se entre liberdade e necessidade, sabendo-se que o determinismo não garante sua própria verdade e que defender a liberdade é a atitude moralmente mais favorável. Citando Lequier, ele escreve: “*A liberdade é a condição do conhecimento*” (idem, p.176, itálicos do autor).

No tocante ao ser, o dilema se refere à causa na sucessão dos fenômenos. Conforme Renouvier, a tese central do determinismo acaba por remeter a um regresso ao infinito na busca das causas e, no fim das contas, ao mesmo dilema do infinito. Em função disso, paralelamente à questão da contingência, o dilema passa a se referir também à existência ou não de uma causa primeira do mundo, apresentando uma disjunção entre a afirmação de uma *causa prima* e a prolongação indefinida da busca das causas (idem, p. 179). Para o filósofo, é necessário evitar-se uma busca infinita e afirmar-se a existência de uma causa primeira. Como explica Fedi, “ao admitir o fato de uma causa primeira, Renouvier evita a tese, contraditória para ele, da regressão infinita dos fenômenos” (Fedi, 1998, p. 17). O dilema do determinismo é então o

---

<sup>9</sup> Sobre a ligação entre Renouvier e Lequier, cf.: Blais, 2014.

seguinte:

Ou a série dos fenômenos não teve começo, mas todo fenômeno, e sempre, teve antecedentes que encerraram sua causa suficiente, e nenhum fenômeno pôde ou pode entrar na série senão como efeito de tal causa suficiente;

*Ou a série dos fenômenos teve começo, a causa primeira dos fenômenos é uma causa que não foi efeito de uma ou de várias que a tenham precedido na ordem do tempo, e são possíveis fenômenos cuja causa suficiente não esteja dada nos fenômenos anteriores (Renouvier, 1901a, p. 182, itálicos do autor).*

O último dilema discutido por Renouvier trata da dicotomia entre coisa e pessoa, em que aparecem ideias de uma fase ulterior de seu pensamento, o personalismo. Na opinião de Fedi, “a partir daí, surge uma terceira fase, interna ao neocriticismo, que começa em torno de 1885 e que tende a direcionar o neocriticismo a um ‘personalismo’” (Fedi, 1998, p. 16). Renouvier afirma que, na Antiguidade, os indivíduos tendiam a representar sua própria natureza como essência das coisas e a supor ações voluntárias nos fenômenos. A ideia de personalidade se aliava ao antropomorfismo mitológico, em que deuses eram apresentados como fontes de qualidades e de efeitos que se manifestavam nos fenômenos naturais. Ao longo da História, a ideia de personalidade foi gradativamente se aproximando da ideia de divindade, ao mesmo tempo em que se opunha e se afastava da ideia de coisa. Renouvier destaca que foi necessária uma abstração na investigação antiga, para que se separasse a ideia do fenômeno da sua causa e de toda atividade voluntária. Nesse processo, o universo inteiro, incluindo os seres humanos, passou a ser identificado com a coisa, e a pessoa passou a ser considerada uma abstração. Desapareceu então a concepção, retomada apenas com o idealismo moderno, de que nada é inteligível sem a consciência. Para o filósofo, porém, a pessoa é a origem real e o fim supremo da existência. Nas palavras dele, “a consciência é, com efeito, no homem que percebe os fenômenos, a condição das coisas que lhes são representadas, pois, se ela lhe é removida, o mundo desaparece para ele” (Renouvier, 1901a, p. 189).

O dilema correspondente ganha a forma de uma alternativa entre o consciente e o inconsciente como princípios do mundo, e se manifesta na História da Filosofia como a dicotomia entre a personalidade ou a coisa como ser primeiro. No fim de contas, esse dilema resumiria todos os outros, pois se trata de encontrar a sede e o princípio do mundo, os quais, num caso, são buscados nas coisas e, no outro, na consciência. Os realismos, que se identificam com o impersonalismo, buscariam deduzir a consciência a partir da coisa por meio de doutrinas da substância, da emanção e da evolução (idem, p. 238). No personalismo, por sua vez, a consciência humana é tomada como o único fundamento do conhecimento e do ser que a ele se refere. Na interpretação de Gabriel Séailles, essas ideias representam uma transformação no espírito e no método de Renouvier, tornando-se uma segunda

filosofia, oposta ao neocriticismo em alguns aspectos. Na sua obra *La philosophie de Charles Renouvier* (1905), esse autor escreve:

Ele tende a um verdadeiro dogmatismo, aborda e pretende resolver as questões da origem, ele aí chega, enfim, por um retorno aos procedimentos da metafísica, a explicar o mundo visível pelo mundo invisível, que deveria ser apenas seu prolongamento hipotético e postulado (Séailles, 1905, p. 362).

De fato, ideias e postulados metafísicos são reabilitados nessa fase do pensamento de Renouvier. Na tese do personalismo, ele propõe sem mais que a ideia de Deus seja admitida como constituindo uma entidade que abarca a origem e o fim predeterminado do mundo.<sup>10</sup> O personalismo, diz ele, procura harmonizar o aspecto moral do indivíduo com a causalidade e a finalidade universais, e toma Deus e o Humano como postulados da consciência individual. Nesse sentido, ele escreve, a consciência é “a unidade viva do individual e do universal, cuja mais alta expressão que nos é conhecida, no estado múltiplo, é a pessoa humana, e cujo ideal de unidade e de perfeição individual é Deus” (1901a, p. 244). Para ele, o desenvolvimento dessa tese engendraria uma monadologia em uma harmonia preestabelecida, excluindo, porém, o determinismo universal. O último dilema é então colocado nos seguintes termos:

Ou Deus, ou a coisa sem Deus,

Ou o Homem, ou seres totalmente nulos, dos quais nenhum atinge a ideia completa e realizada de Homem.

*Deus aut non Deus, Homo aut non Homo* (idem, p. 246, itálicos do autor).

#### 4. Conclusão

A análise realizada por Renouvier tem como fio condutor a aplicação das noções metafísicas de condição, qualidade, quantidade, personalidade e causalidade ao mundo. Ele divide a História da Filosofia em dois grandes campos, representados pelo neocriticismo e pelo realismo, que teria originado teorias permeadas de inconsistências, vícios lógicos e contradições, em virtude de desconsiderarem o princípio de relatividade. Conforme Renouvier, todos os dilemas apresentariam uma alternativa entre a negação e a afirmação do princípio, mas, no nosso entendimento, nem todos eles se caracterizam assim. O dilema do incondicionado remete à dificuldade de definir esse ser e de deduzir dele o condicionado, sem se recorrer a condições. Se o incondicionado não é nada, nada se poderá derivar dele; se ele

---

<sup>10</sup> Renouvier foi educado no cristianismo, mas lutou contra a Igreja na França e se aproximou do protestantismo. Para sua relação com a religião, cf. Arnal (1907); Méry (1963).

é algo, terá de ser algo determinado, isto é condicionado. Trata-se de um vício da própria questão, que Renouvier mesmo considera um “vício lógico inerente”. Outro é o caso do dilema da substância que, segundo nos parece, surge de fato por uma violação ao princípio de relatividade. Com efeito, nem a consciência empírica, nem os corpos, enquanto sujeitos reais, podem ser compreendidos a partir de qualidades em si, abstratas, isto é, como substâncias, pois isso contradiz o estabelecido pelo princípio de relatividade.

O dilema do infinito também parece não se ligar a uma violação ao princípio de relatividade, mas à contradição intrínseca representada pela ideia de infinito atual. Renouvier admite a infinitude como possibilidade indefinida de aumento em uma grandeza, mas a lei do número impede a realização material dessa possibilidade nos fenômenos. De acordo com isso, todo fenômeno real e distinto deverá ser finito em extensão e número. Cassirer observa, sobre esse ponto, que a lei do número é um corolário do princípio de não contradição (1912, p. 87). Por sua vez, o dilema do determinismo também não se relaciona com o princípio de relatividade e, a rigor, é apresentado apenas no tocante ao conhecer. De fato, advogar o determinismo no tocante ao conhecimento implica admitir também a necessidade da opinião que defende a liberdade, o que é uma autocontradição. No dilema do determinismo com relação ao ser, não se trata de nenhuma falha na tese determinista, mas de uma necessidade arbitrária de se parar na busca das causas e apontar a *causa prima*. Por fim, o problema apontado por Renouvier no dilema do impersonalismo é o de se dar ao mundo uma origem e um fim condizentes com a dignidade humana. Nada tem a ver com o princípio de relatividade, mas com o aspecto moral da humanidade, que seria prejudicado caso o mundo tivesse sua criação e finalidade ligadas a um princípio inconsciente. Por isso, o filósofo aponta Deus e o Humano como postulados.

É importante acompanharmos a argumentação de Renouvier sem perder de vista as questões de fundo que são o fio condutor de sua análise. No primeiro dilema, trata-se da necessidade de fornecer sustentação ao mundo condicionado, entendido como precário e transitório. O condicionado sempre devém, nunca é, e, sem um ponto de apoio, em última instância, não existe. No dilema da substância, a questão em jogo é a de saber qual é a constituição intrínseca dos fenômenos, aquela coisa que poderia ser seu substrato e sua essência. Não à toa, a primeira definição dela foi a de uma matéria difusamente pensada, de onde os corpos teriam saído. No dilema do infinito, o problema metafísico subjacente é o de aplicar a noção de infinitude ao mundo material. O mundo, como todo objeto, parece ter um início no tempo e limites no espaço, mas a dificuldade de encontrá-los sugere a necessidade do conceito de infinito que, no entanto, sempre traz problemas quando confrontado com a realidade concreta. No dilema do determinismo, a questão debatida é a de saber se a contingência é possível, dada a experiência universal da causalidade.

Parece certo que a causalidade e o determinismo existam, mas também que a contingência tenha algum papel no mundo. Estabelecer o alcance e o escopo de cada qual é uma questão metafísica fundamental. No último dilema, do impersonalismo, trata-se determinar o tipo de entidade que estaria na origem do mundo, se um ente consciente ou inconsciente. Nesse caso, parte-se da tese de que o mundo tem origem e finalidade, cuja natureza então se disputa.

Independentemente da posição que Renouvier adota perante os dilemas, seu procedimento é interessante e fecundo, porque permite acompanhar diversas filosofias e argumentações, sem perder de vista o *telos* que as guiava, as unia e separava. Esse *telos*, segundo pensamos, são as questões de fundo, problemas genuínos cujas tentativas de solução de fato conduziram frequentemente a dilemas, aporias e paradoxos. Para o filósofo, a contradição mútua e os erros na História da Filosofia são inexpugnáveis, pois o entendimento é tão passível de engano quanto de alcançar a verdade. Além disso, o conhecimento e a certeza são dependentes do intelecto humano e do individual. Longe de ser levado à desesperança, Renouvier acredita que o neocriticismo pode conduzir à verdade e parte em busca dela com seu princípio de relatividade, inspirado na crítica kantiana. Para nós, o procedimento de rastrear as questões puras e simples que movimentam a História da Filosofia é particularmente interessante, sobretudo em tempos nos quais inumeráveis discursos se sobrepõem e parece não haver diferença entre verdade e falsidade. Os problemas fundamentais são sempre pontos fixos, com os quais podemos comparar todas as soluções.

## Referências

- Arnal, A. (1907). *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*. Paris: Fischbacher.
- Blais, M.-C. (2000). *Au principe de la République*. Le cas Renouvier. Paris: Gallimard.
- Blais, M.-C. (2014). *Postuler la liberté? Ce que la philosophie républicaine de Renouvier doit à Jules Lequier*. Texto apresentado no Colloque Jules Lequier, realizado pela associação Amis de Jules Lequier, pela République des Savoirs e o Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine, na École Normale Supérieure, Paris, em 30 de setembro de 2014.
- Cassirer, E. (1912). Das Problem des Unendlichen und Renouviere "Gesetz der Zahl". In: Cohen, H. *Philosophische Abhandlungen*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Fedi, L. (1998). *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. Paris: L'Harmattan.
- Fedi, L. (2002). *Philosopher et républicaniser: la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889*. *Romantisme*, 115, pp. 65-82.
- Hamelin, O. (1899). La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. *L'Anée Philosophique*, 9, pp. 21-48.
- Logue, W. (1993). *Charles Renouvier, philosopher of liberty*. Baton Rouge: Louisiana

State UP.

- Méry, M. (1963). *La critique du christianisme chez Renouvier*. 2 vols. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Ophrys-Gap.
- Milhaud, G. (1927). *La philosophie de Charles Renouvier*. Paris: Vrin.
- Renouvier, C. & Pillon, F. (1872-1889). *Critique philosophique, politique, scientifique et littéraire*. Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique.
- Renouvier, C., Bellouard, H., Benoit (du Rhône), Charassin, F., Chouippe, A., Erdan, Fauvety, C., et al. (1851). *Du gouvernement direct. Organisation communale et centrale de la République*. Paris: Librairie Républicaine de la liberté de penser.
- Renouvier, C. (1842). *Manuel de philosophie moderne*. Paris: Paulin.
- Renouvier, C. (1844). *Manuel de philosophie ancienne*. Paris: Paulin.
- Renouvier, C. (1848). *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Paris: Pagnerre.
- Renouvier, C. (1885-1886). *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. 2 vol. Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique.
- Renouvier, C. (1896). *Essais de critique générale. IV. Introduction a la philosophie analytique de l'histoire*. Paris: Ernest Leroux.
- Renouvier, C. (1899). Du principe de relativité. *L'Anée Philosophique*, 9, pp. 1-19.
- Renouvier, C. (1901a). *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Paris: Alcan, 1927.
- Renouvier, C. (1901b). *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Paris: Alcan.
- Renouvier, C. (1906). *Critique de la doctrine de Kant*. Paris: Alcan.
- Schmaus, W. (2007). Renouvier and the method of hypothesis. *Studies in History and Philosophy of Science*, 38, pp. 132-148.
- Séailles, G. (1905). *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction a l'étude du néo-criticisme*. Paris: Alcan.
- Verneaux, R. (1945). *Renouvier, disciple et critique de Kant*. Paris: Vrin.

Recebido em: 29.08.2019

Aceito em: 05.03.2020

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





# Jogos, poemas, fantasias: a posição da criação em Freud\*

Games, poems, fantasies: the position of creation in Freud

Pedro Fernandez de Souza

[pedrofsouza@gmail.com](mailto:pedrofsouza@gmail.com)

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Este artigo tenta compreender o papel da poesia em Freud a partir da relação que ela entretém com o processo criativo de um modo geral. Se Freud acaba por aproximar, genética e formalmente, a criação literária dos jogos infantis e das fantasias adultas, a poesia e sua eficácia são quase que reduzidas a uma técnica - que ele, por fim, não consegue capturar com seus conceitos. Assim, numa leitura pormenorizada, não são as semelhanças entre as três classes de produção psíquica que se sobressaem, mas sim essa diferença última e enigmática, importante resíduo proveniente da reflexão freudiana mesma.

**Abstract:** This article aims to understand the role of poetry in Freud based upon the relation it has with the creative process in general. If Freud ends up approximating, genetically and formally, the literary creation to the infantile games and the adult fantasies, poetry and its effectiveness are almost reduced to a technique - which he, in the end, cannot capture with his concepts. Thus, in a detailed reading, it is not the similarities between the three psychic productions that stand out, but this ultimate and enigmatic difference, an important residue ensuing from the Freudian reflection itself.

**Palavras-chaves:** Freud; psicanálise; literatura; criação; fantasia.

**Keywords:** Freud; psychoanalysis; literature; creation; fantasy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p105-120>

A relação entre Freud e literatura é mais que conhecida: desde as análises de contos, peças de teatro e poemas até as citações de versos do *Fausto*, a frequência com que a palavra literária se incrusta na palavra freudiana é altíssima. Se na *Traumdeutung* Freud se utiliza da tragédia de Sófocles e do *Hamlet* de Shakespeare, não é simplesmente a fim de analisar tais obras, destrinchando-as como faz com os sonhos de seus pacientes e com os seus próprios; Freud parece ter, nos escritores, companheiros de um tipo muito especial em sua tentativa de investigação do inconsciente. É célebre sua afirmação de que um poeta já chegara com suas obras

\* Este artigo só foi possível em virtude do financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo nº 2019/08501-5). Agradeço também às orientações sempre benfazejas de Janaina Namba, sem cujos comentários este artigo não viria à luz.

ao lugar a que ele chegou muito tempo depois, a partir de seu método investigativo. Como afirmou Gómez Mango (2012, p. 18), “Freud teve a coragem de introduzir no espaço do saber científico a figura do *Dichter*, do poeta, severamente apartado pela academia de sua época”; mas não só isso, ele também “fez do poeta um dos interlocutores primordiais de sua obra. Reconhecia na *Dichtung* um acesso privilegiado à verdade psíquica”. No mesmo sentido, pode-se recordar com Pagès que, na obra de Freud, há “esses momentos em que a poesia, longe de ser objeto analisado, torna-se o referencial no qual vem apoiar-se a reflexão freudiana” (Pagès, 2010, p. 16).

Percebe-se, porém, que, embora Freud conceda à poesia e ao poeta um lugar especial dentro de sua teorização, muitas vezes em seus textos os termos relativos à criação poética se encontram destituídos de qualquer excepcionalidade. É o que vemos em seu artigo publicado em 1909 sobre os romances familiares:

São particularmente as crianças mais jovens que buscam tirar de seus antecessores a prerrogativa mediante essas invenções [*Dichtungen*] (exatamente como nas intrigas históricas), que inclusive não se pejaram de atribuir [*andichten*] à mãe tantos casos amorosos quantos são seus próprios concorrentes. Uma variante interessante desse romance familiar ocorre quando o herói fantasiador [*dichtend*] reclama para si a legitimidade, enquanto afasta como ilegítimos seus irmãos e irmãs (Freud, 2015/1909a, p. 423).<sup>1</sup>

Para tratar das fantasias neuróticas, Freud usa o verbo *dichten* (e o seu derivado *andichten*) e o substantivo *Dichtung*, a que já fizemos alusão. E essa não é a única vez em que Freud aproxima o léxico literário do tema das fantasias. Já no artigo sobre as memórias encobridoras, em 1899, Freud dissera, a respeito da fabricação de uma memória desse tipo: “posso assegurar-lhe que muito amiúde se criam inconscientemente tais coisas, como uma criação literária [*dichten*], por assim dizer” (Freud, 1989/1899, p. 309). O artigo sobre as fantasias histéricas, por exemplo, se abre com a seguinte frase: “já são conhecidas as delirantes criações [*Wahndichtungen*] dos paranoicos, que têm por conteúdo a grandeza e os sofrimentos do seu próprio Eu e que aparecem em formas típicas, quase monótonas” (Freud, 2015/1908a, p. 340). Ao analisar as fantasias do pequeno Hans, Freud diz: “duas fantasias menores são produzidas por Hans logo após a fantasia [*Dichtung*] das girafas” (Freud, 2015/1909b, p. 256). No texto sobre o Homem dos Lobos, ao se analisar como em fantasias sádicas a passividade do paciente se transfigurara em atividade, lê-se: “era também adequado envolver nessa ficção [*Dichtung*] a governanta...” (Freud, 2010/1918 [1914], pp. 29-30). No caso do Homem dos Ratos, dissertando sobre uma importante memória encobridora do paciente, Freud alega, em nota de rodapé, que “raramente

---

<sup>1</sup> A edição utilizada das obras completas de Freud foi a da Companhia das Letras. Somente em dois casos empregamos outras edições: no caso do artigo sobre as memórias encobridoras, de 1899, cuja tradução brasileira ainda não foi lançada pela Companhia das Letras, usamo-nos da edição argentina (Ammortu Editores, 1989); e ao nos dirigirmos à versão original do artigo de 1908 sobre o escritor literário, utilizamos a edição alemã das obras completas (*Gesammelte Werke*, 1972).

nos achamos na feliz situação de poder confirmar, através do inabalável testemunho de um adulto, os fatos sobre os quais se baseiam as histórias [*Dichtungen*] relativas ao passado remoto, como sucede no caso deste paciente” (Freud, 2013/1909c, p. 69, nota de rodapé). Nesse mesmo texto, ao tratar das espúrias conexões operadas pela fantasia do enfermo (a equação ratos = dinheiro, filhos, fezes, pênis, bichos asquerosos..., a partir das relações gráficas e fonéticas entre os termos alemães *Ratten, Raten, Spielratte, heiraten*), ele chega a invocar as veleidades dos artistas como sinal de comprovação: “se o leitor sacudir a cabeça, questionando esses saltos da fantasia neurótica, tenha em mente caprichos semelhantes, a que a fantasia dos artistas eventualmente se entrega” (idem, p. 76, nota de rodapé). A temática da criação literária aparece, pois, em Freud, intimamente vinculada à da fantasia.

Assim, se por um lado os poetas têm um lugar todo especial dentro da obra freudiana, como possuintes de um acesso privilegiado à assim chamada “verdade psíquica”, e Freud chega a dizer que eles possuem “coragem para fazer seu próprio inconsciente falar” (Freud, 2013/1910a, p. 335), por outro o termo alemão específico que designa as suas criações, a *Dichtung*, aparece em diversos momentos da letra freudiana vinculado não a um objeto estético ou a uma criação literária, mas sim às fantasias mais banais de crianças, doentes nervosos e das pessoas ditas normais. Assim, o que se constata é que a relação entre Freud e literatura não é nada simples e, como já o disse Bayard (e a partir de uma abordagem diferente, o que é ainda mais eloquente), o conjunto de elogios que Freud endereça aos poetas, numa espécie de confissão de uma dívida para com eles, “não vai sem uma certa ambiguidade” (Bayard, 2004, p. 23).

A *Dichtung* e a *Phantasie* aparecem, pois, como atividades muito afins para a letra freudiana. Mas em que consiste essa ligação entre o poético e o fantasístico? Uma primeira resposta poderia estar no caráter de composição que é comum a ambos os domínios. O *Pons Grosswörterbuch für Experten und Universität* indica que *Dichter* é o poeta e que *Dichtung* é ou poesia ou poema. Segundo Gómez Mango (2012), porém, a tradução desses termos não é tão simples:

os termos alemães *Dichtung* e *Dichter* não possuem equivalentes na língua francesa nem em outras línguas europeias. As expressões “criações literárias” e “atividade poética ou do imaginário”, para a primeira, e “criador literário” e “criador de ficções”, para a segunda, são frequentemente utilizados na tentativa de acercar-se o máximo possível de seu significado (Mango, 2012, p. 13).

Quantas palavras para traduzir um único vocábulo alemão, que em seu caráter sintético diz mais com menos. Gómez Mango continua: “o termo *Dichter*, de uso corriqueiro na língua alemã, designa, em um sentido amplo, o escritor, o autor, o narrador, o dramaturgo, o criador de obras literárias; ou, num sentido mais específico, o poeta, o fazedor de poemas” (idem, ibidem). Proliferam os termos latinos, e a palavra

alemã, majestática, permanece una. A questão torna-se ainda mais interessante quando nos acercamos de dois termos etimologicamente aparentados a *Dichter* e *Dichtung*: o verbo *dichten* e o adjetivo *dicht*. O verbo *dichten* tem dois significados principais, de acordo com o dicionário *Pons*. Quando em alemão se diz que “jd dichtet etw”, trata-se de uma *literarisch erzeugen*, ou seja, de uma produção literária, que se pode traduzir por “alguém compõe (ou escreve) algo”; trata-se, pois, do afazer poético. Mas *dichten* pode também significar *estancar algo*. De fato, o adjetivo *dicht* significa não somente *vedado* e *impermeabilizado*, como também *espesso* e *denso*. E aqui não é demais lembrar que *das Dichte* é, em Física, a densidade de um corpo qualquer. *Dichtung*, assim, parece ser uma operação de composição na qual as partes são arranjadas de modo a formar um todo *denso* e *compacto*; não à toa um dos processos psíquicos primários descritos com minúcia por Freud em 1900 se denomina *Verdichtung*, isto é, *condensação*. É como se a *Dichtung*, precedida pelo prefixo *Ver-*, fizesse parte desde sempre do funcionamento do inconsciente.

Se podemos de acordo com Laplanche e Pontalis (1985) caracterizar a fantasia como o *enquadramento* do desejo, a *encenação* do desejo num quadro narrativo específico, fica bem patente o caráter  *sintético* da fantasia, caráter este presente também no afazer poético (e que o próprio verbo alemão *dichten* já traz consigo). Soria é precisa quanto a esse aspecto do fantasiar, ao afirmar que, a partir da análise de Freud das memórias encobridoras, “vemos que as palavras *fantasia* [*Phantasie*], *fabricação* [*Fabrikation*] e *invenção* ou *composição* [*Dichtung*] expressam um só ato: o de produzir [*machen*] uma representação a partir de condensação [*Verdichtung*] e deslocamento [*Verschiebung*] de diferentes desejos inconscientes” (Soria, 2010, p. 21).

Mas as relações entre fantasia e poesia não se limitam ao compartilhamento do caráter sintético. No artigo sobre romances familiares, Freud assevera que “é da natureza da neurose, e também de todo talento superior, uma atividade [imaginativa] frequente bastante peculiar” (Freud, 2015/1909a, p. 421). Em sua análise da *Gradiva*, Freud está a caracterizar Hanold (o personagem principal, cientista assíduo cujos sonhos e delírios ele virá a perquirir) e acerca dele enuncia: “mas, talvez com benévola intenção, a natureza lhe dera um antídoto e natureza totalmente não científica, uma fantasia extremamente vivaz, capaz de se impor não apenas nos sonhos mas, com frequência, também na vigília”, completando em seguida: “tal dissociação entre a fantasia e o intelecto o destinava a ser um escritor (*Dichter*) ou um neurótico, ele contava entre aquelas pessoas cujo reino não é deste mundo” (Freud, 2015/1907, p. 25). Pouco antes, Freud afirmara que a fantasia do *Dichter* é aquilo que cria os seus personagens (idem, p. 16), e no artigo sobre o criador literário ele retoma o argumento, mostrando como o *Dichter* “constrói um mundo de fantasia que leva bastante a sério” (Freud, 2015/1908b, p. 327). A criação literária, assim,

depende, para Freud, da atividade fantasística, sendo esta, com efeito, como que o substrato representacional daquela. E a partir desses trechos se pode entrever em que medida a temática da produção literária está, em Freud, muito próxima à da neurose. Mas por algum motivo o neurótico não é necessariamente poeta e vice-versa, porém ambos têm algo em comum: uma prolixa atividade fantasiadora. Mais, ainda: a “dissociação” (ou autonomia) da fantasia prolífica como que *destina* um sujeito a ser ou poeta ou neurótico. Para dizer com Paul-Laurent Assoun (1980, p. 257), é “como se neurose e arte devessem ser decifradas como dois destinos de um mesmo processo”.

Uma primeira nota sobre a *Dichtung* em Freud, portanto: sendo utilizada de forma quase indiscriminada para se referir a fantasias banais de seres não-poetas, ela parece fazer parte integrante de uma atividade basal do aparelho psíquico, o *Phantasieren*. Fantasiar é compor numa cena uma narrativa em que os desejos são satisfeitos, e é justamente a fantasia que é, para Freud, o substrato representacional necessário para a atividade do *Dichter*. Quando essas fantasias recebem um investimento excessivo e se segregam, ganhando como que uma autonomia dentro do aparelho psíquico, criam-se sintomas neuróticos. Mas uma fantasia prolífica é também a condição de possibilidade da criação literária – porém o poeta, por sua vez, não necessariamente é um neurótico. Deve existir algo, portanto, que diferencie a mera *Dichtung* presente nas fantasias em geral (que estão na origem dos sintomas neuróticos) das verdadeiras obras literárias. Na sua quinta conferência proferida nos Estados Unidos em 1909, Freud atribui a atividade artística a um enigmático *dom artístico*: “quando a pessoa desavinda com a realidade possui o *dom artístico* - que para nós é ainda um enigma psicológico -, pode converter suas fantasias em obras de arte, em vez de sintomas” (Freud, 2013/1910b, p. 279). Em que consiste, pois, esse “enigma psicológico” chamado *dom artístico*? Se Freud não consegue estabelecer aquilo que diferencia concretamente o *Dichter* do restante dos mortais, podemos ao menos buscar em sua obra os elementos que compõem o afazer poético e a criação de obras literárias.

Encontramos, parece-nos, uma pista em seu *Mal-estar na cultura*. Freud aí repete uma tese que já afirmara tantas outras vezes: a de que, com o estabelecimento do princípio de realidade, o homem mantém consigo uma forma de angariar prazer sem levar as intempéries da materialidade em conta, sendo esta forma precisamente a *fantasia*. Esta realiza desejos de forma imaginária: nem a realidade objetiva obstaculiza a realização imaginária do desejo, nem essa realização altera qualquer coisa da realidade. Diz, sobre isso, o trecho:

A satisfação é obtida de ilusões que a pessoa reconhece como tais, sem que a discrepância entre elas e a realidade lhe perturbe a fruição. O âmbito de que se originam tais ilusões é aquele da vida da fantasia; quando ocorreu o desenvolvimento

do sentido da realidade, ele foi expressamente poupado do teste da realidade e ficou destinado à satisfação de desejos dificilmente concretizáveis. Entre essas satisfações pela fantasia se destaca a fruição de obras de arte, que por intermédio do artista se torna acessível também aos que não são eles mesmos criadores [*Schöpferischen*]. Quem é receptivo à influência da arte nunca a estima demasiadamente como fonte de prazer e consolo para a vida. Mas a suave narcose em que nos induz a arte não consegue produzir mais que um passageiro alheamento às durezas da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real (Freud, 2011, 1930, p. 25).

Eis a descrição algo dura feita então por Freud acerca da arte: esta produz apenas uma “suave narcose”, que não tem muita serventia face à “miséria real”. As obras de arte encontram-se entre as “ilusões” produzidas pelo fantasiar e aparentemente não são nada além disso. Mas o que diferencia a obra de arte das outras ilusões fantasísticas é que ela se torna acessível, por intermédio do artista, ao seu público, *mesmo àqueles que não são criadores*, e a palavra utilizada por Freud aqui é o adjetivo *schöpferisch* no plural e substantivado. Nesse trecho os homens se encontram divididos, por consequência, entre os criadores e os não-criadores. *Dichter* e *schöpferisch* parecem ser termos em íntima conexão, e o neurótico estaria entre os não-criadores. Seu sintoma é uma criação espontânea de seu psiquismo, que se faz à sua revelia. O *Dichter*, por outro lado, é um *criador*: ele *cria* obras de arte a partir das suas próprias fantasias. Vê-se em que medida a neurose surge no discurso freudiano quase como uma *passividade* frente às fantasias que habitam o inconsciente do sujeito, enquanto a criação literária inscreve-se numa *atividade* frente a essas mesmas fantasias. Isso já nos diz algo sobre a criação literária.

Mas voltemo-nos a esse termo alemão que fizemos ressaltar, o adjetivo *schöpferisch*. Segundo o *Pons*, ele significa *criador* ou, utilizado como advérbio, *no domínio criativo*. É derivado do substantivo *Schöpfer*, cujo primeiro significado é notório: quando precedido pelo artigo *der*, significa *Deus*, ou *o Criador*. Trata-se, pois, da Criação do Mundo, e o *Schöpfer* é precisamente o seu demiurgo primeiro. *Gott*, diz o dicionário, tal é o primeiro significado de *Schöpfer*. Mas ele pode significar também, para uma obra de arte (*Kunstwerk*), o seu *criador*, e para uma peça musical (*Musikstück*), o seu *compositor*. O termo se inscreve, pois, em duas regiões nas quais o *ato criativo* é fundante: a religiosa e a artística. O outro derivado de *Schöpfer*, o substantivo *Schöpfung*, reflete bem essa dualidade. Ele pode significar uma *criação* de um modo geral; se vier, no entanto, precedido do artigo *die*, encontra-se via de regra no domínio religioso e significa *a Criação*. Não à toa, *die Schöpfungsgeschichte* não é nada menos que o primeiro livro da Bíblia, o *Gênesis*, isto é, a história da Criação. Esse léxico, o que tem como base o radical *Schöpf-*, diz respeito a *atos criativos*, e parece aproximar o artista a Deus. O artista pode ser visto ao menos como aquele que, ao confeccionar sua obra de arte, esse novo objeto em que o fictício ganha presença enquanto realidade, *cria um mundo*, assim como Deus criou

o Mundo. Ora, nós já vimos um trecho de Freud afirmar que o *Dichter* “constrói um mundo de fantasia”. Trata-se de seu artigo, publicado em 1908, intitulado *Der Dichter und das Phantasieren*. O título é já eloquente e toca precisamente no assunto que perquirimos: o escritor literário e o fantasiar. Dirijamo-nos a esse texto em sua versão original (Freud, 1972/1908c, pp. 213-223),<sup>2</sup> a fim de caçar os trechos em que a *criação* está em jogo, e tentemos compreender, caso o termo se faça presente, como a *Schöpfung* é um processo constitutivo do ato criativo literário.

O parágrafo que abre esse pequeno artigo, de cerca de dez páginas, já nos parece sobremodo importante e nos dará muito material para reflexão. Suas duas primeiras palavras são “*Uns Laien*”, isto é, “a nós, leigos”, conjunto este que será contraposto muito precisamente ao *Dichter*. Ou seja, aqueles que em 1930 serão chamados de “não-criadores” (negação do adjetivo substantivado *schöpferisch*), em 1908 são ditos muito simplesmente “leigos” (coletivo no qual Freud põe a si mesmo, não o esqueçamos). Em que está implicado esse coletivo, “nós, os leigos”? Numa espécie de interesse: “a nós, os leigos, sempre interessou saber de onde essa peculiar personalidade, o *Dichter*, pega seus materiais”. É como se nós, os não-poetas, sofrêssemos dessa enervante curiosidade sempiterna: como é que esses seres, tão similares a nós, conseguem nos tocar de tal modo com suas criações? O texto continua: sempre nos interessou saber “como ele consegue capturar-nos com eles [esses materiais] e provocar em nós excitações das quais nós nem sequer nos acreditávamos capazes”. Mas questionar o *Dichter* acerca de seu ofício será em vão, pois ele mesmo, quando interrogado, não dará informação satisfatória sobre o assunto, coisa que só aumenta o nosso interesse. E Freud termina o parágrafo de abertura com afirmações fundamentais: “a melhor compreensão sobre as condições da escolha do material poético e sobre a essência da arte do arranjo poético [*poetischen Gestaltungskunst*] não contribuirá em nada para transformar a nós mesmos em poetas” (Freud, 1972/1908c, p. 213).

Não se trata, portanto, de um saber consciente, baseado em conceitos ou em intelecções científicas, mas sim de um saber fazer. O escritor escreve, ele *age*, mesmo sem estar ciente da essência mesma desse seu agir e da técnica que constitui o seu ofício. E essa é uma técnica específica (que consiste não só na *escolha* do material a ser trabalhado, como num *arranjo* formal aparentemente refinado) a que poucas pessoas têm acesso. São essas pessoas que merecem o epíteto de *Dichter*.

Após essas palavras preciosas e respeitosas sobre o *Dichter*, a frase inicial do parágrafo seguinte expressa em grande parte o caráter do artigo: “se ao menos pudéssemos encontrar em nós ou em nossos pares uma atividade [*Tätigkeit*] de certa

---

<sup>2</sup> Utilizaremos a versão contida na edição das *Gesammelte Werke*, em seu *Band VII (Werke aus Jahren 1906-1909)*, pp. 213-23. Como apoio para as traduções dos trechos em alemão, usaremos a tradução brasileira por nós já citada, da edição da Companhia das Letras.

forma aparentada ao poetizar [*Dichten*]!” (idem, ibidem). Exclamação retórica, pois que Freud encontrará, como veremos, outras *Tätigkeiten* similares ao *Dichten*: o jogo infantil e o fantasiar. E nisso consistirá, em grande parte, o percurso do texto freudiano: aproximar, pela via das atividades “ordinárias” da alma afins ao afazer poético, os dois grupos de pessoas apresentados logo no seu início - nós, os leigos, vulgares e não-criativos, e os poetas, essas pessoas tão peculiares. Nosso objetivo, por outro lado, é acercar-nos de onde essa aproximação tipicamente freudiana deixará lacunas pelo caminho, ou seja, é tratar de encontrar os pontos de *diferença* e *distância* entre as criações literárias e as atividades anímicas que lhes são aparentadas. A própria letra freudiana nos dará o ensejo para tanto.

A primeira movimentação da estratégia freudiana será invocar as brincadeiras das crianças. Surge assim mais uma questão retórica: “não deveríamos buscar já na criança os primeiros traços da atividade [*Betätigung*] poética?” (idem, p. 214). A resposta à pergunta encontra-se já nela mesma: é na atividade da criança que Freud irá descrever algo não só similar ao “criar do poeta” (*das Schaffen des Dichters*, expressão empregada logo antes), mas que também compartilha dos mesmos mecanismos. “Talvez nós devêssemos dizer: cada criança que brinca comporta-se como um *Dichter*, ao criar [*erschaffen*] para si mesmo um mundo próprio ou, melhor dizendo, ao transferir as coisas de seu mundo para uma nova ordem que lhe agrada” (idem, ibidem). Notemos que o ato de *criar um mundo próprio* é atribuído tanto à criança que brinca quanto ao escritor que poetiza. O próximo passo de Freud é explicar as relações, implícitas no ato mesmo de *criar*, entre o novo mundo, o criado, e o mundo “antigo”, que, presumimos, a criança não pôde criar.

Essas relações são muito precisamente as de *negação* e *apoio*. Donde a célebre sentença freudiana: “o oposto do jogo não é a seriedade, mas sim - a realidade [*Wirklichkeit*]” (idem, ibidem). E a atitude de Freud perante o jogo infantil será análoga à atitude da criança mesma que brinca: esse mundo próprio que a criança cria para si mesma deve ser levado a sério. Pois bem, a realidade é o oposto do jogo, mas é também a base a partir da qual se erige o novo mundo da brincadeira: “a criança diferencia muito bem seu mundo do jogo [*Spielwelt*], apesar de todo o seu investimento de afeto, da realidade [*Wirklichkeit*] e com prazer apoia [*anlehnt*] seus objetos e relações imaginários nas coisas concretas e visíveis do mundo real [*der wirklichen Welt*]” (idem, ibidem). A *Wirklichkeit*, ou o mundo real (*die wirkliche Welt*), é, pois, a um só tempo o *oposto* (*Gegensatz*) e o suporte ou apoio material (*Anlehnung*) do mundo criado pela criança. Ocorre que a criança *necessita* de objetos concretos para realizar seu jogo, e eis a diferença substancial entre o brincar infantil e o fantasiar adulto: este não requer objetos concretos, basta-lhe aprazer-se no nível representacional. Assim, “nada além desse apoio [*Anlehnung*] diferencia o ‘brincar’ da criança do ‘fantasiar’” (idem, ibidem).



Aparentemente, anuncia-nos Freud, o adulto para de brincar. Ele cresce, e a brincadeira infantil permanece no passado. Mas isso não é inteiramente correto. “Assim também o adulto, quando cessa de jogar, não faz nada além de resignar ao apoio em objetos reais; em vez de *jogar*, ele agora *fantasia*. Ele constrói [*baut*] para si castelos de ar, ele cria [*schafft*] aquilo que se denomina sonhos diurnos” (idem, p. 215). Notemos que Freud em seu texto dispõe, como um verdadeiro casal, os verbos *jogar* e *fantasiar*: „anstatt zu *spielen*, *phantasiert* er jetzt“. Refinadíssimo jogo de linguagem: o segundo ato, o *Phantasieren*, é uma *continuação* do primeiro, o *Spielen*, e é na disposição de uma *sequência*, separados por uma vírgula, que marca o tempo do texto e o tempo do crescimento do adulto, que eles são apresentados ao leitor.

As crianças constroem castelos de areia; os adultos, castelos de ar. A diferença entre as duas *criações* está na falta de necessidade, para o adulto, de apoio em objetos reais, palpáveis. E, diferentemente do jogo infantil, que pode ser feito às vistas de todos, o fantasiar adulto é quase sempre feito secretamente e assim mantido. “O adulto, porém, envergonha-se das suas fantasias e as esconde dos outros, ele as cultiva como as suas intimidades mais pessoais, e via de regra ele preferiria confessar seus crimes a comunicar suas fantasias” (idem, *ibidem*). Eis, no entanto, algo que caracteriza tanto o brincar infantil quanto o fantasiar adulto: ambas as atividades não são feitas visando a um público receptor. A criança brinca talvez à vista dos adultos, mas essa *vista* não tem importância para a sua atividade: encerrada em seu próprio mundo, a criança se regozija numa espécie de narcisismo a céu aberto. Os adultos, por sua vez, tiveram de abandonar essa atividade pueril que é o jogo, mas a mantiveram em seu íntimo, sob a forma da fantasia; esta, porém, é mantida oculta, longe da vista dos outros.

Nessa sequência lógica e cronológica do *Spielen* e do *Phantasieren*, um terceiro termo será então inserido: nada menos que o *Dichten*. À penúltima página do texto, Freud anuncia que “a poesia [*Dichtung*] é, como o sonho diurno, uma continuação e um substituto do antigo brincar infantil” (idem, p. 222). Por que a montagem dessa série tripartite? Isso já fora esclarecido, algumas páginas antes. “O *Dichter* faz, então, o mesmo que a criança que joga; ele cria um mundo de fantasia [*erschafft eine Phantasiewelt*] que ele toma muito a sério, quer dizer, ele o dota de grandes quantias de afeto, enquanto o diferencia pronunciadamente da realidade [*Wirklichkeit*]” (idem, p. 214). O texto continua:

e a língua registrou esse parentesco entre jogo infantil [*Kinderspiel*] e criar poético [*poetischem Schaffen*], ao chamar de *jogos* [*Spiele*] aqueles espetáculos do *Dichter* que requerem o apoio em objetos concretos e que são aptas à apresentação: *comédia* [*Lustspiel*] e *tragédia* [*Trauerspiel*]; e chamando de *ator* [*Schauspieler*] a pessoa que as representa (idem, *ibidem*).

A língua alemã, quão sábia, mantém em seu léxico a vinculação umbilical entre o brincar infantil e a criação do *Dichter*: este, por fim, é também *spielende*, ele também cria um mundo de fantasia. Mas esse parentesco não esconde a grande diferença entre as duas atividades tão símile: o *Spiel* do *Dichter*, como o próprio trecho traz já implícito, é endereçado a um público, pois ele engendra *apresentações*. E eis-nos de volta à questão presente no parágrafo de abertura - a obra do artista só atinge o seu sucesso perante seu público justamente por *não ser real*. Tal o que diz Freud a esse respeito:

da irrealidade do mundo poético [*Unwirklichkeit der dichterischen Welt*] resultam, no entanto, consequências muito importantes para a técnica artística [*die künstlerische Technik*], pois muito que não poderia ocasionar gozo, sendo real, pode-o, porém, no jogo da fantasia [*Im Spiele der Phantasie*], e muitas excitações que em si mesmas são propriamente penosas podem tornar-se fonte de prazer para os ouvintes e espectadores do *Dichter* (idem, ibidem).

Ora, a questão da *técnica artística* reaparece, e, embora faça derivar o sucesso do *mundo poético* da sua própria *irrealidade*, Freud não responde à questão basal: com que mecanismos o artista causa prazer a partir de materiais que, em si mesmos, são penosos? Nós voltaremos a essa questão, pois ela mesma retornará, ao fim do texto.

Antes disso, no entanto, deixemos notado algo que nos parece fundamental a respeito desse texto. Como as citações que pusemos em relevo o mostram, pululam no artigo expressões referentes ao *ato de criar*. São muitos os verbos e substantivos relativos a esse tema empregados por Freud. Todo o artigo trata, com efeito, de *criações* dos mais diversos tipos. Na bela descrição da relação da fantasia com as três dimensões cronológicas do tempo, Freud diz que o trabalho anímico, premido por uma situação atual que desperta certos desejos do sujeito, *cria* (*schafft*) uma fantasia ou um sonho diurno, tendo como modelo uma situação do passado em que tais desejos foram satisfeitos, e o faz numa cena imaginária no futuro. “Desse modo, passado, presente e futuro são justapostos como se num fio pelo desejo que o percorre” (idem, p. 217). Uma página adiante, é precisamente “a superabundância e superpotência da fantasia que *cria* (*stellt... her*) as condições para a queda numa neurose ou numa psicose” (idem, p. 218). É fato: Freud criou um texto para falar de *criações*. O brincar infantil, o fantasiar adulto, o trabalho anímico, a confecção de uma obra literária, a queda numa neurose. Para bem ou para mal, tudo é criação nesse pequeno texto. É notável aí a alta proliferação (a superabundância, dir-se-ia) do léxico relativo à *criação*: *schaffen, erschaffen, bauen, herstellen, bilden*. Um termo, no entanto, ainda se encontra faltante: justamente o que procurávamos, *Schöpfung*. Mas ele é o que mais é utilizado por Freud, aparecendo exatas nove vezes.

A primeira delas, na página 215. E, para nossa surpresa, não há nada de

especial no uso dessa palavra cara ao mundo eclesiástico. Quando dizia sobre o homem envergonhado pelas suas intimidades fantasiosas, Freud complementa que “pode ocorrer que ele se considere o único que forma [*bildet*] tais fantasias e não suspeite da propagação geral de criações [*Schöpfungen*] muito similares em outras pessoas” (idem, p. 215). Assim, fantasias as mais banais são já um tipo de *Schöpfung*, não havendo nada de especial, portanto, no uso desse substantivo. Quatro páginas adiante, ele novamente é usado para se referir a fantasias quaisquer: “a língua, na sua sabedoria insuperável, há muito dirimiu a questão sobre a essência dos sonhos, ao deixar que as criações arejadas [*die luftigen Schöpfungen*] daquele que fantasia também se chamem ‘sonhos diurnos’” (idem, p. 219). À mesma página, entretanto, surge a primeira utilização da palavra para se referir às criações poéticas. O *Dichter* é mencionado, e suas obras são ditas *seine Schöpfungen* (idem, ibidem).<sup>3</sup> E o termo marca presença poucas linhas depois, quase insistentemente, mas dessa vez a respeito das obras de autores não muito ambiciosos, que não são considerados pela crítica como os mais excelsos (ao contrário, têm sua obra amplamente difundida e conquistaram leitores fiéis). As palavras escolhidas por Freud revelam uma vez mais que uma *Schöpfung*, mesmo os escritores menos importantes são capazes de fazê-la, pois aqui ele não os denomina *Dichter*, mas sim *Erzähler*, isto é, *narradores* (idem, ibidem). Ora, tanta importância havíamos dado ao *Schöpfer* e à sua *Schöpfung*, para que Freud dissesse serem *Schöpfungen* as narrativas mais vulgares e as fantasias mais banais! E, perto do fim do texto, Freud fala ainda de criações que não são livres (*nicht freie Schöpfungen*), histórias feitas a partir de um material já concebido e amplamente conhecido - isto é, é bem possível que o ato de criar não seja tão criativo assim. Mas é nossa vez, agora, de colocar uma questão retórica: haveria, porém, algo que pudesse diferenciar as criações dos *Dichter* das outras?

Esse algo, no texto, é um adjetivo. Ou melhor, *dois* adjetivos, que são praticamente sinônimos. Assim como faz derivar o fantasiar adulto do jogar infantil, Freud remonta a criação literária à criação de fantasias. O texto é peremptório, e diz que as narrativas literárias têm a mesma estrutura que as dos sonhos diurnos, cuja confecção pelos não-poetas é praticamente espontânea. Ele admite, todavia, a existência de obras cuja trama muito difere do tecido monótono dos sonhos diurnos. Mesmo assim, essa diferença é apenas aparente:

nós de modo algum ignoramos que muitíssimas criações poéticas [*dichterische Schöpfungen*] se mantêm bastante afastadas do modelo do sonho diurno ingênuo, mas eu não posso conter a suposição de que mesmo os desvios mais extremos poderiam ser correlacionados com esse modelo através de uma série ininterrupta de transições (idem, p. 220).

<sup>3</sup> O mesmo uso do termo (ou seja, relativo ao *Dichter* e precedido pelo pronome *seine*) aparece à página 221.

A atenção deve recair no adjetivo *dichterisch*, que denota uma especificidade das *Schöpfungen* em questão. E vemos, à página seguinte, uma nova aparição do termo, precedido agora por um outro adjetivo (quase sinônimo). Equiparar o poeta com aquele que fantasia é equiparar a *criação poética* [*poetischen Schöpfung*] com o sonho diurno (idem, p. 221); percebe-se como, nessa comparação entre duas “personalidades”, o importante não é o seu caráter ou o seu temperamento, mas sim duas *atividades* bastante específicas. O que está em jogo para Freud, ao menos nesse texto, são diferentes modalidades, comparáveis entre si, de agir. Tudo indica, portanto, que, malgrado seu pertencimento ao conjunto maior de *Schöpfungen* quaisquer, as obras literárias têm caracteres especiais, merecendo ser chamadas de *dichterische* (ou *poetische*) *Schöpfungen*. Essa concomitante familiaridade e estranheza entre as modalidades de criar e de criação constitui precisamente o ponto de tensão do texto.

E o modo com que Freud o termina é prova disso. Na sua penúltima página, Freud admite: pois bem, fizemos derivar a criação poética de uma criação anterior, espontânea, da criança, o brincar, cujo substituto na vida adulta é a criação de sonhos diurnos. Mas quanto ao efeito da arte pouco se falou: “o outro problema - com quais meios o poeta produz [*erziele*] em nós efeitos de afetos, que ele provoca [*hervorruft*] através da suas criações [*seine Schöpfungen*] - nós sequer o tocamos ainda” (idem, ibidem). Ora, esse *outro* problema é justamente o problema, a questão que escapa desse texto, quase como um resíduo de toda a reflexão que Freud pôde perfazer.

Tanto é que é com ela que de fato é finalizado esse seu pequeno e belo artigo. Em suas considerações finais, Freud retoma aquilo que antes já dissera: que os homens escondem, por vergonha, as suas fantasias. E acrescenta:

nós seríamos repugnados por essas fantasias, se viéssemos a saber delas, ou no máximo permaneceríamos frios perante elas. Quando, porém, o poeta representa para nós as suas peças [*seine Spiele*] ou nos narra aquilo que nós somos inclinados a elucidar como sendo os seus sonhos diurnos pessoais, nós sentimos um grande prazer, que provavelmente confluem de várias fontes (idem, p. 223).

Em vez de repulsa ou frieza, eis que nos sobrevém um prazer dos maiores - a questão toda se centra nisso. “Como [*Wie*] o poeta consegue fazer isso, eis o seu próprio segredo; na técnica [*Technik*] de superar aquela repulsa, que certamente tem a ver com as barreiras que se erguem entre cada eu isolado e os outros, consiste a verdadeira *ars poetica*” (idem, ibidem).

Esse *Wie* (como) é o grande problema, é o segredo que o mágico nunca revela ao seu público. O problema, Freud nos indicou no início do texto, é que nesse caso o próprio autor da mágica não poderia revelar-nos o segredo de sua criação. Nesse *Wie*, nessa técnica específica reside toda a questão da criação poética. Isso porque, tendo-a derivado de outras criações, universalmente existentes entre os homens (o

brincar infantil e o fantasiar do adulto), Freud não fez mais do que encontrar suas origens. Fazendo-o, não acaba por desvelar o segredo da eficácia da arte: com que *mecanismos* o *Dichter* consegue superar a repulsa que sentimos pelas fantasias alheias e, não só isso, angariar prazer a nós mesmos, um prazer de que nem sabíamos ser capazes. E o *Dichter* faz isso a partir de suas próprias fantasias, ou seja, o material dessa conquista é um conjunto de histórias fictícias que em nada nos agradariam caso fossem relatadas tais quais foram concebidas originalmente. A *ars poetica* sobra, ao fim desse texto, como o grande enigma que o maquinário conceitual freudiano não consegue capturar.

Deixemos notado que em seus últimos parágrafos Freud afirma, de passagem, que a eficácia das obras literárias está no chamado *pré-prazer* que o *Dichter* logra nos causar: com um arranjo formal em que os sonhos diurnos encontram-se por assim dizer amenizados, a obra nos vai emocionando, dando-nos prazeres prévios até nos permitir, quiçá em seu clímax, grandes liberações de tensões pulsionais. Essa hipótese freudiana, embora valiosa, não nos parece, entretanto, suficiente para explicar a eficácia da obra de arte - problemática esta em que se inscreve também o conceito de *sublimação*, espinhoso por si só, e que mereceria um estudo à parte. Isso ainda parece nos apontar que os efeitos estéticos de uma obra de arte não são investigados por Freud através de uma mera análise do seu conteúdo, mas sim a partir de um processo criativo (o sublimatório, por exemplo), com o qual o que é fantasmático em um (o *Dichter*) toca, sub-repticiamente, no que é fantasmático no outro (o leitor ou espectador). Donde a importância do léxico relativo à criação que fizemos destacar. Mas as coisas não são tão simples, pois a própria *fantasia*, coisa comum, é já uma *criação*, como o próprio texto nos informa.

No texto, o termo *Schöpfung*, que pensáramos poder diferenciar o *Dichter* do homem não-criativo, é usado também para fazer referência a fantasias e sonhos diurnos no geral. Ou seja, diz respeito a criações fictícias banais, correntes, das quais todo ser humano é capaz. Quando se refere à criação literária, por outro lado, ele vem acompanhado de *dichterisch* ou de *poetisch*. A questão toda reside, portanto, na passagem das meras *Schöpfungen* para as *dichterische Schöpfungen*. Se fizéssemos o mesmo com *Dichtung*, que, como vimos, Freud emprega indiscriminadamente para poesias e composições imaginárias banais, acabaríamos com os termos *poetische Dichtung* ou mesmo *dichterische Dichtung* - este último, uma redundância que mostra a encruzilhada em que nos encontramos. Porém aqui há mais que redundância: está-se frente a uma possível tautologia; tal é, de fato, o risco do empreendimento tipicamente freudiano de aproximar, genética e formalmente, formações psíquicas tão díspares em aparência como são o jogo infantil, a fantasia adulta e a criação literária: o de explicar a poesia, por fim, pela poesia mesma. Mas conquanto se possa chegar a essa conclusão, em se levando o esquema lexical freudiano às suas

últimas consequências, deve-se dizer, entretanto, que o próprio esquema conceitual freudiano deixa entreabertas algumas veredas através das quais novos e renovados fios lógicos podem ser apreendidos. A criação de uma cena sintética em que o desejo é realizado é algo banal, espontâneo do ser humano desde a sua infância. A diferença entre a mera *Dichtung* e uma *dichterische Schöpfung* está no *Wie*, na *Technik* que supera nossa aversão aos conteúdos de nossas próprias fantasias.

Parece-nos, e o diremos a título de indicação, que a *dichterische Schöpfung* tem mais uma grande diferença com relação às *Schöpfungen* banais. Estas nos deixam frios ou nos causam aversão quando apresentadas tais quais são; elas requerem uma *análise* para que possam ser-nos interessantes, para que possam revelar-nos algo a respeito do aparelho psíquico, por exemplo. Elas só nos interessam enquanto *objetos* do saber. As *dichterische Schöpfungen*, ao contrário, apesar de serem passíveis de análise (e a obra de Freud está lotada desse tipo de destrinça), fazem parte do próprio arsenal analítico da psicanálise. Elas são verdadeiros *ajudantes* do afazer teórico de Freud (assim como a criança, em seu *Schöpfen*, se apoia no mundo material para brincar, Freud se apoia nos escritores para teorizar). “É assim a poesia que se põe em Freud a serviço da teoria, a *Phantasie* a serviço da *Wissenschaft*” (Altounian, 2003, p. 81). A história de Édipo não requer muito simplesmente uma análise para que componha uma faceta fundamental da teoria freudiana - ela mesma faz parte da teoria, e o que Freud faz é, em diversos momentos de sua letra, repeti-la sem seus contornos dramáticos originários. E essa história só pôde ter sua importância na medida em que foi alçada ao estatuto de *mito* e, talvez mais que isso, na medida em que foi elaborada numa criação literária, o Édipo rei de um dos mestres do teatro grego antigo (Green, 1992, p.87). Essas *poetische Schöpfungen* são, pois, muito mais do que meras histórias fictícias. Elas mesmas são constituintes da própria teoria. Elas são veros *sujeitos* do saber, se pensarmos por esse lado. Em uma palavra: nós analisamos as meras *Dichtungen*; as *dichterische Schöpfungen*, por sua vez, nos analisam.

Para finalizar, retomemos ainda um último local específico em que o vocábulo *Schöpfung* aparece sob a pena freudiana. N’*O futuro de uma ilusão*, Freud afirma: “não se pode negar que ela [a psicanálise] é criação [*Schöpfung*] minha” (Freud, 2014/1927, p. 275). Não se pode ignorar, assim, que Freud é também *schöpferisch* - sua criação, no entanto, não é *dichterisch*, mas sim teórica. Talvez haja mais em comum entre o criar poético e o teorizar freudiano do que se pode suspeitar a princípio. Não que a psicanálise produza obras de arte, mas que, em seu trabalho a um só tempo teórico, investigativo e terapêutico, ela é capaz de gerar, a partir e através das fantasias mais repugnantes de cada um, um crescimento anímico de que nós sequer desconfiávamos ser capazes. Nesse *Wie*, nessa *Technik* que elabora os conteúdos fantasísticos que nos causam uma imensa repulsa consiste o verdadeiro

método freudiano. É possível que se encontre aí “a intimidade profunda entre os discursos psicanalíticos e poéticos” (Pagès, 2010, p. 17), para usar a expressão de Pagès. Se o poeta nos emociona ao elaborar o universal fantasmático que nos habita, e se a metapsicologia, a verdadeira *Schöpfung* freudiana, é a elaboração teórica, num edifício conceitual, das fantasias dos sujeitos que sofrem no divã, talvez aí resida o parentesco entre o criar poético e o analítico.

## Referências

- Altounian, J. (2003). *L'écriture de Freud*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Assoun, P.-L. (1980). *Freud et Nietzsche*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bayard, P. (2004). *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse ?*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Freud, S. (1972/1908c). „Der Dichter und das Phantasieren“. In: *Gesammelte Werke, Band VII (Werke aus Jahren 1906-1909)*, pp. 213-23. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Freud, S. (1989/1899). “Sobre los recuerdos encubridores”. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 3, pp. 297-305. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2010/1918[1914]). “História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 14, pp. 13-160. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2011/1930). *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- Freud, S. (2013/1909c). “Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”)”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 9, pp. 13-112. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2013/1910a). “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem (Contribuições à psicologia do amor I)”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 9, pp. 334-346. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2013/1910b). “Cinco lições de psicanálise”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 9, pp. 7-51. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2014/1927). “O futuro de uma ilusão”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 17, pp. 231-301. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015/1907). “O delírio e os sonhos na *Gradiva* de W. Jensen”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 8, pp. 13-122. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015/1908a). “As fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 8, pp. 339-349. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015/1908b). “O escritor e a fantasia”. Tradução de Paulo César de Souza.

- In: *Obras Completas*, vol. 8, pp. 325-338. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015/1909a). “O romance familiar dos neuróticos”. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 8, pp. 419-424. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015/1909b). “Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)””. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 8, pp. 220-286. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gómez Mango, E. (2012). “Nota sobre o *Dichter*”. In: Pontalis, J.-B. & Gómez Mango, E. *Freud com os escritores*, pp. 12-18.
- Green, A. (1992). Œdipe, Freud et nous, in *La déliaison*. Paris : Les belles lettres, pp. 69-146. Trabalho original publicado em 1981.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1985). *Fantasme originaire, Fantasme des origines, Origines du fantasme*. Paris : Editions Hachette, Trabalho original publicado em 1964.
- Pagès, C. (2010). « Nach des Dichters Worten ». Freud et la référence poétique. *L'enjeu lacanien*, 1 (14), pp. 13-34.
- Soria, A. A. S. (2010). *Interpretação, sentido e jogo: um estudo sobre a concepção de fantasia (Phantasie) em Sigmund Freud*. (Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP).

Recebido em: 09.03.2020

Aceito em: 25.06.2020

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





## “A turbulência que se aprofunda ao nosso redor”\*

Resenha de *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (São Paulo, Boitempo, 2020)

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

ivanrsfilho@hotmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p121-132>

*Capitalismo em debate* é, acima de tudo, uma obra filosófica sintomática do tempo presente. E o é porque o capitalismo se encontra em discussão na esfera pública, em especial nos Estados Unidos, onde o livro, há dois anos, viera a lume e onde Bernie Sanders, neste ano, conduziu uma pré-candidatura presidencial declaradamente socialista que angariou intenso apoio e provocou acalorado debate. Essa recente problematização política do capitalismo tem lugar sob uma constelação de graves desenvolvimentos econômicos, políticos e culturais que remontam ao ocaso dos anos 2000: a crise financeira mundial de 2007-2009, o imediato resgate estatal de graúdos bancos privados à beira da falência, o conseqüente agravamento da crise das finanças públicas, a política de austeridade fiscal então renovadamente receitada e imposta, o duradouro refreamento do crescimento econômico, os protestos massivos que proliferaram por todo o mundo em indignada reação a esse plexo de crises econômicas, os movimentos políticos regressivos que também emergiram mundo afora, as políticas públicas econômicas e culturais promovidas por novos governos de extrema-direita hiper-reacionária que se instalaram com o apoio de tais movimentos e que tanto mantêm como aprofundam a mesma diretriz neoliberal de distribuição regressiva da riqueza social pela qual se nortearam prévios governos de centro-direita e centro-esquerda, além de intensificarem o escangalhamento do Estado de bem-estar social, denegarem as profundas mudanças socioeconômicas necessárias para evitarmos ou enfrentarmos a iminente crise ecológica global, insuflarem o

\* Trata-se de uma citação da obra resenhada, situada na página 9.

etnonacionalismo e o racismo, reforçarem o machismo e a homofobia e minarem o Estado de direito e a democracia liberal. É sob a opaca radiação dessa constelação capitalista que se gesta o livro de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, e é a tal constelação que ele responde diretamente, sintomatizando o nosso tempo em três sentidos: ele reflete (sobre) um complexo temático discutido publicamente, um complexo de crises distintas e interligadas de alcance global e um complexo heterogêneo de movimentos e lutas sociais.

Vertida para o nosso português por Nathalie Bressiani, filósofa notoriamente versada nas teorias críticas das duas autoras, a obra se torna muito mais acessível no Brasil, onde tanto Fraser como Jaeggi, embora sejam filósofas preeminentes com diversas obras de imenso peso teórico, ainda são pouco traduzidas: justamente as mais importantes obras de ambas (por exemplo: de Fraser, *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*; de Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*) ainda não o foram. Também nesse sentido, *Capitalismo em debate* é uma novidade muitíssimo bem-vinda: pela precisão e pela consistência teórica do trabalho de tradução e por difundir entre nós o que mais recentemente teorizaram a filósofa estadunidense e a suíça.

É na tentativa de fazer jus à obra (bem como à sua tradução brasileira) que, a seguir, se elabora um panorama interpretativo dela, e se esboçam algumas observações críticas gerais.

### **À guisa de conversa**

O que mais dá nas vistas quando se abre, pela primeira vez, o livro de Fraser e Jaeggi e até provoca um leve estranhamento durante os primeiros progressos da leitura é a peculiar forma discursiva em que o livro se apresenta. Trata-se mesmo de uma “conversa”, conforme advertido pelas autoras já no subtítulo do livro. Mas se trata de uma conversa apenas entre aspas, pois o debate entre elas não se configura, de fato, como uma conversa propriamente dita: falada e espontânea, informal e cotidiana.

Trata-se, antes, de uma conversa escrita (não só transcrita): e escrita com a intenção de constituir um livro, não um livro qualquer, mas um livro plenamente teórico, um livro de teorização crítica da sociedade capitalista. Uma conversa, portanto, minuciosamente organizada em quatro aspectos básicos. Em primeiro lugar, ela põe em foco uma *temática* ampla e complexa, mas bem demarcada e sistematicamente abordada, abarcando o capitalismo, a própria teorização crítica do capitalismo e, ademais, a práxis política anticapitalista. Em segundo lugar, o livro se desenrola num *nível de profundidade teórica* deliberadamente restringido, ainda que elevado, pois, mesmo que pretenda ser plenamente teórico, não pretende

esgotar a teorização que empreende, nem aprofundá-la tanto que se torne acessível exclusivamente a acadêmicos familiarizados com esse tipo de teorização, inacessível, porém, para grande parte do público potencial. Em terceiro lugar, a “conversa” se caracteriza por uma intencional e constante moderação do seu *nível de polemização*, considerando que as duas autoras ostentam e mantêm entre si muitas divergências fortes, inclusive divergências de saída (dentre as quais se destaca a divergência quanto a conceber o capitalismo como ordem social institucionalizada, como defende Fraser, ou como forma de vida, como defende Jaeggi<sup>1</sup>), mas não querem travar a “conversa”, nem a espichar exageradamente, nem a tornar árida com a multiplicação de ressalvas, objeções e encruzilhadas teóricas. E, em quarto lugar, o livro apresenta uma exposição cujo *desenvolvimento* é articulado em quatro grandes blocos, ou capítulos, bem delimitados e estreitamente justapostos na seguinte sequência: conceituação - historicização - crítica teórica - contestação política (sempre do capitalismo).

Intentando constituir um livro teórico e organizadíssima nos seus aspectos básicos, a “conversa” se faz, então, altamente formal e inteiramente acadêmica. Por isso, o seu público potencial é formado, sobretudo, por acadêmicos, intelectuais e outros leitores excepcionais, mas não só pelos que já têm alguma intimidade com a teorização crítica do capitalismo. Não se trata, em todo caso, de obra dirigida prioritariamente a “leigos”: inclusive nesse aspecto, a ligação da teoria com a práxis não é, aqui, concebida como imediata; há certo hiato entre o terceiro e o quarto capítulo, entre a crítica teórica e a contestação política, hiato que não é intransponível, mas não pode ser suprimido nem ignorado, de modo que os destinatários preferenciais de *Capitalismo em debate* são os que transitam em palcos e plateias de debates teóricos.

### Retomada de produções acadêmicas individuais anteriores

A maior parte da obra reapresenta, de maneira resumida, mas consideravelmente detalhada, os principais conceitos, explicações, teses e

---

1 Há outras três divergências centrais entre as autoras, a saber: primeiro, ao passo que Jaeggi parece manter uma considerável abertura para uma teoria da modernidade, ainda que não desenvolva uma, Fraser parece ater-se completamente à teorização do capitalismo, sem preocupar-se em caracterizá-lo como formação social moderna e em distingui-lo de formações sociais pré-modernas. Segundo, enquanto Jaeggi abraça uma crítica ética do capitalismo que, malgrado formal, é enfática, já que focada na alienação, Fraser assume uma crítica ética do capitalismo que é bastante tímida e parece ser mais política que ética, já que enfoca a autodeterminação coletiva quanto às mais importantes questões econômicas. Terceiro, se Fraser não hesita em conceber os movimentos sociais hodiernos, inclusive os regressivos, como reações diferentes ao neoliberalismo hegemônico, Jaeggi reluta em aceitar tal concepção e não descarta hipóteses que explicam os movimentos sociais regressivos por prismas predominantemente simbólicos, realçando, por exemplo, o racismo inveterado, a misoginia visceral, a homofobia entranhada e o ressentimento social que os impulsionaria.

pressuposições de ambas as produções acadêmicas. Assim, quem ainda não travou contato com o que Fraser e Jaeggi, cada uma individualmente, já haviam publicado relativamente à crítica do capitalismo encontra, em *Capitalismo em debate*, um acesso adequado, amplo e instigante à particular crítica do capitalismo de cada uma das autoras.

No entanto, a obra não se circunscreve a uma reapresentação do já apresentado por cada uma delas alhures. *Capitalismo em debate* mescla a essa reapresentação, aqui e acolá e até em abundância, novos aprofundamentos, desdobramentos e esclarecimentos teóricos. Justamente a forma de “conversa” que tem a obra possibilita e convida a isso: cada uma das duas interlocutoras, recorrentemente, pressiona a outra a mais bem elaborar alguns aspectos da sua própria crítica do capitalismo, o que conduz, então, a alguns ganhos teóricos de reflexividade, abrangência e clareza.<sup>2</sup> Há, ainda, inovações teóricas na obra em relação ao que as autoras haviam teorizado até então.<sup>3</sup> Assim, proporciona-se, a quem já havia travado contato com a crítica do capitalismo de Fraser e/ou com a de Jaeggi, a possibilidade de retomar as suas leituras anteriores, levantar novamente questões que essas leituras lhe suscitaram e colocá-las perante a nova obra, tentando encontrar na última respostas para as primeiras, ainda que, nesse movimento, possa, com muita probabilidade, confrontar-se com uma segunda onda de questões.

Outra vantagem da forma de “conversa” da obra é que se produz permanentemente a possibilidade de diversas comparações entre as duas críticas. Podem-se comparar os conceitos-chave empregados por cada uma das autoras. Podem-se comparar as explicações fundamentais que cada uma delas dá sobre: ontologia social do capitalismo; desenvolvimento temporal e diversificação espacial do capitalismo;

---

2 Por exemplo, quanto à conceituação do capitalismo, Fraser aprofunda reflexivamente a sua própria concepção ao explicitar que ela emprega *duas metodologias distintas* e que, no entanto, não correspondem a duas, mas a *uma única ontologia social*, ainda que diversificada para dar conta das diversas esferas sociais em que se divide estruturalmente a sociedade capitalista. Trata-se de uma metodologia estrutural-institucional e de uma metodologia de teoria da ação. Já quanto à historicização do capitalismo, Fraser desdobra a sua concepção, tornando-a mais abrangente, ao apontar *um novo regime de acumulação capitalista*, vigente do século XVI ao XVIII, anterior ao capitalismo liberal e concorrencial do século XIX, a saber, o capitalismo mercantil. Ademais, Fraser clarifica, quanto à conceituação do capitalismo, que *a sua concepção não é meramente funcionalista*, mas é também normativa; além do mais, clarifica, quanto à historicização do capitalismo, que o ideal seria *elaborá-la de modo conjunto e sistemático*, mostrando como as relações profundamente instáveis que a economia capitalista, de um lado, mantém com o poder público, a reprodução social e a natureza não humana, de outro, desenvolvem-se, ao mesmo tempo, distinta e combinadamente.

3 Por exemplo, em relação à crítica teórica do capitalismo, Fraser inova ao afirmar que a sua crítica do capitalismo tem não só uma dimensão funcionalista (focada em contradições estruturais e tendências de crise) e uma dimensão moral (focada em dominações institucionalizadas de classe, gênero e raça), mas também uma *dimensão ético-estrutural* que diz respeito à falta de autodeterminação coletiva no que se refere a questões econômicas centrais que moldam profundamente a forma de vida abrangente, sobretudo a questão do controle e do emprego do excedente social. E, em relação à contestação política do capitalismo, Fraser também inova ao afirmar que *há uma crise de legitimação em curso*, uma crise da hegemonia (do senso comum político) neoliberal, sendo que, em artigo publicado três anos antes, afirmara que faltava precisamente tal crise de legitimação.

distinção e articulação das dimensões específicas de uma crítica abrangente do capitalismo; análise das lutas sociais anticapitalistas hodiernas. Podem-se comparar, ainda, as teses centrais que cada uma delas articula quando se põem a explorar os terrenos da teoria social, da economia política, da metacrítica social e da análise empírica. E se podem comparar as mais importantes pressuposições subjacentes a cada uma das duas críticas do capitalismo, pressuposições metodicamente trazidas à tona e bastante discutidas em *Capitalismo em debate*. Além da diversidade do que pode ser submetido à comparação, também são diversos os critérios que podem ser utilizados para comparar: pode-se comparar à luz, por exemplo, dos critérios de fecundidade teórica, capacidade elucidativa, agudeza crítica e conectividade com a práxis política atual. Aliás, as próprias autoras usam, com frequência, os mencionados critérios para exigirem, uma da outra, respostas satisfatórias a várias questões abordadas no livro.

Retomando as suas próprias produções acadêmicas, Fraser e Jaeggi procedem, além do mais, a uma *relativa* sistematização das suas críticas do capitalismo, as quais se encontravam, até então, dispersas numa vasta lista de artigos e livros. E isso diz respeito principalmente a Fraser, que tem uma carreira acadêmica mais extensa e mais numerosas publicações que Jaeggi e, além disso, está mergulhada, já há uns bons dez anos, num processo de elaboração de uma nova crítica do capitalismo, publicando os seus resultados parciais de modo intermitente e numa prolífica sequência cumulativa, o que lhes impõe o aspecto de partes formadoras de um complexo mosaico ainda inconcluso. Trata-se de uma crítica do capitalismo nova, inclusive, em relação àquela que a mesma Fraser, até então, elaborara<sup>4</sup> e que não era, como a de agora, centrada: (a) nas divisões institucionais axiais que estruturam a sociedade capitalista em diversas esferas funcional, ontológica e normativamente específicas, mas interdependentes; (b) nas várias tendências de crise do capitalismo produzidas pelas incompatibilidades fundamentais e irredutíveis da lógica própria da economia capitalista, de um lado, com as lógicas próprias do poder público, da reprodução social e da natureza não humana, de outro; (c) nas lutas sociais travadas nas fronteiras entre a economia capitalista e os seus imprescindíveis planos de fundo político, socio-reprodutivo e natural. Esse ambicioso projeto teórico de Fraser, no entanto, não havia sido, até agora, realizado de modo concentrado (num grande livro) e rigorosamente sistemático, mas numa comprida feira de artigos distribuídos entre diferentes revistas e livros,<sup>5</sup> de maneira que, em razão da própria forma artigo, ela não havia conseguido, até agora, conferir à sua nova crítica do capitalismo uma exposição completa e unificada.

---

4 As obras mais emblemáticas da fase anterior da crítica do capitalismo de Fraser são: Fraser & Honneth (2003) e Fraser (2013).

5 Ver, por exemplo, os seguintes artigos: Fraser (2014), Fraser (2018a), Fraser (2016), Fraser (2018b), Fraser (2018c), Fraser (2020).

Apesar do seu currículo acadêmico menos volumoso, também Jaeggi se caracteriza pela mesma dispersão da sua interlocutora - uma dispersão, vale notar, nem errática, nem inconsciente, nem insuscetível à síntese. De fato, também Jaeggi elaborou a sua crítica do capitalismo de modo fragmentário. Num primeiro livro, ela elaborou o seu critério ético para a crítica do capitalismo, a saber, a alienação. Depois, num artigo, elaborou o arcabouço conceitual e explicativo da sua crítica da ideologia. Noutro artigo, veio a elaborar a sua metacrítica, que propõe uma teorização do capitalismo que indissolivelmente entremeie análise e crítica e seja, ao mesmo tempo, funcional e ética. Elaborou, num terceiro artigo, um conceito funcional e ético de trabalho. Em seguida, noutro livro, elaborou a sua teoria social, centrada nas formas de vida. Elaborou, ainda, num quarto artigo, um conceito amplo de economia, economia como conjunto de práticas sociais específicas, mas inseparavelmente atreladas a outros tipos de práticas sociais e, enquanto conjunto, completamente partes, fundamentalmente características e parcialmente constitutivas de uma forma de vida específica; e assim por diante.<sup>6</sup> Portanto, também à crítica do capitalismo de Jaeggi, faltava uma exposição completa e unificada.

Isso ocasionava, para o público leitor, uma expressiva dificuldade para compreender, de modo sistemático, ambas as críticas do capitalismo, já que elas mesmas foram elaboradas pelas suas autoras de maneira paulatina e fragmentária (mas não incoerente). *Capitalismo em debate*, não obstante, concede a ambas uma significativa chance de se fazerem sistemáticas enquanto teóricas críticas do capitalismo. Essa chance, contudo, é limitada, pois a sistematização não pode, nesse tipo de livro, escrito à guisa de conversa, ser exaustiva, nem definitiva, no que tange a aprofundamento, desdobramento e clarificação do previamente publicado. A sistematização alcançada é, nesse sentido, relativa: trata-se de alinhar o já publicado, recuperando explicitamente a sua coerência interna, indo, de vez em quando, um pouco além do já escrito anteriormente, sempre na medida do permitido pela forma “conversa”.

### **O pronunciado protagonismo de Fraser**

A chance de sistematizar as suas dispersas contribuições anteriores para a crítica do capitalismo foi, de fato, aproveitada pelas duas autoras, mas Fraser, visivelmente, a aproveitou muitíssimo mais que Jaeggi. Talvez haja uma razão genética, editorial, para isso: o livro fora encomendado pelo editor estadunidense, ao que tudo indica, como uma homenagem à longeva, profícua e influente carreira acadêmica de Fraser, por ocasião do seu septuagésimo aniversário, em 2017. Ainda que as autoras tenham decidido alterar o propósito do livro proposto pelo editor,

---

<sup>6</sup> Ver Jaeggi (2014), Jaeggi (2008), Jaeggi (2015), Jaeggi (2018a), Jaeggi (2018b), Jaeggi (2017).

dedicando-o, então, ao estágio atual das suas pesquisas, cujo foco é justamente o capitalismo, é nítido que Jaeggi desempenha, predominantemente, o papel de uma entrevistadora, embora saia uma entrevistadora bastante erudita, perspicaz e crítica. Mesmo quando seria esperado que fosse dela a fala principal, o impulso do protagonismo de Fraser, rapidamente, desponta, se imiscui e se instala.

Nos capítulos I e II, que versam, respectivamente, sobre a conceituação e a historicização do capitalismo, o palco é quase unicamente de Fraser. Jaeggi se restringe, quase completamente, a estimular a sua interlocutora a rerepresentar (e, aqui e ali, aprofundar, desenvolver e clarificar) duas grandes propostas suas (da própria Fraser): (a) a proposta de conceituação do capitalismo como uma ordem social cuja especificidade histórica reside na institucionalização de uma esfera econômica que é separada das esferas da reprodução social, do poder público e da natureza não humana, mas que é, ao mesmo tempo, dependente dessas três esferas “não econômicas”, ainda que denegue a imprescindível importância econômica que elas possuem e ainda que denegue a parasitação, o esgotamento e a devastação que impõe a elas; (b) a proposta de historicização do capitalismo como uma sequência (retrospectivamente reconstruível como sendo direcional) de regimes de acumulação privada de capital que não se circunscrevem à esfera econômica, mas são, ao mesmo tempo, regimes socio-reprodutivos, políticos, socioecológicos e racializadores, quer dizer, os regimes de acumulação mercantil, liberal, administrado pelo Estado e financeirizado/neoliberal também abrangem, como componentes “não econômicos” essenciais, mas mantidos no plano de fundo, formas específicas de feminilização do “cuidado” e de seguridade social, formas específicas de configuração das relações entre os poderes privados econômicos e os poderes públicos políticos (nacionais e transnacionais), formas específicas de “natureza histórica” e formas específicas de subjetivação/sujeição política e de expropriação econômica.

Já o capítulo III seria, supostamente, o capítulo em que Jaeggi tomaria o protagonismo na “conversa”, já que se trata de um capítulo dedicado à metacrítica do capitalismo, ou seja, à reflexão sobre os critérios fundamentais com base nos quais se critica o capitalismo e sobre os tipos gerais de crítica do capitalismo. Enquanto Fraser, até então, na sua produção acadêmica anterior, havia se absterido largamente de escrever sobre a *crítica* do capitalismo, tendo se concentrado em escrever diretamente sobre o próprio objeto da crítica do *capitalismo*, é de Jaeggi, possivelmente, a principal elaboração da Teoria Crítica recente em termos de metacrítica do capitalismo. Seria, pois, esperado que, nesse capítulo, a voz preponderante fosse a de Jaeggi. Jaeggi chega a retomar a sua metacrítica do capitalismo já no início do capítulo, definindo, assim, os termos da discussão, de modo que a discussão passa, então, a girar em torno de três tipos gerais de crítica do capitalismo, distinguidos uns dos outros pela adoção de um de três critérios fundamentais: a crítica funcional põe em foco as

tendências de crise do capitalismo; a crítica moral, a exploração e/ou a injustiça impostas pelo capitalismo; e a crítica ética, a alienação que o capitalismo produz. Definidos desse modo os termos da discussão, Fraser passa, no entanto, a fazer preponderar a sua voz. Primeiro, Fraser concorda com Jaeggi em que não é possível uma crítica puramente funcional do capitalismo, em que toda crítica funcional está ligada, explícita ou implicitamente, a algum ponto de vista normativo e, portanto, a algum tipo de crítica moral e/ou ética, ainda que o desenvolvimento teórico da crítica propriamente normativa se apresente como tímido e fugaz. A partir daí, no entanto, começam a mostrar-se divergências e diferenças entre as duas autoras. Por exemplo, Jaeggi defende que Marx não procedeu a uma crítica diretamente moral do capitalismo, mas Fraser sustenta que há, em Marx, uma dimensão moral explícita, relacionada à justiça política, ou a uma injusta (pois classista) destinação institucionalizada do excedente social. A obstinada oposição que Jaeggi faz a uma crítica moral é, então, contrastada com a insistência de Fraser numa crítica moral centrada nas dominações estruturais não só de classe, mas também de gênero e raça. Além disso (e muito mais importante), Fraser passa a apresentar a sua própria concepção de crítica ética do capitalismo, contrapondo-a abertamente à particular concepção de Jaeggi. E isso leva Fraser a retomar tanto a sua própria conceituação como a sua própria historicização do capitalismo, já desenvolvidas nos dois capítulos anteriores, para salientar-lhes as nuances propriamente éticas.

Não obstante, é no capítulo III, sem dúvida, que Jaeggi é mais bem-sucedida em expor a sua própria crítica do capitalismo, ao menos nos seus traços gerais: uma crítica baseada em dois critérios entrelaçados, o critério funcional das contradições imanentes e tendências objetivas de crise e o critério ético não essencialista e não substantivo, mas antes processual e formal, da alienação - alienação como obstáculo à liberdade social. Trata-se de uma crítica que, em última análise, põe em relevo a irracionalidade inerente ao capitalismo como uma ordem social que sistematicamente bloqueia experiências sociais e processos de aprendizagem e, assim, distorce profundamente as reações sociais às suas próprias crises, o que acaba por causar e proliferar relações sociais alienadas e fenômenos de estranhamento. Nessa medida, o capítulo III é o capítulo de Jaeggi, ainda que, nele, o desempenho discursivo de Fraser não fique atrás do da sua interlocutora.

No capítulo IV, Fraser reassume mais enfaticamente o seu protagonismo no livro. Isso ocorre porque a crítica do capitalismo de Fraser dispõe de uma elaboração acerca das lutas sociais que é muito mais rica e clarificadora do que a de Jaeggi. Essa elaboração se desenvolve em três vertentes diferentes e, não obstante, interligadas. A primeira vertente é a da resignificação e ampliação do conceito clássico de “lutas de classe” através do conceito novo de “lutas de fronteira” - o que representa uma contribuição original de Fraser para a renovação do marxismo e da Teoria Crítica. Na



segunda vertente, Fraser realiza uma apropriação crítica do conceito de “movimento duplo” de Karl Polanyi que o transforma num “movimento triplo”, constituído de três amplas tendências de desenvolvimento que atravessam toda a história do capitalismo e se relacionam umas com as outras de maneiras diferentes ao longo dessa história, a saber, as tendências de mercadorização, proteção social e emancipação. Já na terceira vertente, Fraser elabora o diagnóstico acerca do “neoliberalismo progressista” como a corrente política neoliberal hegemônica até há pouco, bem como acerca do recente arruinamento da hegemonia neoliberal sob a pressão geral de movimentos regressivos e emancipatórios, os primeiros alimentando o “populismo reacionário” de extrema-direita, os últimos nutrindo o “populismo progressista” de uma esquerda da qual se espera que possa unir toda a classe trabalhadora em sentido amplo, abarcando todos os expropriados e explorados num bloco contra-hegemônico que vise a uma transformação estrutural da ordem social capitalista. Jaeggi levanta importantes discordâncias e ressalvas a essa tripla elaboração de Fraser. Por exemplo, ela parece adotar uma compreensão mais aguda e mais dramática do racismo, do sexismo e da homofobia que caracterizam os atuais movimentos regressivos e os seus porta-vozes partidários de extrema-direita, em contraposição à proposta de Fraser de compreender essas gravíssimas atitudes sociopolíticas como reações reacionárias à crise da hegemonia neoliberal, suscetíveis, em princípio, ao esclarecimento e à mudança. Além disso, Jaeggi ressalta a necessidade de uma crítica da ideologia hoje, em contraposição à proposta de Fraser de recuperar o conceito de “hegemonia” de Antonio Gramsci. Em todo caso, nesse capítulo final, Jaeggi acaba por restringir-se a comentar as vastas propostas de Fraser.

### **Uma explicação do predomínio discursivo de Fraser**

É possível explicar, com uma combinação de razões filosóficas e razões relativas à peculiar forma discursiva de *Capitalismo em debate*, a precedência que a crítica do capitalismo de Fraser exerce continuamente sobre a de Jaeggi ao longo do livro. Ao conceituar o capitalismo como uma ordem social institucionalizada, Fraser monta um quadro conceitual que lhe rende algumas expressivas vantagens em relação a Jaeggi. Em primeiro lugar, o quadro conceitual de Fraser é consideravelmente menos abstrato que o de Jaeggi, o qual tem como cerne os conceitos de forma de vida, prática social, problema e processo de aprendizagem. Em segundo lugar, o quadro conceitual de Fraser é não só aberto à historicização - o de Jaeggi também o é -, mas também inerentemente dependente dela, ou seja, somente pode ser desdobrado teoricamente (e, assim, elucidar o seu próprio objeto) mediante uma narrativa abrangente do desenvolvimento histórico do capitalismo - o que não ocorre com o quadro conceitual de Jaeggi, cujo desdobramento teórico é significativamente

independente de narrativas históricas, precisamente porque é de uma abstração elevadíssima. Em terceiro lugar, o quadro conceitual de Fraser tem como critérios da crítica a estabilidade estrutural (ou a sustentabilidade funcional), a não dominação de classe, gênero e raça e a autodeterminação coletiva socioeconômica, critérios com os quais Fraser consegue criticar o capitalismo de modo, ao mesmo tempo, mais simples, mais fértil e mais convincente do que Jaeggi com os seus critérios de êxito na compreensão e resolução de problemas e não alienação (ou apropriação). E, em quarto lugar, o quadro conceitual de Fraser é capaz de esclarecer imanentemente as lutas sociais de outrora e de hoje de modo abrangente e nuançado, quer dizer, oferece um panorama sistemático delas ao longo de toda a história capitalista, tanto no centro como na periferia do capitalismo mundial e em cada um dos períodos específicos dessa história; e oferece, ainda, um discernimento criterioso daquelas lutas conforme se posicionem em relação à mercantilização da sociedade, à proteção da sociedade contra a mercantilização e à emancipação de grupos sociais que permanecem estruturalmente dominados na sociedade capitalista.

Justamente em virtude dessas características do seu quadro conceitual, a crítica do capitalismo de Fraser se sobressai à de Jaeggi na “conversa”. Efetivamente, numa conversa (ainda que seja uma conversa só entre aspas), tende a perder espaço quem discursa muito abstratamente: discursos muito abstratos são mais adequadamente desdobrados em formas de escrever não dialógicas nem inclinadas à alteração oral, quer dizer, em formas de escrever mais monográficas, ensaísticas ou tratadísticas. Nesse sentido, é razoável supor que o quadro conceitual menos abstrato de Fraser tenda a ser propício ao desdobramento do seu particular discurso em *Capitalismo em debate*, enquanto o quadro conceitual muito mais abstrato de Jaeggi tenda ao contrário. Mesmo no capítulo I e no III, os mais abstratos do livro, a menor abstração do quadro conceitual de Fraser lhe proporciona bastante espaço discursivo. Além disso, as temáticas às quais se dedicam os dois outros capítulos do livro são francamente favoráveis a Fraser: no capítulo II e no IV, dedicados, respectivamente, à história do capitalismo e às lutas anticapitalistas atuais, é quase óbvio que Fraser se destaque muito mais que Jaeggi, dado que, entre as duas, é apenas Fraser que oferece uma crítica do capitalismo eminentemente histórica e explícita e sistematicamente ligada à práxis política anticapitalista.

### **Estamos conversados?**

A forma de “conversa” que as autoras deram ao seu livro lhes permite sempre abrir e abordar uma gama formidável de temas e problemas, ao mesmo tempo que nem sempre lhes permite dar vazão à sua veia teórica na medida necessária. Essa constrição formal da reflexão teórica impõe a *Capitalismo em debate* três importantes

limitações: a primeira diz respeito à relação da teorização que as autoras oferecem com a economia política e, em particular, com a teorização de Karl Marx; a segunda, à clarificação da religião nas suas (perigosas) relações com o capitalismo; e a terceira, à elucidação dos supostos populismos hodiernos. Tais limitações podem ser formuladas através das seguintes questões, que, no livro, ficam intocadas:

Que traços fundamentais teria uma nova economia política que levasse a sério seja a concepção expandida de capitalismo de Fraser, seja a concepção alargada de economia de Jaeggi? Permaneceriam sustentáveis as bases do edifício teórico da crítica marxiana da economia política ante as novas, mais profundas e mais complexas concepções de trabalho, natureza, acumulação, contradição, crise, classe, luta de classes, democracia, sociedade e socialismo de Fraser? Como precisamente essas concepções de Fraser impactam as centrais conceituações marxianas de valor e mais-valor?

Que lugar a religião ocupa na sociedade capitalista? Ela chegaria a constituir, para Fraser, uma esfera social própria com a qual a economia, assim como com a reprodução social, a política e a ecologia, manteria uma relação de separação, dependência e denegação; ou, para Jaeggi, uma forma de vida de escopo limitado, mas de forte resistência, sob a modernidade como uma abrangente forma de vida secularizada? Ou se circunscreveria ela a um resíduo de eticidade pré-moderna que, embora essencialmente incompatível com a secularidade moderna, pode ser e, de fato, é reaproveitado na sociedade capitalista para fins hegemônicos (diria Fraser, quiçá) ou ideológicos (talvez dissesse Jaeggi)?

E que é populismo? Os atuais presidentes estadunidense e brasileiro (Donald Trump e Jair Bolsonaro), por exemplo, são mesmo populistas? Não seria mais adequado caracterizá-los como autoritários ou até fascistas? O que diferiria, hoje, o populismo do autoritarismo e do fascismo?

Sem embargo dessas limitações gerais, *Capitalismo em debate* tem como virtude principal a de ser um livro tempestivo, um livro que liga estreita e profundamente a reflexão teórica ao seu contexto social, um livro que cabe ler justamente em meio à “turbulência que se aprofunda ao nosso redor” (p. 9). Ao final da leitura, permanecem ressoando as palavras de Fraser: “a crise não será resolvida com o ajuste desta nem daquela política. O caminho para a sua resolução só pode ser o da transformação estrutural profunda dessa ordem social”; palavras, aliás, reverberadas por Jaeggi: “sem um projeto emancipatório para além das alternativas às quais as pessoas parecem presas agora, as coisas podem ficar feias” (pp. 241-242).

## Referências

Fraser, N. (2013). *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London; New York: Verso.

- Fraser, N. (2014). Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, 86, pp.141-159.
- Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100, pp.99-117.
- Fraser, N. (2018a). Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 23 (2), pp.153-188.
- Fraser, N. (2018b). Do neoliberalismo progressista a Trump - e além. Tradução de Paulo S. C. Neves. *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*, 17 (40), pp.43-64.
- Fraser, N. (2018c). From exploitation to expropriation: historic geographies of racialized capitalism. *Economic Geographic*, 94 (1), pp.1-17.
- Fraser, N. (2020). What should socialism mean in the twenty-first century? *Socialist Register*, 56, pp.282-294.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. London; New York: Verso.
- Jaeggi, R. (2008). Repensando a ideologia. Tradução de Emil Sobottka e Giovanni Saavedra. *Civitas*, 8 (1), pp.137-165.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Translated by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2015). O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. Tradução de Nathalie Bressiani. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 20 (2), pp.13-36.
- Jaeggi, R. (2017). Pathologies of work. *Women's Studies Quarterly*, 45 (3-4), pp.59-76.
- Jaeggi, R. (2018a). *Critique of forms of life*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jaeggi, R. (2018b). Um conceito amplo de economia: economia como prática social e a crítica ao capitalismo. Tradução de Alessandro Pinzani. *Civitas*, 18 (3), pp.503-522.

Recebido em: 03.06.2020

Aceito em: 25.06.2020

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



## Crise e neoliberalismo no capitalismo setentrional

Resenha de *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*, de Wolfgang Streeck. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018

Rafael Marino

rafael.marino50@gmail.com  
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Daniela Costanzo

danicosper@gmail.com  
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p133-148>

A partir de uma longa visada, o livro de Wolfgang Streeck, *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*, pretende explorar as determinações essenciais da passagem, em meio a crises fiscais e financeiras, de um capitalismo democrático, baseado em um *Welfare State* e instituições políticas keynesianas, para um capitalismo neoliberal, no qual um regime econômico neo-hayekiano - caracterizado essencialmente por uma máxima desregulamentação econômica e pela proteção frente a qualquer normatização ou correções políticas de massa - impõe um mercado que se pretende imune a qualquer tipo de intervenção democrática. Nesse sentido, uma das teses mais fortes do economista alemão é a de que a crise de 2008 marcaria o possível fim dos adiamentos de conflitos decorrentes da crise do capitalismo democrático, ocorrida na década de 1970. Falamos em longa visada, pois o seu estudo abarca, pelo menos, as transformações do capitalismo e a marcha do capital desde os fins da década de 1960 até a década de 2010. O que acaba por tornar-se um respiro benfazejo em meio às análises políticas e econômicas presentes no mercado das ideias, fortemente pautadas por certo imediatismo e por estudos de curto fôlego.

A base material com que Streeck lida é a do capitalismo de países ricos - notadamente nações europeias, como Alemanha e França, além de nações de outros continentes, como Estados Unidos da América e Japão - “como unidade multifacetada, constituída pela interdependência, em meio à dependência coletiva dos Estados Unidos, quanto pelas peculiaridades dos conflitos internos e dos problemas de integração sistêmica” (Streeck, 2018, p. 12).<sup>1</sup> A fundamentação teórica que lança mão para cuidar deste material é um amálgama entre marxismo, renovado pela assim chamada novas leituras de Marx (Elbe, 2013), teoria crítica frankfurtiana das crises e as formulações de Michal Kalecki e Karl Polanyi. O que não deixa de também chamar a atenção, dada a preponderância de pesquisas e trabalhos fortemente especializados e centrados em particularismos formais e subjetivos, seja de atores ou mesmo de instituições políticas, nas ciências sociais, principalmente na economia e na ciência política. Não obstante a sua aproximação destas teorizações amalgamadas, Streeck não deixa de ver nelas algumas limitações frente ao material por ele enfrentando, o que serve, sobretudo, para o aperfeiçoamento daquele instrumental e não seu abandono.

Quanto às suas divisões internas, o livro é composto por seis partes, sendo quatro capítulos, um prefácio à segunda edição, de 2015, e uma introdução, os quais procuraremos explorar, mesmo que sumariamente e sem necessariamente seguir a sua ordenação.

No prefácio, Streeck volta-se para a discussão de seus pressupostos teóricos, suas escolhas de caminhos durante a apresentação de seu argumento e a exposição sucinta de alguns de seus achados de maior relevância. Quanto ao primeiro elemento, o referido amálgama crítico e neomarxista permite que o economista alemão veja o capitalismo como uma sequência de crises imanentes ao processo de valorização do valor; o mercado como algo repostado empiricamente a partir do entrecruzamento entre ação estratégica e as lutas distributivas coletivas “nos mercados expandidos, impulsionado por uma dinâmica relação de troca entre espaços de classes e de interesses, de um lado, e de grupo organizados e instituições políticas, de outro, com particular consideração do problema da reprodução financeira do Estado” (Streeck, 2018, p. 9) e o capital como uma espécie de sujeito capaz de assumir estratégias complexas para levar a bom termo sua valorização e expansão. Estratégias as quais operam, por exemplo, via greve de investimentos, como as antevistas por Kalecki

---

<sup>1</sup> À vista disto, não há base para Cariello (2019) chamá-lo de eurocêntrico, como se Streeck, espertamente, não tivesse revelado a base a partir da qual estuda mudanças importantes do capitalismo. Na verdade, Cariello é que nitidamente procura uma forma de atacar as posições de Streeck para elogiar as pretensas qualidades distributivas e civilizatórias do capitalismo. Que as pessoas tenham mais alguns dólares hoje do que o que ganhavam três décadas atrás, qualquer estudo empírico revela, mas Cariello esquece de dizer que as jornadas de trabalho no mundo voltaram a ter um nível de destrutividade poucas vezes visto e que, apesar de ganhos miseravelmente maiores, as desigualdades continuam aumentando de maneira gritante (Cf. Streeck, 2018, p.100; Piketty, 2014).

(1943), para quem os capitalistas, vendo o pleno emprego e o poderio da classe trabalhadora aumentado, utilizariam-se daquele expediente para o enfraquecimento dos trabalhadores e para a extenuação do poder do Estado. Nesse bojo, o mercado e suas estratégias políticas, deixados por eles mesmos, sem a resistência da classe trabalhadora e de políticas voltadas para desmercadorização, poderiam, tendencialmente, tornar-se um moinho satânico com potencial para destruir a civilidade e a sociedade (cf. Polanyi, 2000).

Já em relação às trilhas percorridas por Streeck, três parecem ser os elementos essenciais. Em primeiro lugar, o capitalismo democrático dos países ricos a que se refere é visto pelo economista como um período de excepcional e específica estabilidade, construída politicamente a partir de uma elite tecnocrática, frustrada com os anos 1930 e “fundada em uma economia de guerra (...) centrada no Estado, que tinha uma coisa em comum com todas as linhas partidárias: profunda e experimentada dúvida sobre a viabilidade e sustentabilidade do livre mercado capitalista” (Streeck, 2018, p. 16). Havia, portanto, uma crise de legitimidade capitalista que exigiu que os capitalistas aceitassem um regime social democrata. Em segundo lugar, esse casamento entre capitalismo e democracia não é natural, pois, dentre outras coisas, ambos operam com formas contrárias de justiça. O capitalismo pratica uma justiça de mercado baseada no desempenho individual, enquanto a democracia se baseia na universalidade de direitos a partir da justiça social. Há, além disso, uma assimetria entre as duas justiças, já que o capital tem mais condições de reagir, podendo impor crises ao conjunto da população e justificar suas reivindicações como condições para o funcionamento do sistema como um todo. Já as reivindicações dos trabalhadores são vistas como perturbações e não como necessidades ao funcionamento do sistema.

Como último elemento distintivo da pista sob a qual o argumento de Streeck se desenvolve, vê-se a ideia de que, a partir do final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, esse casamento forçado entre capitalismo e democracia começou a mostrar suas contradições através de crises que foram seguidamente adiadas de formas distintas até o momento atual. Com, principalmente, três fatores: a) a diminuição do crescimento econômico, antes constante e crescente; b) o clima político desenvolvido a partir das revoltas de 1968, a partir do qual alguns atores políticos, organizações de classe e intelectuais passaram a falar até mesmo na superação do mercado e do capitalismo; e c) a uma revalorização grande do mercado como instância de satisfação e gestão das mais diversas esferas da sociedade. Nesse período, a burguesia, acossada principalmente pelos dois primeiros fatores elencados acima e legitimada pelo terceiro fator, inicia a quebra do que fora duramente acordado por décadas e deixa de financiar essa forma de organização estatal voltada ao bem estar social. Desta feita, criticando a visão de autores como James Buchanan, Gordon Tullock e outros teóricos da chamada *public choice*, o Estado de Bem-estar social não

teria chegado ao fim pela irresponsabilidade fiscal de trabalhadores que votariam pela maximização de seus bens e serviços de seu interesse, mas sim por uma escolha política deliberada dos capitalistas em geral.

Na sua introdução, intitulada “Teoria da crise - no passado e no presente”, Streeck enuncia mais fortemente a sua filiação às teorizações da crise vindas da assim chamada Escola de Frankfurt, passando, de forma inespecífica, por Theodor Adorno, Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Jürgen Habermas e Claus Offe. O essencial desta formulação sobre a crise, para o autor alemão, gira em torno de dois aspectos: i) o seu fundamento heurístico, desde o qual é possível ver uma tensão essencial entre a vida social civilizada e suas esferas e uma economia dirigida pelo imperativo de valorização do capital, que tende ao infinito e não possui freios normativos contra a barbarização; ii) o pressuposto de que o mais importante a ser estudado são os processos, em sua historicidade e em suas determinações basilares, e não os estados e momentos; de modo que aí as instituições sociais seriam vistas como engendradas pelo processo social, isto é, seriam provisórias, em permanente debate entre orientações políticas contraditórias e instáveis. Isso, a nosso ver, possibilitou um ponto de arrimo crítico interessante para Streeck, dado que, a partir dessa visão complexificada sobre a totalidade social em movimento, não caiu nas armadilhas da economia e da ciência política *mainstream*, confinadas ao individualismo metodológico e a uma operacionalização que isola o econômico e o político de outras esferas da vida (cf. Sartori, 2004; cf. Paulani, 2005). Não obstante, Streeck também faz críticas às teorizações frankfurtianas, pois, a seu ver, teriam acreditado demais na capacidade política de legitimação e planejamento do Estado e subestimado o poder do capital enquanto agente político e força social apta a desmobilizar e destroçar formas estatais específicas. Algo que, apesar de nosso acordo quanto a Habermas e Offe, é injusto com os frankfurtianos da chamada primeira geração, como mostraremos ao fim de nosso exercício de leitura crítica.

Já no primeiro capítulo do livro, Streeck repisa a sua crítica - apesar de reafirmar sua filiação - à teoria crítica frankfurtiana das crises, argumentando que esta teria se transformado em teorias da cultura, do Estado e da democracia, deixando de lado a crítica da economia política, achado essencial de Karl Marx - e boa parte de suas teorizações sobre, por exemplo, crescimento, subconsumo e superprodução. Contra isto, o autor alemão propõe que voltemos a olhar o capital como um agente econômico e político voltado à sua autovalorização constante e dotado de forte capacidade estratégica contra o que acha ser uma barreira contra seu desígnio maior: a acumulação. Deste modo, a construção de um capitalismo democrático, durante as chamadas três décadas de ouro após a Segunda Guerra Mundial, deveria ser vista como um momento muito específico no qual o capitalismo e os capitalistas estavam em baixa e aceitaram a fusão, tensa, com a democracia e com a melhoria



constante do nível civilizacional da classe trabalhadora. Tudo isso fora aceito pelos agentes do capital como uma forma de reestruturação de sua legitimidade, bem como uma espécie de imposição pela luta entre as classes e não como mudança do ímpeto acumulativo do capital.

Esta crítica de Streeck às ideias de crise de legitimação frankfurtiana deságua num diagnóstico bastante instigante a respeito da crise desta forma de capitalismo democrático em meados da década de 1970, a saber: “não foram as massas que se recusaram a seguir o capitalismo do pós-guerra, acabando com ele, mas, sim, o capital sob a forma de organizações, organizadores e proprietários” (Streeck, 2018, p. 65). Porém, por que essa recusa se deu? Sobre este ponto, as explicações dadas pelo autor aparecem em momentos distintos do texto, o que pode causar certa confusão no(a) leitor(a); além disso, duas delas, ao menos aparentemente, são contraditórias - conforme exploraremos mais adiante. Todavia, Streeck aponta que três seriam as causas. Em primeiro lugar, teria ocorrido o início de certo achatamento da lucratividade do capital, devido, principalmente, aos custos com mão de obra, cada vez mais valorizada, e com os chamados encargos do *Welfare State*. Em segundo lugar, com as revoltas da década de 1960, mais especificamente, as de 1968, instaura-se um clima político entre segmentos específicos de forças sociais, políticas e intelectuais supostamente voltados à negação e superação do mercado e da mercadoria, deixando os capitalistas extremamente assustados. Em terceiro lugar, nessa mesma década de 1960, assiste-se a uma elevação inédita da legitimidade, em várias camadas da sociedade, das forças do mercado - vistas, neste período, como as melhores gestoras de diversas esferas da vida e da política - e ao aumento exponencial do consumismo e sua ideologia, conquistando novos domínios da vida social. Essa nova onda de legitimidade do mercado deu-se, num primeiro momento, a despeito das revoltas de 1968. Todavia, posteriormente, ela se deu utilizando-se, também, das pretensões emancipatórias dos manifestantes quanto à maior autonomia, à criatividade e à possibilidade de novas formas de vida distintas da família de classe média europeia e estadunidense. Deste modo, o desejo de autorrealização e flexibilidade comportamental e libidinal dos revoltosos de 1968 fora capturado por formas de trabalho e ocupação que embaralhavam termos opostos como independência e precariedade, conforme os diagnósticos de Boltanski e Chiapello (2009).

Outro lance argumentativo interessante de Streeck é quando liga a crise - adiada - do capitalismo democrático de 1970 aos dias de hoje. De acordo com o nosso economista, tendo em vista os três elementos anteriores, pode-se notar o abandono dos capitalistas (ou dos dependentes do capital) do capitalismo democrático. Não obstante, esse abandono foi algo processual e não peremptório, dado que, ao mesmo tempo em que deveriam lograr a liberalização total da economia e de outras esferas da

sociedade, não poderiam perder a sua legitimidade frente aos dependentes de salário em geral. Até porque, sem nenhum tipo de distribuição aos de baixo, o caminho para revoltas de todos os tipos estaria pavimentado. Streeck nota que, andando próximo àquela tendência de desacoplamento frente à regulação democrática, vê-se, entre as décadas de 1970 e 2010, uma contínua diminuição do crescimento econômico das economias centrais cada vez mais estagnadas. Tal diminuição do crescimento econômico fica sem maiores explicações e explicitações causais e de gênese por parte de Streeck - o que também criticamos ao final da resenha.

De toda forma, três seriam as formas de adiamento dos conflitos decorrentes da crise dos anos de 1970: i) inflação; ii) endividamento do Estado e iii) endividamento privado por meio da expansão dos mercados de créditos privados. Todos esses adiamentos, de um modo ou de outro, marcaram derrotas importantes para os assalariados e serão explorados por nós rapidamente - juntamente com as suas consequências para o povo dependente de salários e para a tentativa autoritária do mercado em se livrar de qualquer constrição da democracia.

A primeira forma de adiamento da crise se deu entre as décadas de 1970 e 1980 e foi materializada por meio da inflação. Isso se deu porque já nos anos de 1970 o pleno emprego, pedra angular da democracia no pós-guerra, passa a ser de difícil manutenção, dado que o crescimento econômico resultante do trabalho e do capital deixou de ser sistemático e ascensional. Assim, para evitar uma insatisfação popular generalizada com a não redistribuição dos lucros vindos da produção, o aumento salarial acima do aumento da produtividade fora sustentando por meio de uma política monetária de introdução “de recursos adicionais, que, no entanto, não estavam disponíveis senão sob a forma de dinheiro, não - ou ainda não - como algo real” (Streeck, 2018, p. 80). Gerando-se, desta feita, inflação. Mas não só. Essa ilusão monetária fora uma miragem de curto prazo, cujo fim fez com que investimentos diminuíssem ou fossem canalizados para outras moedas fora da zona econômica do atlântico norte. Já na metade da década de 1970, os agentes do capital, vendo tal situação de estagnação e inflação, colocaram na ordem do dia, sob a liderança de Reagan, nos Estados Unidos da América, e Thatcher, na Inglaterra, medidas de estabilização neoliberal drásticas. As quais foram um duro golpe nos dependentes de salários, visto que a deflação da economia foi decisiva para recessão e desemprego constantes. Condições importantes para a perda de poder dos sindicatos e da classe trabalhadora. Por conseguinte, a arena da disputa de classes, a partir deste momento, passa a se deslocar do mercado de trabalho e das fábricas, para lugares cada vez mais “abstratos” e inacessíveis ao cidadão comuns.

Essa política econômica “estabilizadora”, localizada no final dos anos 1970 e ao longo da década de 1980, mostrou-se uma porta de entrada importante, a um só tempo, para uma nova forma de adiamento da crise e de uma nova configuração

estatal. Com a deflação anterior e o decréscimo no nível de vida, viu-se novamente o perigo da não legitimação do capitalismo tardio frente às camadas médias e populares, fazendo com que Estados e agentes econômicos fossem atrás de outra fonte de adiamento e legitimação, qual seja: o endividamento público. Ao modo da inflação, o endividamento público permite ao governo utilizar recursos financeiros provenientes do sistema monetário, mais especificamente do pré-financiamento de futuras receitas fiscais do Estado via instituições privadas de crédito. Recursos que serão de suma importância para pacificação de conflitos sociais provenientes do crescente fosso entre as promessas do capitalismo e sua realização efetiva para a maioria da população. Outro movimento a que se assistiu, juntamente com esse endividamento do Estado, foi o de aumento dos créditos sobre os sistemas de seguridade social, em função, principalmente, da elevada taxa de desemprego e pelo fato de a moderação salarial da classe trabalhadora ter tido como termo de negociação o aumento de parcelas. Ou seja, politicamente, os governos não podiam nem cortar mais direitos do Estado Social nem aumentar impostos, dado que uma ou outra alternativa poderia cutucar onças com varas curtas; fazendo com que recorresse ao endividamento público.

Essa forma de adiamento fora tão sensível que se constitui como um pilar essencial da passagem do que Max Weber, Adolph Wagner, Richard Musgrave e Rudolf Goldscheide concebiam como Estado Fiscal, que expropriou sistematicamente e soberanamente os cidadãos em geral da sociedade civil, a fim de financiar o cumprimento de suas tarefas - como interferir no crescimento econômico, redistribuir riqueza e cobrir externalidades negativas do mercado -, para o Estado endividado. Este, para cumprir as suas tarefas e obrigações, passa a contrair empréstimos e deixa de cobrar uma taxa mais elevada de impostos daqueles que se apropriam da maior parte da riqueza socialmente produzida, os chamados dependentes do capital. Assim, Streeck pode afirmar, com dados e fatos, que a crise financeira não foi gerada pelas massas e suas demandas de civilidade, mas sim pelo andar de cima, que, década após década, viu seus rendimentos e propriedades, cada vez mais aumentados, serem cada vez menos taxados. Ou seja, numa movimentação unilateral de classe, deixaram de financiar o Estado social e o capitalismo democrático em prol da valorização do capital. Nesse bojo, a luta entre as classes também ganha outro contorno, passando a ser disputada dentro dos Estados de bem-estar social e não mais na produção, como anteriormente, girando em torno de disputas intraburocráticas e ainda mais distantes dos cidadãos dependentes do trabalho.

Nessa forma de Estado endividado, Streeck identifica propriamente uma nova fase de relação entre capitalismo e democracia. Isso se dá pelo fato de que, como o Estado passa a dever para instituições privadas de crédito, há sempre a desconfiança por parte destas de que o aparato estatal não honre as suas dívidas - apesar de ser

um devedor deveras lucrativo e seguro -, o que faz com que os agentes do mercado passem cada vez mais a influenciar a política estatal com o intuito de assegurar seus lucros. Por conseguinte, os credores passam a ser uma espécie de segunda raiz constitutiva do Estado, de sorte que as políticas devem responder a dois setores ou povos distintos, a saber: a) o povo do Estado, composto por cidadãos nacionais, portadores de direitos civis, dependentes de serviços públicos, formadores da opinião pública e que expressam sua vontade eleitoral periodicamente - tudo isso em troca de lealdade ao Estado e ao pagamento de impostos; b) o povo do Mercado, formado por investidores - e não cidadãos - internacionalmente integrados, que visam exclusivamente a maximização de seus lucros e que se ligam ao primeiro povo apenas por contratos.

À vista deste quadro, o nosso autor tira algumas consequências importantes da relação entre capitalismo e democracia. Primeiro, o capital ou o povo do mercado deixou de influenciar a política apenas indiretamente, via investimento na economia, e passou para uma ação direta na política nacional ao escolher ou não financiar todo o Estado. Segundo, o povo do Estado, principalmente as camadas mais pobres, por resignação, comparecem cada vez menos às eleições, pois já não veem o que esperar de mudança do partido no governo, visto que a agenda política e econômica da esquerda e da direita pouco se diferenciam e passam a sofrer restrições decisivas do povo do mercado. Com isto, cada vez mais o capitalismo vai se blindando em relação à democracia e suas decisões e a transição neoliberal vai se estabilizando e se alastrando.

Na passagem da segunda para a terceira forma de adiamento da crise vê-se, além de uma nova forma de preterir a crise (o endividamento privado), a constituição de outra configuração estatal, ainda mais voltada aos interesses do capital e para consolidação do neoliberalismo. Já ao final dos anos 1980 e começo da década de 1990, iniciou-se um movimento dúplice: os governos passaram a se preocupar cada dia mais com o aumento do peso do serviço da dívida no orçamento e os credores, a cada dia que passava, desconfiavam da capacidade estatal para o pagamento das dívidas. Nesse período, sendo os EUA de Clinton a vanguarda do atraso, começaram cortes nos gastos sociais e tentativas de “equilibrar” o orçamento, prática seguida por várias outras nações e incentivada diretamente por organizações como Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Apesar desse processo de liberalização radical dos mercados já vir de duas décadas anteriores, o capitalismo ainda precisava de uma forma de legitimação que, de uma só vez, mobilizasse recursos adicionais para evitar revoltas populares e não permitisse que a procura de capitais pelos países diminuísse, isto é, que a varinha de condão da confiança burguesa não deixasse de tocar as nações centrais. Para cumprir essas duas demandas, a saída da vez fora o endividamento privado, ou o que Colin

Crouch chamou de “keynesianismo privado” (Crouch, 2009), injetando uma solvência antecipada no mercado numa segunda onda de liberalização dos mercados de capitais. Deste modo, substituiu-se o endividamento público pelo endividamento privado como uma forma de aumentar as reservas disponíveis de recursos para distribuição. Nesse contexto, o papel do Estado mudou novamente, via liberalização do mercado de capitais no sentido de permitir o endividamento irrestrito dos agregados familiares, os quais tentam compensar tanto as perdas salariais de décadas, quanto a destruição das políticas estatais de desmercadorização.

Essa nova forma de adiamento forjou as bases para duas mudanças políticas e ideológicas importantes. Politicamente, vê-se a harmonização total entre a saída política encontrada e os desejos dos agentes do capitalismo neoliberal, harmonizando as necessidades e expectativas de ambos; até porque a desregulamentação das esferas da vida e dos mercados de capitais atingiu ali um nível nunca antes visto. Ideologicamente, operou-se um movimento dúplice: ao mesmo tempo em que surgiram novas teorizações a respeito da eficiência dos mercados desregulados, os quais contariam com agentes racionais que deteriam todas as informações necessárias para agir desde que o Estado não interferisse e desestabilizasse essa dinâmica, foram reabilitadas ideias de autores como o austríaco Friedrich Hayek, cuja proposição da transfiguração de todas as esferas da sociedade em empresas fora importante para imantar a prática de agentes capitalistas.

Nesse mesmo período, a formação estatal ganha outra conformação: passa-se do Estado endividado nacional para o Estado de consolidação internacional. Por consolidação, Streeck entende o crescente processo de consolidação do orçamento e das finanças públicas no sentido de restringir direitos e parcelas do *Welfare State* à população e permitir um ambiente seguro para as movimentações políticas e econômicas do povo do mercado. Desta feita, essa consolidação está intrinsecamente ligada a três outros movimentos importantes: i) redução do Estado ao mínimo funcional à expansão dos mercados, impedindo a intervenção estatal ativa no sentido de regular e mitigar a justiça de mercado; ii) institucionalização de uma economia política internacionalizada e a transformação dos Estados nacionais em entidades não soberanas ajustadas a uma política fiscal decidida por uma diplomacia internacional do capital, cujo ponto de fuga não é a civilidade e sim o da valorização do capital e iii) restrição da capacidade de ação e regulação democrática do povo do Estado, de forma a colocar na ordem do dia uma democracia desdemocratizada e domesticada pelas forças do mercado e não o contrário. Como o Estado de consolidação é um regime internacional, a própria luta distributiva atinge o seu maior nível de abstração e inacessibilidade aos estratos médios e popular, já que o poder passa a se concentrar numa diplomacia financeira internacional e em mercados de capitais blindados à intervenção democrática e política.

Não obstante, em 2008, o keynesianismo privado veio abaixo. Essa forma de endividamento sustentou uma prosperidade enorme do setor financeiro e uma economia afluyente, tudo isso sustentado pelo endividamento inaudito e colossal dos agregados familiares. Porém, a estrutura de crédito que permitia esse novo adiamento foi para os ares e o motivo era que todo aquele crédito liberado de modo algum poderia ser efetivamente saldado e boa parte do dinheiro em circulação, na forma de crédito, era fictício e lastreado em nada. Desta feita, os recursos para o adiamento da crise do capitalismo foram, um a um, testados e fracassaram, tornando qualquer saída cara demais para a diplomacia financeira internacional. À vista disto, o economista alemão vê duas alternativas possíveis: ou instaura-se realmente uma ordenação estatal neoliberal internacionalizada e pós-democrática, na qual o totalitarismo do mercado único sobrepujaria totalmente o povo do Estado, ou, a partir das mais variadas resistências populares - como o movimento global *Occupy dos 99%* -, volta-se a pensar na reconsolidação de democracias nacionais capazes de reinstaurar instituições promotoras de uma justiça social não redutível à justiça do mercado, a exemplo do praticado durante o chamado consenso socialdemocrata, além da repactuação de um *Bretton Woods* necessário à manutenção da soberania e democracia nacionais. Desta feita, a alternativa pensada por Streeck passaria, necessariamente, pelas seguintes medidas: a) reaproveitamento e revitalização de instituições nacionais, ao modo de parlamentos, bancos centrais, canais de representações popular e instituições de seguridade social socialdemocratas, as quais representariam as diferenças entre os povos e as nações; b) o aumento do espaço de autonomia dos Estados nacionais frente às instituições globais de governança do povo do mercado e c) a reformulação de um acordo econômico europeu, feito *Bretton Woods*, desde o qual se repactuassem regras para relações econômicas, as quais resistissem ao avanço desenfreado da desregulamentação mercantil. Tendo isso em vista, poder-se-ia argumentar que isto é muito pouco perto do diagnóstico feito pelo próprio economista alemão. Todavia, o próprio Streeck nos adverte que todas essas medidas são formas de ganhar tempo contra a expansão capitalista desmedida e que soluções melhores e mais radicais de ação contra a desdemocratização neoliberal devem ser pensadas com urgência.

Apesar de ser um estudo com elementos e argumentos indispensáveis para compreensão do capitalismo contemporâneo, articulando de modo exemplar a relação entre economia, política e sociedade, algumas críticas podem ser tecidas ao estudo de Streeck, as quais dividimos em teóricas, geopolíticas e de encadeamento interno da exposição.

No primeiro grupo, nota-se uma leitura generalizante a respeito da chamada

Escola de Frankfurt ou da teoria crítica,<sup>2</sup> por dois motivos. Em primeiro lugar, a ideia de confiabilidade no caráter controlável do capitalismo, a partir da intervenção estatal e da democracia, é bem mais aplicável ao pensamento de Habermas - e, em menor medida, ao de Offe -, para quem o Estado democrático de direito teria plenas condições de domesticar o crescimento capitalista, de modo que os cidadãos teriam aí direitos políticos para tomar parte e direitos sociais de ter parte nos processos decisórios e redistributivos da sociedade (Habermas, 2015). Deste modo, o problema essencial a ser enfrentado é o da continuidade da legitimidade do compromisso em torno deste Estado e os possíveis problemas da intervenção estatal na vida das pessoas; assim, a saída seria apenas a repactuação em torno de arenas políticas e discursivas, para que o princípio da solidariedade e o mundo da vida tivessem condições de sobrepujar os imperativos sistêmicos. Em Adorno e Horkheimer, como podemos ver em vários momentos de suas obras, o poder de mudança regressiva do capital e da forma mercadoria não são deixados de lado em prol de “análises culturais”. Mas sim que, partindo do diagnóstico pollockiano, poderíamos ver outros tipos de dominação menos imediatas determinadas - não em sentido fatalista - pela lógica da mercadoria (Fleck, 2016; Cook, 1998). Desta feita, a análise que fazem dos *rackets* não deixa dúvidas sobre a atenção que davam ao econômico e ao político (Adorno, 2003; Horkheimer, 2016). Ademais, se for permitido um reparo adorniano ao trabalho de Streeck, muito mais interessante que o uso da vaga ideia de ideologia do consumismo, seria lançar mão da noção de indústria cultural, dado que ela deveria ser entendida como uma continuação específica e crítica das teorizações sobre fetichismo e reificação de Marx e Lukács, de acordo com Adorno e Horkheimer (2006). Isso se dá porque o caráter de sistema da indústria cultural - composta pelo cinema, rádio, jazz, revistas, esporte, moda e livros de alta vendagem -, seria explicável justamente pela imposição do processo de reificação ao lazer e à cultura, impondo-lhes sua forma mercantil e tornando-as prolongamento do trabalho reificado. Forma reificada que condicionaria fortemente a apreensão da realidade, que passa a ser entendida agora como sistema imutável de leis especializadas e apreendida apenas pela contemplação, conformando uma individuação integrada à totalidade do capital e aos seus desígnios de consumo e manutenção do sistema.

Em segundo lugar, a teorização de Pollock surgiu em contraposição a outras duas. Uma, de origem social-democrata, propugnava a ideia de que as transformações do capitalismo no início do século XX apontavam para a sua estabilização; outra,

---

2 À primeira vista, esta crítica a Streeck pode parecer não essencial. Contudo, de acordo com argumento explorado posteriormente, caso o economista alemão tivesse dado maior consequência aos textos de Adorno e Horkheimer, poderia ter chegado a um diagnóstico e a uma crítica mais contundentes ao capitalismo contemporâneo e ao imbricamento ainda mais acentuado da tendência à reificação das subjetividades e ao poder destrutivo do capital, cujo cerne depõe contra o caráter facilmente controlável do capitalismo.

aventada por figuras do comunismo ocidental, acreditava que estas transformações aprofundavam as contradições internas do capitalismo, apontando para seu colapso ou crise definitiva (Rugitsky, 2015). Contra ambas, Pollock (1973;1982) propõe que inexistente qualquer tendência inelutável de mudança ou colapso automático do capitalismo e que ele não estava passando por uma estabilização, mas sim por uma reestruturação na qual a primazia deixa de ser dos mecanismos do mercado e passa a ser do Estado, cuja política garante a reprodução da vida econômica.

À vista disto, pode-se entender a crítica de Streeck a certa “confiança” no planejamento mediante as reviravoltas do capital, porém é interessante que o economista alemão fale em greve de investimentos, em ação política das classes e na ideia de que as relações econômicas possuem uma fundamentação política, visto que isto não destoa de uma parte importante do diagnóstico de Pollock a respeito da politização do quadro institucional do capitalismo. E mais: o economista alemão havia pensado em duas possibilidades organizacionais para o capitalismo de Estado, o democrático e o autoritário; desta feita não poderíamos estar assistindo, na verdade, a passagem não para um Estado de consolidação, mas sim para um capitalismo de Estado autoritário? É preciso lembrar que o fato de a economia sofrer menos intervenções da democracia não quer dizer que a política saiu de cena, mas sim um tipo de política: a democracia de massas. Podendo restar aquilo que já era antevisto por Pollock, a saber: a força abismal dos dirigentes de grandes conglomerados e empresas, que, na esteira da monopolização acentuada decisivamente nos primórdios do século XX, passam a ser essenciais na vida social, política e econômica da população, pois, de um lado, o seu poder passa a se confundir com o poder estatal e, de outro, os seus prejuízos passam a ser socializados, dado que a sua falência causaria enorme impacto em toda a economia (Rugitsky, 2015, p. 63). Algo que, salvo engano, foi visto sistematicamente após a crise de 2008 em relação a variadas empresas e bancos, como Goldman Sachs e General Motors. Aspecto que poderia andar muito bem de mãos dadas com o processo de “*desdemocratização do capitalismo por meio da deseconomização da democracia*” (Streeck, 2018, p. 55).

Em relação à geopolítica, há duas ausências importantes na argumentação de Streeck: a primeira é a força da União Soviética e o contexto de Guerra Fria, a segunda são os processos de descolonização que assolaram o capitalismo central. Em relação ao primeiro fator, é possível dizer que a URSS, nas primeiras décadas do século XX, mostrou-se - independentemente de se gostar disto ou não - como uma alternativa de organização produtiva e social para a forte e organizada classe trabalhadora do centro e da periferia capitalista. Destarte, esses dois fatores - um proletariado empoderado e dotado de uma alternativa de poder - produziram condições muito importantes para a consolidação de uma série de direitos sociais voltados para o bem-estar e para desmercadorização da população (Esping-Anderser,



1991), ou, como dizia Francisco de Oliveira, os direitos do antivalor (1998). Tanto é que Buci-Glucksmann e Therborn (1981) chegaram mesmo a entender o *Welfare State* como uma espécie de revolução passiva, na qual as classes dominantes passam a acolher uma série de demandas dos trabalhadores, dado que estão pressionadas política e socialmente pela possibilidade real de uma Revolução.

Já quanto ao segundo elemento elencado, desde o final da Segunda Guerra Mundial e se arrastando pelas décadas de 1950 e 1970, é possível notar um importante processo de descolonização pelo mundo, o que necessariamente implicou na perda relativa de poder político e econômico sobre a periferia do capitalismo mundial, deixando os dependentes do capital nos países centrais preocupados com uma diminuição da lucratividade de atividades organizadas em torno de matérias primas das ex-colônias (Jameson, 1999; Visentini, 2012). Nesse bojo, é notável o caso da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), que passou a nacionalizar as reservas petrolíferas e regular seus preços, e que produziu - em represália ao apoio dos EUA a Israel na guerra do Yom Kippur - a chamada primeira crise do petróleo (Hobsbawn, 1995, p. 421-447). Com a qual, a partir do aumento proposital dos preços dos barris da referida *commodity*, a OPEP produziu consequências profundas nas economias centrais, cujos índices inflacionários bateram recordes, e que pode ter ajudado a acender o sinal amarelo das elites nacionais sobre os caminhos que o capitalismo democrático poderia traçar contra seus interesses de acumulação.

Ainda nessa seara, outro fato geopolítico importante, e que não aparece na explicação de Streeck, é a concorrência do que Araujo e Bresser-Pereira (2018) chamam de porções não-ocidentais do mundo no pós-Segunda Guerra Mundial. De acordo com estes autores, na esteira dos processos de globalização e descolonização, o que ocorreu não foi a destruição da forma política Estado-nação soberano, mas sim a sua dispersão e depuração mundial. Com isto, tais países alcançaram condições políticas e técnicas suficientes para controlar os recursos minerais de seus territórios e para dispor de um contingente enorme de mão de obra. Fatores que, combinados, passaram a exercer uma profunda pressão sobre os países desenvolvidos do centro ocidental do capitalismo, a qual “acabou afetando, a partir da década de 1970, o modo de legitimação dos Estados sob o chamado ‘consenso socialdemocrata’ dos anos dourados do capitalismo, os quais, após a Segunda Guerra Mundial, puderam oferecer cada vez melhores condições de vida às suas classes médias e populares” (Araujo; Bresser-Pereira, 2018, p. 556).

Desde o começo, salientou-se que a base sobre a qual o estudo de Streeck se concentra são os países desenvolvidos do centro do capitalismo, não obstante o fato de que considerações de economia geopolítica, como as que expomos, não fazerem parte de sua exposição acaba enfraquecendo seu argumento, dado que não se consegue explicar satisfatoriamente as determinações essenciais da estagnação

do crescimento dos países centrais, por exemplo. À vista disso, partiremos para a exposição do que consideramos ser problemático no encadeamento expositivo interno do trabalho do economista alemão.

Conforme dissemos anteriormente, os anos de 1970 são chave para a passagem ao início de um adiamento tríplice da crise do capitalismo democrático e para o baixo crescimento econômico do que era antes o centro dinâmico do capitalismo no atlântico norte. No entanto, apesar da centralidade destes dois processos para o livro de Streeck, há três elementos que tornam essas passagens expositivas insatisfatórias. Em primeiro lugar, como já dissemos no início deste exercício de leitura, as três causas do início da crise adiada - a saber, o achatamento do lucro do capital no centro do capitalismo, a radicalização de alguns setores importantes contra a lógica mercantil e o prestígio da ideologia consumista - são expostas de forma disparatada no texto, sem maior imbricamento e coesão entre elas, obrigando o(a) leitor(a) a caçar estas explicações ao longo do livro. Prova disto é que, ao longo dos capítulos um e dois, nos quais ele se debruça sobre os momentos de passagem de um capitalismo democrático mais consolidado para os adiamentos de sua crise, poucas são as vezes em que, ao menos, duas das causas expostas acima sejam apresentadas conjuntamente, de modo que durante quase cinquenta páginas é necessário pinça-las no texto. Ademais, a sua apresentação conjunta e imbricada não se dá durante a argumentação do economista alemão.

Em segundo lugar, apesar de Streeck concentrar-se propositalmente nos países desenvolvidos do capitalismo, algumas determinações de seus insucessos econômicos e políticos devem ser buscadas fora deles. Isso não se coaduna com a ideia de que Streeck seria etnocêntrico ou coisa do gênero (cf. Cariello, 2019), mas, tão somente, pretende-se chamar atenção para uma das lições da crítica da economia política de Marx (1983) - reivindicada por Streeck contra as teorizações que esquecem das reviravoltas do capital: o fato de que o capitalismo é um sistema totalizante e que impõe a forma mercadoria e sua lógica em todos os cantos do globo e em todas as esferas da vida. Consequentemente, a exposição, mesmo concentrando-se nos países do centro do capitalismo, deveria prestar atenção em determinações que estão fora dele, pois, de acordo com outro ensinamento dos dialéticos, a primazia do método deve estar no objeto e suas implicações, as quais, no caso do capitalismo, são mundiais, queira-se ou não.

Em terceiro lugar, o economista alemão argumenta que haveria, em meados das décadas de 1960 e 1970, uma tendência contrária ao capitalismo e uma tendência que alargaria a sua legitimidade. À princípio, isto não seria em si problemático, porém a exposição do autor não deixa claro como esses dois termos se apresentam na realidade. A partir do que Streeck escreve, mas não desenvolve satisfatoriamente, poderíamos desdobrar a seguinte linha de raciocínio: ao mesmo tempo que segmentos

específicos da sociedade, como parte dos trabalhadores, intelectuais e frações jovem e estudantis, tentavam colocar em xeque o sistema, gestou-se uma hegemonia ainda mais forte de legitimação mercantil, a qual enraizou-se de forma mais eficaz na sociedade. Ademais, essa tendência pró-capitalista pôde, ainda, apropriar-se de boa parte das bandeiras levantadas nos movimentos radicais de 1960 e 1970, convertendo-as aos dogmas do capital, apesar de sua aparência libertária. Desta feita, a luta por formas de vida autônomas e contrárias ao poder da mercadoria, fora funcionalizada como engrenagem de um capitalismo mais, aparentemente, flexível e *hype*.

### Referências:

- Adorno, T. (2003). "Reflections on Class Theory". In: Tiedemann, Rolf (org.). *Can One Live After Auschwitz? A Philosophical Reader*. Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, T.; Horkheimer, M. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Araujo, C.; Bresser-Pereira, L. C. (2018). Para além do capitalismo neoliberal: as alternativas políticas. *Dados*, 61 (3), pp. 551-579.
- Boltanski, L. e Chiapello, È. (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Buci-Glucksmann, C. e Therborn, G. (1981). *Le défi social-démocrate*. Paris: Maspéro.
- Cariello, R. (2019). Eurocentrismo à esquerda. *Quatro cinco um: a revista dos livros*. 1(20), pp 18.
- Cook, D. (1998). Adorno on late capitalism. Totalitarianism and the Welfare State. *Radical Philosophy*, 1(89), pp. 16-26.
- Crouch, C. (2009). Privatized Keynesianism: an unacknowledged policy regime. *British Journal of Politics and International Relations*, 1 (11), pp. 382-399.
- Elbe, I. (2013). Between Marx, Marxism, and Marxisms - ways of reading Marx's theory. *Viewpoint Magazine*, 21 out. 2013. <http://viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxstheory> [acesso em 04.06.2020].
- Esping-Andersen, G. (1991). As três economias políticas do Welfare State. *Lua Nova*, 2(24), pp. 85-116.
- Fleck, A. (2016). Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno. *Cadernos de filosofia alemã*, 21 (2), pp. 13-29.
- Jameson, F. Periodizando os anos 60. (1999). In: Hollanda, H. B. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Kalecki, M. (1943), Political Aspects of Full Employment. *Political Quarterly*, 1(14), pp. 322-331.

- Hobsbawn, E. (1995). *A era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Horkheimer, M. (2016). On the Sociology of Class Relations. 2016. <https://nonsite.org/the-tank/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso em 05.06.2020].
- Marx, K. (1983). *O capital: crítica da economia política, vol.1, tomo 1*. São Paulo: Abril Cultural.
- Oliveira, F. de. (1988). O surgimento do antivalor. *Novos estudos*, 3(22), pp. 8-28.
- Paulani, L. (2005). *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo editorial.
- Piketty, R. (2014). *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Polanyi, K. (2000). *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus.
- Rugitsky, F. (2008). “Friedrich Pollock: limites e possibilidades”. In: Nobre, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus.
- Sartori, G. (2004). Where Is Political Science Going? *Ps: Political Science and Politics*, Cambridge, 37 (4), pp. 785-787.
- Streeck, W. (2018). *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. São Paulo: Boitempo.
- Visentini, P. F. (2012). *As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia*. São Paulo: UNESP.

Recebido em: 26.12.2019

Aceito em: 18.02.2020

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

# Anticapital para o século XXI (sobre a metacrise do capitalismo e as possibilidades abertas para a política radical)<sup>1</sup>

Albena Azmanova<sup>2</sup>

**Resumo:** Tomando o caráter moderado dos protestos sociais recentes como seu ponto de partida, esta análise investiga as democracias liberais em seu estado atual, um estado em que a suposta crise do capitalismo entrou, ela própria, em crise - uma condição social de *metacrise*, marcada pela ausência de energias utópicas e da prospectiva de uma revolução -, ao mesmo tempo que a sociedade experiencia a si mesma em crise perpétua. Esta investigação apreende, então, o potencial de mudança radical pelo prisma da *subversão* do capitalismo (e não da *derrubada* dele ou da *resistência* a ele) através de práticas que combatam a própria dinâmica constitutiva do capitalismo - a produção de lucro.

**Palavras-chave:** capitalismo; crise; democracia; emancipação; hegemonia; marxismo; neoliberalismo; política radical.

### A insustentável leveza dos protestos sociais

“Caríssimo burguês, perdão pelo incômodo, poderíamos todos, por favor, viver dignamente?” - pleiteava um lema dos Coletes Amarelos, movimento de base por justiça econômica que surgiu na França, em outubro de 2018, protestando contra um planejado aumento dos preços de combustíveis. Ele se expandiu rapidamente, a ponto de tornar-se o movimento de protesto de mais longa duração e de maior intensidade nas democracias ocidentais no início do século XXI. De maneira semelhante, o movimento espanhol dos Indignados, que mobilizou cerca de oito milhões de pessoas na primavera de 2011, levantou uma reivindicação por uma política decente, num protesto contra a imposição das políticas de austeridade que se seguiram ao colapso financeiro de 2007-2009 e à consequente crise dos fundos soberanos. Injuriados pelas altas taxas de desemprego, pelos cortes no bem-estar social e pelo resgate dos bancos, resgate que devorou o orçamento nacional, os jovens espanhóis clamaram: “Nós não somos contra o sistema, o sistema é contra nós!”.

---

1 Artigo original: Azmanova, A. (2020). Anti-capital for the XXIst century (on the metacrisis of capitalism and the prospects for radical politics). *Philosophy and Social Criticism*, 46 (5), pp. 601-612. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453720905862>. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho (PPGFil/Universidade Federal de Santa Catarina). O tradutor agradece à autora por seus esforços para obter a permissão para traduzir o original junto à editora SAGE, titular dos direitos autorais; à Universidade de Kent pelo financiamento da permissão; e a um(a) parecerista anônimo(a) pela revisão minuciosa e enriquecedora. (N. T.)

2 Universidade de Kent, Bélgica.

Na década passada, os protestos sociais foram amplos, espirituosos e fracos. Ao mesmo tempo que as insurgências nas ruas e nas praças deram voz a uma frustração social ubíqua, elas também revelaram o caráter notavelmente não radical desses protestos populares, que buscaram, mais que tudo, recuperar a relativa igualdade de prosperidade que marcara os anos dourados do Estado de bem-estar social.<sup>3</sup> Se o saldo imediato da crise financeira gerou certa conversa sobre uma crise terminal do capitalismo (o *Financial Times* rodou uma série de artigos intitulada “Capitalismo em crise” no início de 2012), os discursos de crise sistêmica foram rapidamente substituídos por queixas sobre a desigualdade crescente e reivindicações pela tributação dos ricos - uma demanda substancialmente mais tímida que a abolição de um sistema que inflige danos multifacetados aos indivíduos, a suas comunidades e a seu ambiente natural. O caráter taciturno da política de protestos contemporânea é indicador de uma condição peculiar em que as democracias liberais se encontram atualmente, um estado que passarei a descrever como a *metacrise* do capitalismo democrático.

### **O escândalo da democracia e a sobrevivência do neoliberalismo como morto-vivo**

A irrupção de protestos antissistema na década seguinte à crise econômica de 2008-2009 fraturou, de fato, a ordem neoliberal, provocando a busca por alternativas. Ela pôs fim à hegemonia neoliberal, quer dizer, eliminou a certeza com que a combinação neoliberal de mercados livres e economias abertas era tida como a fórmula inconfundivelmente razoável, a única fórmula pensável, para as políticas públicas. Nas duas últimas décadas do século XX, essa hegemonia havia sido lograda através de uma acomodação ideológica entre as elites políticas de centro-esquerda e centro-direita. A centro-esquerda aceitara o capitalismo de livre mercado, ao passo que a centro-direita adotara a agenda da *New Left* de não discriminação, reconhecimento identitário e preocupações ecológicas. Esse acordo forjara o que Nancy Fraser chama de “neoliberalismo progressista” - o que não quer dizer que essa forma de capitalismo seja inerente e indubitavelmente progressista, mas que ela incorporara elementos da política progressista exatamente para alcançar uma posição hegemônica baseada no amplo apoio das forças políticas dominantes (Fraser, 2017a, 2017b).

Os protestos antissistema da década passada, que foram erroneamente rotulados de populismo (Azmanova, 2018a, 2019), reacenderam o conflito partidarista

---

<sup>3</sup> A lista original de 42 reivindicações dos Coletes Amarelos incluía predominantemente preocupações com o custo de vida (desde a redução da tributação sobre os combustíveis e o aumento do salário mínimo até a gratuidade do estacionamento no centro das cidades e a correção das aposentadorias pela inflação): <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/demands-of-frances-yellow-vests-as-uploaded-by-france-bleu-november-29/> (acesso em: 9 abr. 2020).

e, posteriormente, despiram o véu de inevitabilidade que possibilitara a hegemonia neoliberal. Esses protestos abriram o que Chantal Mouffe e Ernesto Laclau chamam de um “espaço de indeterminação” - a possibilidade de mudança sem um *télos* definido, sem uma direção preestabelecida. Poderão as forças políticas progressistas canalizar o crescente descontentamento social, dando-lhe uma direção?

O primeiro obstáculo ao projeto da política progressista é o fato de que o fraturamento da hegemonia neoliberal não extirpou completamente o capitalismo neoliberal. Apesar da copiosa retórica política sobre mudança, o grosso das políticas públicas que desencadearam o colapso financeiro dez anos atrás ainda está em vigor. Isso ocorre porque a motivação das políticas públicas e a mentalidade política do neoliberalismo permanecem intactas. A *motivação das políticas públicas* do neoliberalismo é a busca da competitividade nacional na economia global como prioridade máxima para as políticas públicas (superando, por exemplo, o crescimento ou o emprego), o que implica a intensificação da desregulação da economia nacional. A liberalização dos mercados de consumo e de trabalho persiste, ao mesmo tempo que se deflagram guerras comerciais. À exceção dos esforços para elevar o salário mínimo, não há qualquer empenho para restringir o reinado do livre mercado sobre as economias nacionais, pois se crê que isso prejudicaria a competitividade dessas economias no mercado global. Já a *mentalidade política* do neoliberalismo consiste em eximir o Estado de responsabilidade social, descarregando essa responsabilidade (por tornarmo-nos empregáveis e continuarmos empregados e por proteger o meio ambiente, por exemplo) nos indivíduos e em suas comunidades. Essa delegação de responsabilidade também se manifesta sob a forma de demanda por mais democracia. Assim, para empregar a análise que Jodi Dean faz de nosso capitalismo contemporâneo, “comunicativo”, a democracia se torna uma fantasia neoliberal.<sup>4</sup>

Além disso, a democracia, cativa do encantamento da prosperidade, tornou-se um eficiente instrumento do estabelecimento jurídico do capitalismo neoliberal. O mecanismo das eleições democráticas confere existência política, sob a forma de coalizões de governo com mandato democrático, à poderosa aliança entre capital e trabalho que advoga as mesmas políticas públicas de competitividade nacional (desregulação dos mercados de trabalho e dependência de combustíveis fósseis baratos, por exemplo) que minam as políticas públicas comprometidas com a justiça social e a justiça ambiental. Como a rede da seguridade social tem sido continuamente reduzida, a dependência que os indivíduos têm do emprego como uma fonte de sustento aumentou. Em consequência, a agenda de políticas públicas em favor dos empregos e do crescimento veio a fornecer o senso comum político através do qual

---

4 Na abordagem de Dean, nosso “capitalismo comunicativo” é prenhe de ideais de inclusão e participação, e uma profusão de arranjos de alta tecnologia torna mais fácil do que nunca que a voz do indivíduo seja ouvida. Porém, não só essa participação democrática deixa o capitalismo intacto, mas também o capitalismo emprega a democracia em sua própria reprodução (Dean, 2009).

capital e trabalho se unem em apoio à hegemonia neoliberal.<sup>5</sup> Assim, mesmo no fundo do poço do colapso financeiro, o voto democrático tendeu a ir quer para a centro-direita, que fora a principal autora das políticas públicas que inauguraram a transição neoliberal nos anos 1980 (privatização do patrimônio público e desregulação da economia), quer para a extrema-direita, que não causa qualquer problema sério para o neoliberalismo. A extrema-direita transforma o conflito entre os imperativos capitalistas de crescimento e os imperativos sociais de integração num conflito entre “nosso” capitalismo nacional (nossos empregos e nosso crescimento) e o capitalismo global “deles”. Essas tensões econômicas são politizadas ainda mais sob a forma de tensões culturais (medo de imigrantes que nos privam de nossos empregos e, ao mesmo tempo, erodem nossa coesão cultural), constituindo um fenômeno novo que trato como “xenofobia econômica” (Azmanova, 2011a).

Ao longo desse processo, as instituições da participação democrática não apenas são enfraquecidas; elas são usadas, de fato, para promover o apoio às próprias políticas econômicas que causam o mal-estar social através da precarização do trabalho e do minguamento da seguridade social e do orçamento para serviços públicos. Defrontamo-nos, assim, com o que podemos chamar de “escândalo da democracia” (à semelhança do “escândalo da razão”, uma noção de Immanuel Kant)<sup>6</sup> - por mais que dependamos da democracia para que nos poupemos dos efeitos mais nefastos do capitalismo, a política democrática torna-se, ainda que acidentalmente, o mecanismo que estabelece juridicamente a lógica do capitalismo. Essa é a razão pela qual, sob o arcabouço da democracia capitalista, as forças políticas progressistas sempre se defrontarão com o dilema de ou servir aos interesses de curto prazo que seu eleitorado tem em perpetuar a dinâmica de acumulação de capital, da qual depende a sorte do “homem comum”; ou servir ao interesse social de longo prazo em proteger os seres humanos e o ambiente natural justamente daquela dinâmica.

Em consequência da perpetuação das mesmas políticas públicas que causam a experiência de crise, o neoliberalismo escapole de sua morte. Ele nem está plenamente recuperado, nem está sendo substituído por um modelo alternativo. Ele se encontra em estado de morto-vivo.

---

5 A esse respeito, é revelador o papel desempenhado pelos sindicatos alemães no estabelecimento jurídico do Plano Hartz de 2002, destinado à liberalização do mercado de trabalho, aceitando, em prol da preservação dos empregos, o aumento das horas de trabalho e a diminuição da remuneração (Odendahl, 2017). Essa cumplicidade entre trabalho e capital precede à reforma Hartz e não se restringe à Alemanha (ver Rhodes, 2001; Streeck, 1984). Essa é uma ilustração perfeita do processo de geração do que Michel Foucault descreve como “governamentalidade” - o poder produz os sujeitos adequados a seu governo.

6 Kant nota que, por causa do “escândalo da ostensiva contradição da razão consigo mesma”, ao mesmo tempo que a mente humana é incapaz de um conhecimento certo e verificável, somos invariavelmente compelidos a buscar tal conhecimento (Kant, 1967, p. 252; 2007 [1781], pp. 31-2, 34). Já eu discuto os efeitos do escândalo da razão sob o aspecto de que, por mais que contemos com a razão para alcançar a emancipação, é a própria razão que nos desencaminha quer para o dogma, quer para a incerteza (Azmanova, 2012).



## A desaparecida crise do capitalismo

Uma das peculiaridades do neoliberalismo em estado de morto-vivo é a perpetuação do discurso de crise. Estamos travados numa narrativa de crise já há uma década. À esquerda, há a antecipação e celebração de uma iminente crise terminal do capitalismo. À direita, isso toma a forma de uma narrativa sobre a indesejável desordem de um mecanismo econômico que é essencial para o bem-estar das sociedades - algo que vale a pena salvar por meio da competência e da vontade das elites dominantes encarregadas da nobre missão de reparar o motor da prosperidade. Adentramos, assim, o âmbito do que o filósofo francês Jacques Derrida chama de “crise da crise” - ao mesmo tempo que a palavra “crise” se evade de nosso vocabulário, persiste a ideia de que o mundo presente está em crise (Derrida, 2002 [1983], p. 71). Para designar essa rara condição de uma crise que entra numa crise de si mesma, eu empregaria o termo “metacrise”. Elaboro essa noção a partir do conceito de “estado metaestável” de uma entidade, conceito usado na física e na química para descrever um particular estado energético de um sistema que tem uma duração mais breve que o menor nível de energia (ou nível fundamental), mas uma duração mais longa que o estado energético ordinário.<sup>7</sup> Esse estado intermediário de agitação seria semelhante a um estado de febre baixa ou ansiedade persistente em que se encontrasse um organismo - que é como, de fato, se encontram nossas sociedades uma década depois do colapso financeiro de 2007-2009: as energias da experiência inicial de crise social foram dissipadas, mas a sociedade não recuperou seu senso de normalidade, de um bem-estar estável. Ela é atormentada por uma inflamação crônica; está em *stásis* - termo com o qual Tucídides retratara o alastramento do profundo conflito civil que bloqueava o fluxo normal da política democrática na *pólis* grega (Price, 2001).

Esse prolongado estado de crise desafia a própria definição de crise como um breve momento de extrema adversidade para a existência de uma entidade e que constitui um divisor de águas em sua vida. Há, em princípio, três possíveis saídas de uma crise: morte, restauração da condição anterior à crise ou transição para um novo estado. Estamos numa conjuntura histórica muito peculiar - nenhuma dessas três alternativas se aplica. As estratégias de resolução da crise financeira não resolveram a crise social mais ampla; remediar a crise apenas por um curto espaço de tempo tornou-se o novo normal - estamos travados numa perpétua gestão de crise. A radicalidade da crise é evitada, mas a própria crise não é resolvida. A crise mesma está numa crise: estamos travados numa *metacrise*.

<sup>7</sup> Ver *metastable state* na *Encyclopedia Britannica*: <https://www.britannica.com/science/metastable-state> (acesso em: 9 abr. 2020). Agradeço a Victor Elgersma por ter apontado a semelhança entre a noção de “crise da crise” por mim usada em anteriores análises do capitalismo e a noção de um estado metaestável tal como usada na física.

Uma das características do estado metaestável de um sistema (conforme a noção é usada na física) é particularmente adequada para o diagnóstico das democracias liberais atuais em seu estado de metacrise. Um estado metaestável é uma *armadilha energética* em que a entidade que nela se encontra não tem energia suficiente para transitar para outro estado. Isso evoca o encurralamento experienciado por nossas sociedades durante o período que se tornou conhecido como a Grande Recessão - a década após a crise de 2007-2009, década em que, ao mesmo tempo que a economia torna a crescer, uma sensação de mal-estar se alastra, mal-estar que, no entanto, não impele a qualquer tentativa de transformação radical.

### A deflação da utopia socialista

Por que será que do fraturamento da hegemonia neoliberal não emanou qualquer alternativa? Por que nos encontramos travados numa metacrise justamente quando a sociedade está tão agitada de descontentamento? Um fator importante, que é antes constitutivo da metacrise do capitalismo do que causador dela, é a notável ausência de utopias - o que Jürgen Habermas aborda como “esgotamento das energias utópicas” - o desaparecimento de “possibilidades alternativas de vida que sejam compreendidas como inerentes ao próprio processo histórico” (Habermas, 1991 [1984], p. 50). Em sua discussão da crise do Estado de bem-estar social nos anos 1980, Habermas nota que, ao passo que não desapareceram completamente as antecipações utópicas que projetam o presente em direção a um futuro melhor, uma particular utopia se acabou - a utopia socialista que girava em torno da emancipação do trabalho do controle externo (Habermas, 1991 [1984], pp. 52-3). Nos últimos anos, todavia, a ideia de socialismo ressurgiu. A filiação à associação civil *Democratic Socialists of America* aumentou dez vezes entre 2016 e 2018 no próprio bastião do capitalismo - os Estados Unidos -, graças, em grande parte, aos socialistas da geração do milênio.<sup>8</sup> Ainda assim, desacreditada pelos experimentos com o socialismo autocrático na antiga União Soviética e no Leste Europeu, a utopia socialista perdeu muito de sua capacidade para unir as diversas vertentes da animosidade anticapitalista. Para muitos, a ideia de socialismo (com as conotações que ela adquiriu após 1989) é um entrave à efetivação de seu apoio a políticas públicas anticapitalistas. Desse modo, paradoxalmente, o socialismo passou a ser, presentemente, um inconveniente para a mobilização anticapitalista.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> De acordo com uma pesquisa da *YouGov* de 2019, 70% dos entrevistados pertencentes à geração do milênio se disseram relativa ou extremamente propensos a votar num candidato socialista na eleição presidencial de 2020: <https://www.victimsofcommunism.org/2019-annual-poll> (acesso em: 9 abr. 2020).

<sup>9</sup> É com pesar que escrevo isso. Muitos dos dissidentes do Leste Europeu que combateram o socialismo autocrático fizeram-no em nome do comunismo liberal - uma posição que ainda perfilho. No entanto, o objeto de minha análise aqui é a situação histórica atual e o potencial de uma transformação anticapitalista nela contido.

Em meio à crise econômica, as mobilizações políticas mais bem-sucedidas (no que se refere a ganhos eleitorais e repercussão em políticas públicas) são orientadas não por aspirações ao socialismo, mas antes por noções de patriotismo econômico e até xenofobia. Tais mobilizações coletivas são vazias de ambições utópicas. Ao mesmo tempo que as famílias políticas da esquerda e da direita mantêm sua liderança na política eleitoral, a fratura conflituosa não é mais a clássica divisão que opõe o capital ao trabalho, divisão que moldou o mapa da competição eleitoral desde a revolução industrial oitocentista. Essa clivagem foi gradualmente apagada sob a colaboração entre capital e trabalho em prol do crescimento, dos empregos e da redistribuição, uma colaboração forjada sob o arcabouço do Estado de bem-estar social do pós-guerra. Recentemente, uma nova divisão veio à tona - uma divisão que reflete atitudes conflitantes em relação ao impacto social (percebido e antecipado) da nova economia de fronteiras abertas e alvoroçamento tecnológico. Aqueles que celebram a nova economia como sendo inerentemente progressista se congregam ao redor do polo da “oportunidade”; no lado oposto das barricadas, em volta do polo do “risco”, reúnem-se aqueles para os quais a nova economia se traduz numa perda de meios de vida, em ameaças físicas e em fraturamento cultural (Azmanova, 2011b). Não há qualquer senso positivo de direção (uma utopia) nessas duas posições - nada parecido com o ideal socialista que guiara as erupções de 1848 e 1917, o anticonsumismo irreverente de 1968 e o comunismo liberal (a redenção e renovação do comunismo) que motivou, em grande medida, 1989. Nem as oportunidades nem os riscos da nova economia, ao passo que estruturam atualmente o conflito social, podem fornecer o material para utopias poderosas que pudessem orientar a imaginação coletiva na busca por uma nova ordem socioeconômica.

### Capitalismo da precariedade

As razões do esgotamento das energias utópicas e da fraqueza da ação emancipatória que marcam nosso particular momento histórico dizem respeito à massiva desestabilização social que define o atual estágio do capitalismo - que descrevo como “capitalismo da precariedade” (Azmanova, 2020). Judith Butler (2004) traça a distinção entre a precariedade [*precariousness*] como uma condição humana geral de vulnerabilidade, enraizada na interdependência que temos uns dos outros, e a precariedade [*precarity*] socialmente gerada. Além disso, uma série de acadêmicos registra e discute a miséria causada pelo desemprego persistente e pelo emprego precário, o alastramento da pobreza entre a população empregada [*in-work poverty*] e, subsequentemente, a formação de uma nova classe, um “preariado” (que lembra o proletariado do século XIX) cujas remunerações são baixas, flexíveis

e imprevisíveis (Apostolidis, 2018; Standing, 2011; Wright, 2019).<sup>10</sup> Ao passo que a noção de precariedade tem sido reservada, até agora, apenas aos “perdedores” na distribuição de recursos econômicos, proponho vê-la como uma condição social abrangente que também afeta os supostos vencedores no jogo da produção de lucro. O ativo descarregamento do risco social na sociedade, ativamente empreendido pela autoridade pública durante os últimos quarenta anos, criou uma condição de precariedade social generalizada contra a qual os íntimos do mercado de trabalho - trabalhadores qualificados que dispõem de empregos de boa remuneração e proprietários de capital - não estão abrigados. Enquanto a desregulação do mercado de trabalho significou, para muitos, desemprego de longo prazo ou empregos instáveis e de má remuneração, ela se tornou, para outros, a fonte de empregos mais estressantes com mais horas de trabalho, comprometimento do equilíbrio entre trabalho e vida e danificação da saúde mental. Assim, o aumento das pressões competitivas do capitalismo globalmente integrado criou não apenas uma classe precária, mas uma multidão precária: a precariedade é o que está a afligir os 99% (Azmanova, 2020, pp. 137-68).

A condição de precariedade generalizada tem formidáveis consequências para as possibilidades de mudança social progressista. A instabilidade econômica, especialmente na ausência de utopias motivacionais, alimenta instintos conservadores e, amiúde, reacionários - uma atitude sociopsicológica que Erich Fromm (1941) aborda como “medo da liberdade”. Embora a crise econômica de 2007-2009 tenha despertado, na esquerda, esperanças de que a radicalização dos protestos conduzisse a uma sublevação anticapitalista, conforme ressaltai acima, o voto democrático foi consistentemente para a direita na última década, dando expressão não a desejos de mudança radical, mas antes ao oposto - a um anseio por segurança e seguridade. Tendo emergido nas margens de extrema-direita do espectro político na virada do século, a agenda antiprecariedade de preocupações sociais com insegurança física (terrorismo), ordem política, estranhamento cultural e insegurança econômica foi absorvida, nos últimos anos, pelos posicionamentos de partidos de centro-direita e até de alguns de centro-esquerda.<sup>11</sup>

Nesse contexto, a esquerda, ao reengajar-se na crítica social e na mobilização política, descreve duas trajetórias. Por um lado, um renascimento da política de

---

10 Guy Standing (2011, capítulo 3) ressalta que todo mundo pode entrar no precariado por circunstâncias não intencionadas ou por escolha pessoal. Paul Apostolidis (2018, p. 3) nota que as características das vidas precárias por ele registradas em seu estudo de trabalhadores diaristas de procedência latino-americana estão espalhando-se bem acima dos estratos da classe mais baixa: “Se ‘precariedade’ designa a especial desgraça dos seres humanos mais virulentamente oprimidos no mundo, também denota um complexo quase universal de não liberdade”. Para um panorama abrangente do conceito, ver della Porta et al (2015).

11 Poderíamos relembrar, por exemplo, que o lema “Empregos britânicos para trabalhadores britânicos” foi cunhado pela liderança do Partido Trabalhista britânico.

classe se expressa através de uma luta contra a desigualdade (os ricos representando os inimigos de classe). Por outro lado, clamores pela salvação da democracia servem como uma plataforma abrangente para as forças progressistas. No restante desta análise, sustentarei que essas duas trajetórias de mobilização não conduzirão a um projeto político emancipatório porque são derivadas de diagnósticos incorretos da presente conjuntura histórica e, portanto, são respostas inadequadas às emergências sociais de nosso tempo.

Abordemos, primeiro, o projeto de salvação e/ou radicalização da democracia. Em sua mais recente análise, Chantal Mouffe (2018, p. 41) observa que “os principais alvos do ‘movimento das praças’ foram os defeitos do sistema político e das instituições democráticas e que eles não clamaram por ‘socialismo’ nem por uma ‘democracia real’”.<sup>12</sup> De fato, as oligarquias políticas e econômicas que emergiram durante os últimos trinta anos, bem como o ataque intensificado a valores liberais por movimentos protofascistas, infligiram um terrível dano a nossas democracias. É necessário agir urgentemente. Todavia, a infraestrutura política da democracia - das disputas eleitorais aos protestos de rua -, conforme ressaltai acima, também está dando expressão política a uma poderosa aliança entre capital e trabalho em apoio ao crescimento e aos empregos - uma aliança que sistematicamente bloqueia ou mina políticas públicas comprometidas com o meio ambiente. Se nos cabe alcançar tanto a justiça social como a justiça ambiental (as ambições do *Green New Deal*), não basta que radicalizemos a democracia, dado que tal radicalização tende apenas a fortalecer o poder político da aliança entre capital e trabalho contra o meio ambiente.

No entanto, também não seria proveitoso tentar romper a aliança entre capital e trabalho por meio do revigoramento do conflito de classes, tal como se tenta atualmente através de reivindicações pela tributação das fortunas e pela coletivização da propriedade. E não o seria porque apenas uma aliança muito ampla de forças sociais poderia alcançar, ao mesmo tempo, a justiça social e a justiça ambiental. Isso requereria não romper, mas *subverter* a aliança existente entre capital e trabalho - direcionando-a a uma transformação radical da maneira pela qual a sociedade reproduz a si mesma. Abordemos esse ponto mais detalhadamente.

## Subverter o capitalismo

Em seu último livro, o eminente sociólogo marxista Erik Olin Wright passa revista em cinco modos (ou “lógicas estratégicas”) de mobilização anticapitalista

---

<sup>12</sup> Em dezembro de 2018, uma ampla iniciativa de cidadãos lançou um “Manifesto pela democratização da Europa” - conhecido como “Plano Piketty” - que inclui um Tratado de Democratização para a Europa. *Le Monde*, 10 dez. 2018: <https://www.lemonde.fr/blog/piketty/2018/12/10/manifesto-for-the-democratisation-of-europe/> (acesso em: 20 abr. 2020).

- esmagar, desmantelar, domar, resistir e escapar ao capitalismo (Wright, 2019). Essa taxonomia das estratégias anticapitalistas baseia-se numa compreensão do capitalismo como um *sistema econômico* que se define “pela combinação da troca no mercado com a propriedade privada dos meios de produção e a utilização de trabalhadores assalariados recrutados através de um mercado de trabalho” (Wright, 2019, p. l.886). Assim, as várias estratégias anticapitalistas examinadas por Wright têm como alvo mudanças no interior dessas estruturas nucleares do capitalismo e/ou neutralizar danos produzidos por tais estruturas. Essas estratégias são levadas a efeito quer através de iniciativas de resistência ou escape ao capitalismo que, partindo de baixo para cima, giram em torno da sociedade civil; quer através de estratégias de domesticação e desmantelamento do capitalismo que, partindo de cima para baixo, giram em torno do Estado. Wright advoga uma nova configuração estratégica - a saber, erodir o capitalismo através da persistente construção de relações econômicas mais participativas, democráticas e igualitárias. Desse modo, o capitalismo haveria de ser, por fim, destituído de seu papel dominante no sistema (Wright, 2019, p. l.871).

A análise que Wright faz das possibilidades viáveis de transcender o capitalismo, ao mesmo tempo que faz avançar a crítica do capitalismo, ilustra as limitações das formas de marxismo atualmente prevalentes. Enquanto Marx aborda o capitalismo como um sistema de relações sociais organizadas em torno da relação-mercadoria (isto é, como um sistema que gira em torno da produção, da troca e do consumo de bens deliberadamente produzidos para o mercado, tendo em vista gerar lucro), a maior parte das abordagens contemporâneas do capitalismo reduzem-no às instituições estruturantes dessas relações - a saber, o trabalho assalariado e a propriedade privada dos meios de produção. Essas análises entendem que a superação final do capitalismo tem o trabalho socializado como sua principal questão.<sup>13</sup>

Esse conhecido cenário da política progressista é, porém, inadequado às exigências de nosso momento histórico. E o é porque, mesmo que os objetivos atualmente mais radicais da esquerda fossem alcançados - a erradicação da propriedade privada dos meios de produção (a principal instituição estruturante do capitalismo) -, isso não eliminaria automaticamente as formas extrativistas e destrutivas pelas quais a riqueza é produzida e consumida. As graves injustiças sociais de nosso tempo - a precariedade social generalizada, que abordei acima, e a devastação ambiental

---

13 Em minha própria obra, levo a efeito uma mudança de foco pela qual passo a centralizar, em vez dessas instituições estruturantes, a dinâmica da produção concorrencial de lucro, dinâmica que considero ser constitutiva do capitalismo e poder ocorrer mesmo sem as instituições estruturantes (Azmanova, 2014, 2018b, 2020). Trato o capitalismo como um sistema de relações sociais dotado de (1) uma dinâmica constitutiva: a produção concorrencial de lucro; (2) instituições estruturantes: por exemplo, a propriedade e administração privada dos meios de produção; e (3) efeitos distributivos. Ao passo que uma luta emancipatória deveria alvejar todas as três dimensões em que se dá a injustiça, a prática radical consiste em combater a dinâmica constitutiva (Azmanova, 2020, capítulo 2).

- são produtos não da distribuição desigual da riqueza nem do caráter privado da detenção da propriedade (isto é, das instituições estruturantes do capitalismo e de seus resultados distributivos), mas da própria dinâmica que constitui o capitalismo - a busca do lucro. Como o experimento com o socialismo de Estado no Leste Europeu e na Europa Central deixou claro, sociedades em que os meios de produção são detidos coletivamente e em que se distribuem recursos de modo relativamente igual ainda podem estar engajadas numa busca concorrencial de lucro, com todo seu deletério impacto sobre os seres humanos, sobre nossas comunidades e sobre nosso ambiente natural. Considerando as particulares exigências de nosso tempo, isso significa que nem a tradicional agenda social-democrata de redistribuição nem a agenda socialista de eliminação da propriedade privada miram nos alvos certos. É a eliminação da dinâmica funcional fulcral do capitalismo - a busca concorrencial de lucro - que deveria ser o objetivo central da ação política e da prática social radicais emancipatórias.

A fim de modificar a dinâmica nuclear da ordem social - o modo como a sociedade produz suas condições materiais e valoriza as realizações de seus membros -, e não simplesmente remediar os resultados distributivos injustos (a desigualdade) e eliminar as instituições estruturantes opressivas (a propriedade privada), deve efetuar-se uma mobilização bastante abrangente contra a dinâmica constitutiva do capitalismo - a produção de lucro. A luta de classes como uma estratégia de mobilização anticapitalista que a esquerda está reanimando agora seria incapaz de alcançar tal frente anticapitalista ampla e até poderia obstaculizar sua formação. Precisamos de uma estratégia alternativa para a política radical, uma estratégia que denomino de *subversão* do capitalismo a partir de dentro dele mesmo - ou seja, tomar a aliança existente entre capital e trabalho e direcioná-la contra as pressões concorrenciais da produção de lucro.

Para realizar tal subversão, devemos conectar a multiplicidade de agravos que atravessam a divisão que opõe o capital ao trabalho (uma divisão moldada em função da propriedade e administração dos meios de produção) por meio de um denominador comum. Esse denominador comum ajudaria a construir uma singular “cadeia de equivalências” (Mouffe & Laclau, 1985) entre os vários agravos. Uma lógica de equivalência entre as diversas experiências de dano social está disponível agora no fenômeno da precariedade social generalizada, que abordei acima. Conforme ressaltai, experiências de injustiça conflitantes (por exemplo, o desemprego crônico ou o emprego instável que aflige os trabalhadores de baixa qualificação *versus* o equilíbrio ruim entre trabalho e vida para os detentores de bons empregos) têm uma raiz comum - elas se originam na intensificação das pressões exercidas pela busca do lucro sob o arcabouço de mercados globalmente integrados. A dinâmica do capitalismo contemporâneo gera, assim, uma oposição abrangente aos processos

pelos quais a abundância é criada, independentemente da particular distribuição dessa abundância e das formas de detenção da propriedade mediante as quais ela é criada.

O capitalismo contemporâneo gera essa ampla oposição através de duas contradições internas (antinomias). A primeira, que denomino de “excedente de empregabilidade”, consiste no aumento do potencial de desmercadorização das sociedades modernas e no simultâneo aumento das pressões de mercadorização.<sup>14</sup> A segunda contradição - a “dependência aguda do emprego” - é gerada pela tensão entre a redução da disponibilidade de bons empregos e o aumento da dependência de um emprego como uma fonte de sustento. Uma vez que essas antinomias criam uma vida de precariedade social mesmo para os vencedores na distribuição desigual da abundância, elas proporcionam a base para uma ampla aliança anticapitalista (Azmanova, 2020, pp. 147, 151).

As instituições estruturantes do capitalismo - as formas de detenção da propriedade e de manutenção do emprego - funcionam como condições possibilitadoras em relação ao processo de subversão do capitalismo. Por um lado, a aliança entre capital e trabalho que atualmente apoia a agenda de políticas públicas orientadas para o crescimento e os empregos (e que, assim, esteia o capitalismo) foi reforçada pela “democratização” da detenção da propriedade - dado que a detenção de participações em empresas de capital aberto não só se tornou amplamente acessível, mas tornou-se, através dos investimentos de fundos de pensão nessas participações, ubíqua e inevitável. Por outro lado, porém, isso alterou o equilíbrio entre oportunidades e riscos que as estruturas de propriedade criam. No contexto do capitalismo “clássico” do século XIX, contexto em que Marx escrevia, a propriedade privada dos meios de produção proporcionava vantagens econômicas aos proprietários de capital e, ao mesmo tempo, abrigava-os contra os riscos sociais que tomar parte na busca do lucro implica. Os riscos corriam por conta do trabalho assalariado (que não se beneficiava das proteções desfrutadas pela detenção da propriedade). Formas ortodoxas de marxismo ainda trabalham com essa ontologia do capitalismo, que é a base de que se servem para prescreverem a socialização do trabalho (isto é, a eliminação do princípio da detenção privada dos meios de produção) como a solução apropriada.

No contexto atual, porém, a fórmula predominante de detenção da propriedade,

---

14 A autora formula mais claramente o “excedente de empregabilidade” na seguinte passagem de seu mais recente livro: “[A primeira das duas principais contradições do capitalismo contemporâneo] surge na tensão entre, de um lado, a capacidade tecnológica sem precedente que nossas sociedades têm para produzirem prosperidade material com mínima utilização do trabalho humano como fator produtivo (o que descrevo como o significativo *potencial de desmercadorização* de nossas sociedades) e, de outro, o crescimento constante das pressões para que nos mantenhamos empregados e empregáveis (isto é, o aumento das *pressões de mercadorização*)” (Azmanova, 2020, p. 192). O tradutor agradece ao(à) parecerista anônimo(a) por ter chamado sua atenção para a clarificação que essa passagem propicia. (N. T.)



a saber, a detenção de participações em empresas de capital aberto, expõe todos os participantes aos riscos da busca concorrencial de lucro, sem as proteções que a propriedade exclusiva proporciona. Isso está entre as fontes mais fortes do fenômeno de precariedade social que abordei acima como uma característica fulcral do capitalismo contemporâneo - os riscos sociais gerados no curso da busca do lucro (da saúde mental deteriorada ao dano ambiental) superam os benefícios desse processo (o aumento da abundância). Isso significa que a principal instituição estruturante do capitalismo - a da propriedade privada dos meios de produção -, em sua forma atual, poderia servir como uma alavanca para construir uma aliança entre capital e trabalho contra o capitalismo, para subverter o capitalismo.

Forjar tal aliança de dois verdadeiros estranhos que, contudo, estão no mesmo barco, uma aliança contrária à própria lógica constitutiva do capitalismo - a produção concorrencial de lucro -, não necessitaria de uma crise terminal do capitalismo. Também não requereria que os participantes abraçassem uma utopia positiva (por exemplo, socialismo ou comunismo). Tal empreendimento anticapitalista se realizaria não através de estupendos gestos políticos de derrubada de um regime, mas antes empregaria o pragmatismo radical subversivo<sup>15</sup> de práticas e políticas públicas simples que vão contra o motivo do lucro - da renda básica universal ao emprego repartido [*job sharing*] e ao investimento público em pesquisa científica. Combater a dinâmica funcional do capitalismo (a produção de lucro), em vez de dismantelar suas instituições estruturantes (a propriedade privada), é tanto um curso de ação mais radical como um programa mais realista para uma política transformadora - um programa que é o mais adequado às exigências de nosso momento histórico.

## Referências

- Apostolidis, P. (2018). *The fight for time: migrant day laborers and the politics of precarity*. Oxford: Oxford University Press.
- Azmanova, A. (2011a). Against the politics of fear: on deliberation, inclusion, and the political economy of trust. *Philosophy and Social Criticism*, 37 (2), pp. 401-12.
- Azmanova, A. (2011b). After the left-right (dis)continuum: globalization and the remaking of Europe's ideological geography. *International Political Sociology*, 5 (4), pp. 384-407.
- Azmanova, A. (2012). *The scandal of reason: a critical theory of political judgment*. New York: Columbia University Press.
- Azmanova, A. (2014). Crisis? capitalism is doing very well. How is critical theory? *Constellations: an International Journal of Critical and Democratic Theory*, 21 (3), pp. 351-65.
- Azmanova, A. (2018a). The populist catharsis: on the revival of the political.

---

<sup>15</sup> Sou grata a Claus Offe por ter dado à minha posição o apropriado rótulo de “pragmatismo radical subversivo” (ver Azmanova, 2020, contracapa).

- Philosophy and Social Criticism*, 44 (4), pp. 399-411.
- Azmanova, A. (2018b). Relational, structural and systemic forms of power: the “right to justification” confronting three types of domination. *Journal of Political Power*, 11 (1), pp. 68-78.
- Azmanova, A. (2019). The emancipation paradox: populism, democracy, and the soul of the left. *Philosophy and Social Criticism*, 45 (9-10), pp. 1186-207.
- Azmanova, A. (2020). *Capitalism on edge. How fighting precarity can achieve radical change without crisis or utopia*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. New York: Verso.
- Dean, J. (2009). *Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism and left politics*. Durham: Duke University Press.
- Della Porta, D., Hänninen, S., Siisiäinen, M., & Silvasti, T. (2015). The precarization effect. In \_\_\_\_\_ (Orgs.), *The new social division: making and unmaking precariousness* (pp. 1-23). London: Palgrave Macmillan.
- Derrida, J. (2002 [1983]). Economies of the crisis. In Rottenberg, E. (Org.), *Negotiations: interventions and interviews, 1971-2001* (pp. 69-73). Translated by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.
- Fraser, N. (2017a). Against progressive neoliberalism, a new progressive populism. *Dissent*. Recuperado de: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/nancy-fraser-against-progressive-neoliberalism-progressive-populism](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/nancy-fraser-against-progressive-neoliberalism-progressive-populism). Acesso em: 9 abr. 2020.
- Fraser, N. (2017b). The end of progressive neoliberalism. *Dissent*. Recuperado de: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser). Acesso em: 9 abr. 2020.
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. New York: Farrar and Rinehart.
- Habermas, J. (1991 [1984]). The new obscurity: the crisis of the welfare state and the exhaustion of utopian energies. In NicholSEN, S. W. (Ed.), *The new conservatism. Cultural criticism and the historians' debate* (pp. 48-70). Translated by Shierry Weber NicholSEN. Cambridge: MIT Press.
- Kant, I. (1967). *Philosophical correspondence 1759-99*. Edited and translated by Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, I. (2007 [1781]). *Critique of pure reason*. 2nd rev. ed. Translated by Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan.
- Mouffe, C. (2018). *For a left populism*. London: Verso.
- Mouffe, C., & Laclau, E. (1985). *Hegemony and socialist strategy*. London: Verso.
- Odendahl, C. (2017). *The Hartz myth. A closer look at Germany's labour market reforms*. London: Centre for European Reform. Recuperado de: [https://www.cer.eu/sites/default/files/pbrief\\_german\\_labour\\_19.7.17.pdf](https://www.cer.eu/sites/default/files/pbrief_german_labour_19.7.17.pdf). Acesso em: 9 abr. 2020.
- Price, J. J. (2001). *Thucydides and internal war*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rhodes, M. (2001). The political economy of social pacts: competitive corporatism and European welfare reform. In Pierson, P. (Ed.), *The new politics of the welfare state* (pp. 165-94). Oxford: Oxford University Press.
- Standing, G. (2011). *The precariat: the new dangerous class*. London: Bloomsbury.
- Streeck, W. (1984). Neo-corporatist industrial relations and the economic crisis in West Germany. In Goldthorpe, J. H. (Ed.), *Order and conflict in contemporary capitalism* (pp. 291-314). Oxford: Oxford University Press.
- Wright, E. O. (2019). *How to be an anticapitalist in the twenty-first century*. New York: Verso.

Recebido em: 21.04.2020

Aceito em: 01.06.2020



## TRADUÇÃO

### O lugar de Kepler na história intelectual europeia<sup>1</sup>

Ernst Cassirer

Na apologia de Tycho Brahe, em que Kepler se coloca em posição antagônica a Reimarus Ursus, matemático imperial na corte de Praga, exprime-se, em proposições concisas e características, sua visão geral da essência da astronomia e da “ideia de astrônomo”. O astrônomo verdadeiramente perfeito não deveria se limitar a observar os fenômenos e, com base nessas observações, prever os futuros eventos celestes.

Aquele que prediz os movimentos e as posições dos astros, da forma mais perfeita possível, cumpre sua obrigação como astrônomo. Entretanto, aquele que, para além disso, estabelece proposições verdadeiras sobre a forma do cosmo, realiza algo ainda mais sublime e merece os maiores elogios. Assim, alcança a verdade, desde que ela seja sensivelmente apreensível; através de suas conclusões satisfaz não apenas o sentido da visão, mas revela também a essência mais profunda da natureza. (...) portanto, o astrônomo não deve ser deixado de fora da comunidade dos filósofos que investigam a natureza das coisas (Kepler, 1858, p. 242).

Com essas palavras, escritas por Kepler aos seus trinta anos, delineou-se o tema fundamental que desde então permeou toda sua vida e seu trabalho científico: “não há (...) astrônomos do grupo dos filósofos que investigam excluindo a natureza” (idem, *ibidem*). Em suas cartas, repete-se sempre a seguinte reivindicação: não se deve condená-lo ao mero aperfeiçoamento dos cálculos matemáticos, mas conceder-lhe tempo e ócio para dedicar-se às suas especulações filosóficas, que são sua maior felicidade. “Outros podem se contentar com o mero cálculo; o que me cativa é a florescência da astronomia, a disposição em conformidade com princípios e a beleza dos movimentos”.<sup>2</sup> Deveras, palavras como essas, não são proferidas com base na

---

1 Publicado originalmente como: Cassirer, E. (1930). *Keplers Stellung in der Geschichte der europäischen Geistesgeschichte. Verhandlungen des naturwissenschaftlichen Vereins in Hamburg*, 4 (3-4), pp. 135-147. Tradução de Serzenando Alves Vieira Neto (doutorando na Universidade Estadual de Campinas). Neste texto Cassirer apresenta a dimensão filosófica do processo de transição da antiga concepção tardo-medieval da astrologia, para a moderna concepção de astronomia. Esse processo, que assume na obra de Johannes Kepler seu ponto auge, é investigado em seu íntimo diálogo com a tradição filosófica e científica, apontando, precisamente, para os elementos mais gerais que indicam uma nova forma da compreensão de mundo, o entendimento como o próprio artífice da natureza. Embora se encontre entre seus textos de menor repercussão, *O lugar de Kepler na história intelectual europeia* se apresenta como um rico exemplo de seu interesse pelo tema da transição para a modernidade e pelo tema do pensamento místico-astrológico, reflexo direto de seu contato com comunidade intelectual de Hamburgo, sobretudo, com a *Bibliothek Warburg*. (Nota do Tradutor)

2 Carta de Kepler a Vinzenz Bianchi de 17 de fevereiro de 1619.

subestimação da importância do cálculo matemático. Talvez, em toda história da astronomia, não tenha existido alguém dedicado ao cálculo, de forma tão infatigável e persistente, tão apaixonada e entusiástica, como Kepler. Porém, para Kepler, o cálculo constitui sempre um ponto de partida e de reflexão; o escopo, ao qual se aspira, não se assenta no cálculo em si mesmo, mas na formação da teoria, à qual ele conduz. Em contrapartida, para Kepler, a teoria científica era essencialmente atrelada e inseparável da filosofia. Uma das mais importantes realizações de Kepler no âmbito da história intelectual europeia assenta-se sobre esse estrito direcionamento filosófico. Ele não chegou a novos conhecimentos dentro de uma teoria existente. O produto primordial de seu trabalho intelectual consiste no fato de estar entre os fundadores e entre os mais enfáticos promotores da própria ideia de teoria científica, no fato de ser um dos primeiros a contemplar essa ideia de forma clara, demonstrando e assegurando sua possibilidade.

Basta um olhar sobre o lugar histórico da teoria de Kepler para deixar esse seu traço essencial em evidência. A conformação da astronomia antiga partia da visão fundamental de que a Terra se encontrava imóvel no centro do universo e de que os corpos celestes orbitavam ao seu redor em círculos perfeitos. A linha do círculo vale aqui como a forma necessária do movimento; pois, o círculo é sozinho a figura perfeita, porque nele, e somente nele, conserva-se o mais alto ideal da simetria. Toda a física aristotélica se baseava sobre esse pressuposto, sobre a ideia de que a eterna substância imutável dos corpos celestes deveria conservar a máxima da simetria interior, que se expressa na linha do círculo. Também em Copérnico, essa visão permanece essencialmente inalterada. Outro movimento dos corpos celestes, diferente da órbita perfeita, como ele expressamente explica, seria indigno dessa mais nobre e sublime composição da natureza. E, com isso, apresenta-se outra suposição: o movimento dos astros deve ser rigorosamente uniforme; não deve apresentar, ora maior, ora menor velocidade. Porque a desaceleração da velocidade somente seria explicável a partir de uma desaceleração da força movente - tal desaceleração, no entanto, só existe nos movimentos terrestres e não nos celestes, os quais são colocados em órbita pelo “eterno movente”,<sup>3</sup> de acordo com a visão filosófica básica das inteligências celestes,<sup>4</sup> ainda seguida por Copérnico. Kepler rompeu com ambas as concepções. Substituiu o círculo pela elipse e ensinou que o movimento elíptico se apresenta ora mais rápido, ora mais lento. Segundo Kepler, há uma correspondência totalmente determinada, uma correspondência exata entre a velocidade e a distância em relação ao Sol. As velocidades dos planetas se comportam de forma inversa à distância. Dessa forma, o planeta no periélio (próximo do Sol) se movimenta mais rapidamente, o planeta no afélio (distante do Sol) se movimenta mais lentamente.

---

3 No original, *ewige Beweger*. (Nota do Tradutor.)

4 No original, *himmelsche Intelligenzen*. (Nota do Tradutor)

Nessa observação se encontrava o embrião da, assim chamada, segunda lei de Kepler, cujo princípio fundamental é o de que os movimentos dos planetas ocorrem de forma que os vetores radiais do Sol em direção aos mesmos varrem, em um mesmo intervalo de tempo, áreas iguais. Com isso, encontrou-se um dos princípios<sup>5</sup> mais importantes para a configuração da futura astronomia. Todavia, também aqui, tratou-se de mais do que a descoberta de um importante conhecimento particular no âmbito das ciências da natureza. O que se consumou com a descoberta de Kepler da forma orbital de Marte foi algo além. Foi uma mudança da mentalidade científica e filosófica. Pode-se exprimir concisamente essa mudança quando se diz que Kepler foi o primeiro a se arriscar na transição da unidade da figura para a unidade da lei,<sup>6</sup> que constitui, em cada formação unitária, o núcleo e o sentido de toda reflexão científica. Isso se evidencia de modo característico, por exemplo, na troca de cartas entre Kepler e Fabricius. Em Praga, Fabricius trabalhou sob Tycho Brahe juntamente com Kepler, investigando a lei do movimento dos planetas. Não obstante, Fabricius não foi capaz de, no conjunto de sua pesquisa, desvincular-se da ideia de que a figura do círculo é o ideal mais alto e a única forma perfeita, o ideal que toda teoria deveria se esforçar para alcançar. Quando esse ideal não é alcançado, não é comprovado como forma definitiva do movimento, na verdade, ainda não se penetrou no fundamento, de fato, da natureza. E, ao mesmo tempo, Fabricius reivindica que todas as irregularidades do movimento, por fim, sejam reduzidas a movimentos puramente uniformes. Contra essa visão, Kepler responde com a tese decisiva, deveras lapidar, segundo a qual a astronomia deveria aspirar à unidade suprema. Essa unidade, genuína e primordial, entretanto, não deveria ser buscada nos próprios movimentos, em sua simetria dimensional ou em sua uniformidade temporal, pelo contrário, deveria ser buscada nos princípios do movimento. A teoria mais perfeita, por conseguinte, seria aquela que depreende dos princípios mais simples possíveis a maior variedade e a maior multiplicidade. Para essa sua perspectiva fundamental, Kepler invoca ninguém menos que Platão: porque a “ideia”<sup>7</sup> platônica não é simplesmente a unidade da forma, mas é a unidade do múltiplo e a unidade no múltiplo. Com essa inovação fundamental do princípio da astronomia propiciou-se imediatamente uma nova perspectiva geral, não apenas da construção do universo, mas uma nova interpretação da essência e da tarefa do intelecto científico.

Na verdade, para o próprio Kepler essa mudança na perspectiva geral não se efetivou de maneira repentina. Foi resultado de um longo e persistente trabalho do pensamento, um trabalho extremamente complexo. Em seu primeiro grande escrito sobre a astronomia, no *Mysterium cosmographicum*, Kepler ainda se mantém

---

5 No original, *Wahrheiten*. (Nota do Tradutor)

6 No original, *von der Einheit der Gestalt zur Einheit des Gesetzes*. (Nota do Tradutor)

7 No original, *Idee*. (Nota do Tradutor)

inteiramente firme na exigência do rigoroso esquematismo geométrico. O universo é constituído segundo um modelo físico - segundo o modelo dos cinco corpos platônicos, como produto base da estereometria. Começa-se pela Terra, descrevendo-a como um dodecaedro. A esfera que abrange esse dodecaedro é a esfera de Marte. Em torno da órbita de Marte coloca-se o tetraedro. Assim, a esfera que abrange esse corpo regular pertence a Júpiter. Atribui-se o cubo a Saturno, o icosaedro a Vênus, o octaedro a Mercúrio. Como se vê, Kepler construiu a partir das formações da estereometria, de certo modo, um modelo físico seguro, a partir do qual o universo se organizava. Entretanto, quanto mais ele avança, mais se distancia desses limites iniciais. Sua imagem do mundo não é mais plástica-geométrica, mas é puro dinamismo; já não nasce da geometria e da estereometria, mas aspira, como ele mesmo expressa, a uma pura “aritmética das forças”. E, com isso, foi alcançada uma duplicidade. A hipótese copernicana já havia empreendido a desvinculação da aparência derivada dos sentidos. Kepler enxerga o valor decisivo dessa hipótese precisamente nisto, que o juiz sobre o verdadeiro e o falso, sobre a construção e a ordem do cosmo, não é a aparência derivada dos sentidos, mas o entendimento matemático, a *rationes mathematicae*. Todavia, Kepler teve que dar um passo além. Para ele, aplica-se não apenas o rompimento com o domínio dos sentidos, mas também com o domínio da intuição e da fantasia intuitiva. A tarefa que aqui se coloca é tão grande e tão complexa, como eram essas duas forças fundamentais que o próprio Kepler, em grande medida, possuía e que definiam, de modo decisivo, a estrutura de todo o seu ser espiritual. Certa vez Goethe disse que não se poderia pensar em nenhum grande estudioso da natureza desprovido de faculdade imaginativa. Esse princípio talvez valha para Kepler mais do que para qualquer outro. Kepler jamais se atém à mera observação dos fatos, ao dado imediato, mas, com audácia inigualável, aponta para cima, para o domínio da possibilidade; associa, na livre fantasia combinatória, os casos possíveis e simplesmente antecipa, com essa fantasia, aquilo que é diretamente observado. Mas, independentemente da intensidade desse impulso da fantasia, Kepler não se deixa levar, ao contrário, conduz e enfrenta sua faculdade da imaginação científica por meio da mais aguda crítica. Esse permanente jogo de mudança da fantasia criativa e do rigoroso entendimento examinador é, talvez, o mais importante e interessante traço da natureza intelectual de Kepler. Ele não apenas praticou essa dupla função, mas estava claramente consciente dela. Na investigação científica, sempre procura por símbolos, alegorias e metáforas. É como se não pudesse viver e falar de outra forma, a não ser através de símbolos; aliás, por outro lado, Kepler encontra-se diante dessa abundância afluyente de imagens, que está sendo constantemente recriada de forma clara e cuidadosa. “Eu também jogo com os símbolos”, assim disse certa vez em uma carta,



mas eu jogo de forma a jamais me esquecer de que se trata apenas de um jogo. Pois, exclusivamente por meio dos símbolos nada pode ser demonstrado; a menos que seja comprovado através de fundamentos seguros que eles não são meramente analogias e alegorias, mas que encerram em si uma causalidade autêntica, uma verdadeira ligação causal<sup>8</sup> (Kepler, 1858, p. 378).

Nesses simples princípios foi descoberto aquele conceito de “causa verdadeira” (*vera causa*) sobre o qual Newton pôde, mais tarde, assentar seu edifício científico-universal. Em Kepler, a faculdade imaginativa e a faculdade do entendimento crítico mantêm mutuamente a balança, e a partir de ambas se produz um efetivo equilíbrio ideal, o qual podemos designar, novamente com uma expressão de Goethe, como o poder da “exata fantasia sensível” (Goethe, 1893b, p. 75). Mas, mesmo nesse domínio, Kepler cresce mais uma vez como cientista natural em sua realização efetivamente decisiva, uma vez que ele compreende o conceito de lei natural de modo tão rigoroso e abrangente, arqueando-o tão alto, de forma a visualizar na lei natural uma determinação puramente intelectual que, em princípio, não está mais sujeita aos limites do intuitivo e daquilo que é representável intuitivamente. Kepler deu esse passo em seu tratado sobre as hipóteses, escrito na virada do século XVII como apologia de Tycho Brahe, publicado somente no século XIX, como parte do grande projeto editorial de Frisch.<sup>9</sup> Esse breve trabalho, escrito por Kepler aos seus trinta anos, contém nada menos do que o prólogo lógico para uma nova astronomia e o programa lógico de uma nova física. Como tal, esse trabalho possui para a história da filosofia ainda hoje um significado simplesmente clássico. Deve-se situá-lo, em sua amplitude interna, diretamente ao lado do *Discurso do método* de Descartes, cuja publicação se deu mais de uma geração mais tarde. Ainda hoje o lógico pode comentar o sentido e o caráter de suas hipóteses científico-naturais, mas não faz algo melhor do que simplesmente citar os princípios fundamentais de Kepler. Os resultados lógicos de ambos os fundadores da ciência natural moderna se distribuem de tal modo que Galileu pode ser denominado como lógico do experimento e Kepler como lógico da hipótese. Com sua teoria da hipótese, Kepler criou o primeiro instrumento, de fato intelectual, da moderna pesquisa das ciências naturais. Certamente, nos mais de 300 anos que nos separam do trabalho de Kepler, esse instrumento foi essencialmente aperfeiçoado, refinado e aprofundado; mas sua natureza e sua estrutura não foram, com isso, alteradas. A hipótese da física moderna - basta pensar na teoria da relatividade geral e no desenvolvimento mais recente da teoria quântica - defronta-se com o mundo da intuição essencialmente mais livre e arrojado, indo decisivamente muito além do que era possível na época de Kepler. Com efeito, as proposições fundamentais sobre as hipóteses físicas podem ser ainda hoje repetidas por todo cientista natural, da forma como foram ditas por Kepler. Tem-se referido oportunamente à forte analogia existente entre as pesquisas de Kepler e Niels Bohr.

8 Carta de Kepler a Joachim Tanck de 12 de maio de 1608.

9 Christian Frisch (1807-1881) organizou e editou os escritos inéditos de Johannes Kepler em oito volumes, publicados entre 1858 e 1871. (Nota do Tradutor)

Como se sabe, Bohr descobriu no microcosmo, no interior da construção atômica, o mesmo princípio indicado por Kepler no macrocosmo, no movimento dos planetas. Sommerfeld, em seu trabalho sobre a *Estrutura atômica e as linhas espectrais*,<sup>10</sup> pôde oferecer uma apresentação da teoria de Bohr que demonstrava passo a passo sua contínua correspondência com a teoria dos planetas de Kepler. Certamente, essa analogia não é um fato admirável apenas para o cientista natural, mas é também, em grande medida, capaz de despertar “admiração filosófica”. Mas o que se mostra ainda mais admirável para o lógico é a harmonia da convicção metodológica básica que se pode observar em Kepler e em Niels Bohr. “Primeiramente”, assim soam as palavras de Kepler,

delineamos em hipóteses uma imagem da natureza das coisas; então realizamos um cálculo com o apoio dessas hipóteses e mostramos os movimentos daí resultantes; e, logo em seguida, os resultados desses cálculos são novamente confrontados e comprovados com base nos fatos observados (Kepler, 1858, p. 244).

Com essas proposições, Kepler fixou as regras básicas gerais de toda a formação da teoria física; regras que se aplicam não menos do que sua teoria dos corpos celestes se aplica ao modelo atômico de Bohr e às conclusões a ele associadas. Kepler descobriu e conquistou com essa disposição do conceito de lei natural - no sentido mais literal da palavra - uma nova dimensão do pensamento. Foi o primeiro a romper com uma concepção básica do universo, na qual toda sua grandiosidade e beleza ainda estavam atreladas aos limites da beleza pura, da configuração plástico-concreta. Kepler é o primeiro pensador europeu a consumir, com total clareza, a passagem da figura para a lei pura,<sup>11</sup> a passagem da simetria (que consistia na norma mais sublime da antiga imagem do universo ptolomaico) para a harmonia pura. Não é essa uniformidade que ele vê na linha circular, com a distância igual entre todos os pontos e o centro, que é a mais elevada e a mais alta ordem do pensamento físico-astronômico. Desde então, não é mais a uniformidade de certa forma geométrica que vale como medida a partir da qual o pensamento mede a si mesmo e o mundo, mas a uniformidade de determinados princípios geradores.

E, com isso, novamente se alcança, na evolução geral da história intelectual, algo novo. A obra de Copérnico, *De revolutionibus*<sup>12</sup>, não representa apenas um marco no desenvolvimento da teoria da natureza. Com ela, encontramos-nos diante de uma verdadeira transição de épocas. Goethe exprime da forma mais bela e expressiva o significado da teoria copernicana.

Talvez nunca tenha existido uma exigência maior à humanidade, tendo em vista que não se passou tudo por um reconhecimento consensual: um segundo paraíso, um

---

10 Cassirer refere-se a *Atombau und Spektrallinien*, obra de Arnold Sommerfeld publicada em 1919. (Nota do Tradutor)

11 No original, *von der Gestalt zum reinen Gesetz*. (Nota do Tradutor)

12 Cassirer refere-se a *De revolutionibus orbium coelestium*, obra publicada em Nürnberg no ano de 1543. (Nota do Tradutor)

mundo da inocência, da poesia e da devoção, o testemunho dos sentidos, a convicção de uma crença poético-religiosa; não é de se admirar (...) que tal ensinamento tenha encontrado oposições das mais diversas formas; aquele que o abraçava legitimava e abria as portas para uma liberdade e grandeza do pensamento até então inconcebível, desconhecida (Goethe, 1893a, p. 213).

Kepler foi o primeiro pensador europeu a realizar esse desafio de modo pleno - menos limitado pela tradição do que o próprio Copérnico e essencialmente mais claro, agudo e seguro do que Giordano Bruno. A estima pela Bíblia e pela Igreja não mais o atava. “Para mim, Lactâncio”, assim diz Kepler,

que negou a forma esférica da Terra é santo; santo é Agostino que admitiu a forma esférica, mas contestou a possibilidade das antípodas; santo é o clero de nossos dias, que reconhece a pequenez da Terra, mas nega seu movimento. Entretanto, para mim, a verdade é mais sagrada, quando demonstro, por meio da pesquisa científica, com todo respeito pela doutrina eclesiástica, que a Terra é redonda, que ela é habitada por antípodas, que ela percorre sua órbita entre os astros na qualidade de um pequeno e insignificante corpo celeste (Kepler, 1860, p. 156).

Assim, Kepler não apenas compreende e avalia a teoria de Copérnico como uma hipótese astronômica, mas como um ato do pensamento que representava imediatamente um ato moral. Com frequência e com deleite, Kepler citava a frase que deveria ter sido o lema de Copérnico: “Quem deseja filosofar deve possuir liberdade de pensamento” (Kepler, 1859, p. 485).

Aos contemporâneos, Kepler parecia, em virtude dessa mentalidade que não se vinculava definitivamente a qualquer regra da tradição, ser simplesmente o aniquilador, o destruidor da mais sagrada veneração. Mas essa destruição era apenas o começo, a condição prévia de uma nova organização. Pode-se aplicar a Kepler, em um sentido totalmente particular, a sentença proferida pelo coro dos gênios diante de Fausto:

Ai de Ti! Ai!  
Aniquilaste-o,  
O lindo mundo,  
Com mão possante;  
Vai ruindo, cai fundo!  
Um semideus fê-lo em pedaços!  
As ruínas, nos braços,  
Para o nada levamos,  
E lamentamos  
Perdidos brilhos.  
Ó tu! Potente,  
Dos térreos filhos  
Mais resplendente  
Reergue-o  
Organiza-o em teu peito!<sup>13</sup>

---

13 Baseado na tradução de Jenny Klabin Segall, com pequenas alterações a fim de conformar a tradução à interrupção da citação. Cf. Goethe, 2011, pp. 136-137. (Nota do Tradutor)

Essa construção do universo no próprio espírito é o segundo grande feito de Kepler, um feito de caráter genuinamente filosófico. Esse, consuma-se quando Kepler, depois de ter conseguido reconduzir os movimentos do cosmo ao princípio do número e da harmonia, busca, para esses mesmos princípios, novamente um fundamento mais profundo, reconduzindo-o ao espírito como seu centro e fonte primordial. Não existem números e harmonias na qualidade de coisas em si mesmas; eles existem apenas em relação a um espírito capaz de compreendê-los e reencontrá-los em si mesmo, em seu princípio dominante. No espírito divino existe e predomina o número e a harmonia, de forma anterior e mais primordial do que as coisas - a partir daqui comunica-se, por um lado, com o universo físico, por outro, com o espírito humano. Por conseguinte, não é necessário que se encontre exclusivamente pela observação do mundo objetivo e que se aprenda a partir dele; o espírito compreende de maneira mais verdadeira, profunda e primordial se ele retrocede a si mesmo, à sua própria natureza e essência. Mesmo se ao espírito jamais tivesse sido concedida a habilidade de enxergar - assim diz Kepler -, não lhe faltaria o conhecimento do número e da quantidade, pois isso é originalmente inerente à sua própria capacidade. O entendimento puro, que é inato à alma, exige o olho para seu emprego e realização; o olho é de um determinado modo, porque, e até o ponto em que, o espírito é de determinado modo - o oposto não se aplica. Novamente um pensamento com a mais alta audácia idealista; todavia, a evolução da história do conhecimento da natureza demonstrou que somente por meio dessa audácia pôde-se abrir e conquistar o seu domínio mais próprio. Somente através do idealismo platônico de Kepler o realismo da moderna ciência natural pôde se desenvolver. E o idealismo metafísico de Kepler, que encontrou no conceito de Deus sua mais pura expressão e sua mais sublime agudez, assume então, depois de a própria história do conhecimento da natureza entrar em uma nova fase, graças a Kant, outra forma, a forma do idealismo “transcendental” - o qual doravante pode ser explicado em um novo sentido e como que com uma nova entonação em seu significado, qual seja, que todas as peculiares leis da natureza são apenas especificações de leis gerais do entendimento e, nesse sentido, o “próprio entendimento é o artífice da natureza” (Kant, 1781, p. 111).

Permitam-me, senhoras e senhores, não tanto concluir minha exposição, mas interrompê-la - já se esgotou o tempo que me foi concedido. Com isso, acredito que muito do que aqui foi indicado e esboçado encontrará seu complemento e aprofundamento nas subseqüentes conferências do Prof. Schorr<sup>14</sup> e do Dr. Schimank.<sup>15</sup> Permitam-me, para encerrar, dizer ainda algumas palavras sobre um ponto, cuja omissão faria com que a imagem geral do trabalho filosófico de Kepler ficasse incompleta. Trata-se da postura de Kepler diante da astrologia, aquela potência

---

14 Richard Schorr (1867-1951). (Nota do Tradutor)

15 Hans Schimank (1888-1979). (Nota do Tradutor)

fundamental que ainda dominava com toda força a ciência do século XVI e de princípios do século XVII e que intervia de modo mais profundo no conjunto do ser espiritual da época. Kepler se encontrava ligado à astrologia da forma mais estreita; seu ofício e posição social, seu cargo como matemático imperial na corte de Rudolf II,<sup>16</sup> exigiam dele o constante contato e o contínuo estudo da astrologia. Mas, ainda que dessa forma, ao longo de sua vida, ele estivesse conectado em muitos aspectos à astrologia, essa ligação externa jamais representou um vínculo interno, um grilhão intelectual. Kepler elaborou um grande número de prognósticos e calculou muitas natividades<sup>17</sup> - todavia, a astrologia jamais se transformou em um fator determinante de seu destino intelectual. De forma ousada e consciente, contrapunha a crença no destino astrológico à crença no engenho científico; seus astros não eram Marte e Saturno - assim disse certa vez -, mas Copérnico e Tycho Brahe, sob os quais ele desenvolveu seu trabalho e sua vida. Várias vezes replicava, aos que esperavam e exigiam dele previsões astrológicas, que o imperador não o havia nomeado para ser o áugure oficial, *publicus vates*, mas sim para levar adiante a ciência da astronomia, a qual havia perdido seu autêntico mestre, Tycho Brahe. Kepler redigiu um breve escrito em alemão que apresenta em seu título uma espécie de defesa da astrologia: “*Tertius interveniens*.”<sup>18</sup> Isto é um aviso para alguns teólogos, médicos e filósofos (...) que em sua condenação barata da superstição astrológica, não joguem a criança junto com a água do banho, e com isso, insipientemente repugnem sua profissão” (Kepler, 1858, p. 547). Mas, mesmo nesse escrito de defesa, redigido em função de propósitos práticos, encontra-se a mais clara e mais aguda rejeição do valor teórico e científico da astrologia:

Essa astrologia é como uma filhinha tola (...), mas, meu Deus, onde sua mãe, a muito sensata astronomia, estaria se ela não tivesse sua filha tola. Afinal, o mundo é ainda mais tolo, tão tolo que a astronomia, essa velha e prudente mãe, tem que mentir e falar de coisas em virtude das tolices de sua filha (idem, p. 560).

Só podia falar assim um pensador que em seu ser espiritual sempre se agigantou diante da astrologia, ainda que em sua vida e em seu destino estivesse ligado a ela; um pensador que rompeu com o domínio da magia, cuja interdição sobre a vida intelectual perdurou por milênios, e que alcançou a plena liberdade de uma nova mente científica.

---

16 Rudolf II (1552-1612), imperador do Sacro-Império entre 1576 e 1612. (Nota do Tradutor)

17 No original, *Nativität*. Significa no contexto do século XVI o momento exato do nascimento e o mapeamento do destino e do auspício por meio da previsão astrológica. Cf. (Grimm & Grimm, 1854-1961). (Nota do Tradutor)

18 Ou *As intervenções de terceiros*. Trata-se de obra publicada por Kepler em 1610. (Nota do Tradutor)

## Referências

- Goethe, J. W. (1893a). *Zur Farbenlehre*: historischer Theil. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe 2, III)
- Goethe, J. W. (1893b). *Zur Naturwissenschaft*. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe 2, XI)
- Goethe, J. W. (2011) *Fausto I*. São Paulo: Editora 34.
- Grimm, J.; Grimm, W. (1854-1961). *Deutsches Wörterbuch*. 16 vols. [Versão digital]. Recuperado de: [http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB). Acesso em: 17 jun. 2020.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Bruno Cassirer, 1913. (Werke in Gemeinschaft mit Hermann Cohen III)
- Kepler, J. (1858). *Opera omnia*. vol. 1. Frankfurt am Main: Erlangae.
- Kepler, J. (1859). *Opera omnia*. vol. 2. Frankfurt am Main: Erlangae.
- Kepler, J. (1860). *Opera omnia*. vol. 3. Frankfurt am Main: Erlangae.

Recebido em: 10.02.2020

Aceito em: 07.05.2020

## APRESENTAÇÃO

Apresentação de: “A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência entre Leo Strauss e Hans-Georg Gadamer sobre *Verdade e método*, traduzido por Felipe Ribeiro

Felipe Ribeiro

feliperibeiro1848@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

### Breve apresentação

O texto que apresentamos a seguir contém três cartas, duas de Leo Strauss e uma de Hans-Georg Gadamer, a respeito da publicação de *Verdade e método* (1960). Pelo que se sabe, Gadamer havia enviado uma cópia do livro a Leo Strauss, que residia desde 1937 nos EUA, para onde havia emigrado da Inglaterra, uma vez que o regime nazista tornava impossível um retorno à Alemanha. Trata-se de um documento histórico importante, que põe em confronto dois grandes representantes de linhas hermenêuticas conflitantes, ainda que de raízes comuns. Por um lado, temos as primeiras impressões de Leo Strauss, que tanto servem de registro histórico da recepção (ou melhor, da história dos efeitos) de *Verdade e método*, quanto testemunham divergências e confrontos cheios de interesse. Por outro lado, forçado a defender-se das críticas, Gadamer vê-se em condição de ter que reforçar um ou outro ponto relevante de seu livro, nem sempre tão visíveis numa primeira leitura: o caráter apenas *preparatório* da primeira parte da obra, que trata da experiência da obra de arte, ou a sutil crítica a Heidegger, mostrando que a ideia de destruição da metafísica é, contudo, um momento da história da própria metafísica. Parece-nos que o interesse - tanto histórico quanto filosófico (seria possível separá-los?) - dessas cartas fala por si só.

Quanto à tradução: as cartas de Strauss foram redigidas em inglês, pela razão por ele alegada: sua escrita à mão tornou-se difícil de ler, ao mesmo tempo que não encontrou ninguém para datilografar em alemão. Já a carta de Gadamer foi redigida em alemão. A versão que utilizamos para traduzir põe lado a lado a carta de Gadamer junto a uma tradução em inglês. Para nossa tradução, porém, nos ativemos estritamente ao original alemão, consultando a tradução apenas para efeito comparativo.

As páginas citadas por Strauss se referem à primeira edição de *Verdade e método*. A edição alemã definitiva, hoje, é a 5ª edição, que contém referências à paginação da primeira edição. Tendo em vista o leitor brasileiro, indicaremos as páginas da edição brasileira de *Verdade e método*, publicada pela editora Vozes, usando a abreviação VM, seguida da paginação referente à 5ª edição alemã entre colchetes. Além disso, colocaremos entre | | a paginação original das cartas, uma vez que ambos fazem referência às páginas da carta do outro em prol do detalhamento da discussão. Tudo isso facilitará o trânsito do leitor pelas referências de ambos.



## TRADUÇÃO

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”:  
correspondência entre Leo Strauss e Hans-Georg Gadamer  
sobre *Verdade e método*

Hans-Georg Gadamer e Leo Strauss<sup>1</sup>

### 1. Strauss a Gadamer

Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento  
202 Junipero Serra Boulevard  
Stanford, California, EUA

Professor Hans-Georg Gadamer  
Universidade  
Heidelberg  
Alemanha

26 de Fevereiro de 1961

| 1 | Caro Sr. Gadamer:

Escrevo em inglês porque minha escrita à mão se tornou muito difícil de ler e não há ninguém aqui que pudesse convenientemente datilografar algo escrito em alemão.

Eu sou muito grato a você por ter me enviado seu livro e estou muito contente por você tê-lo escrito. É uma obra importante. Até onde sei, é a obra mais importante escrita por um heideggeriano. É uma obra *de longue haleine* e revela mais uma vez a sabedoria da espera. Lê-la significou para mim mais do que a leitura da maioria dos outros livros. Lembrei-me da minha juventude na Alemanha, dos seminários de Natorp, de muitas conversas e, por último mas não menos importante, de nossa última conversa em Heidelberg, em 1954. Um certo “pano de fundo” em comum me ajudou a entender seu livro, até onde consegui entendê-lo. Como eu já sabia de antemão, nós caminhamos a partir daquele chão comum para direções opostas - daí as limitações da minha compreensão de seu livro. Antes que eu diga algo sobre esse ponto, eu gostaria de agradecer a você pela instrução que já devo a seu livro. Você

---

<sup>1</sup> Publicado em *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 5-12. Tradução de Felipe Ribeiro, doutorando pela Universidade de São Paulo e bolsista da CAPES.

trouxe minha atenção para uma boa quantidade de coisas importantes das quais eu não tinha ciência até agora. Acima de tudo, percebi que preciso reler seu livro com muito mais cuidado do que consegui até agora - em um momento da minha escolha, quando tiver necessidade imediata disso. Portanto, tome o que se segue como aquilo que deve ser: como nada mais do que uma primeira reação.

Eu me vejo em grande desvantagem ao falar com você. Você possui e apresenta uma doutrina compreensiva. De fato, essa doutrina aborda uma boa porção de coisas com as quais tenho experiência ou sobre as quais tenho pensado. Ainda assim, só posso julgar a respeito de uma parte de seu livro. Sua doutrina é, em grande medida, uma tradução das questões, análises e sugestões de Heidegger para um meio mais acadêmico: há um capítulo sobre Dilthey e nenhum sobre Nietzsche. Como me parece, o princípio subjacente à sua tradução é a distinção entre “metódico” e “substantivo”, como usada no início da nota na página 92.<sup>2</sup> Essa distinção está relacionada à distinção entre “existencial [*existential*]” e “existenciário [*existentiell*]”, como usada na página 248<sup>3</sup> - uma distinção com a qual a primeira distinção dificilmente pode ser identificada, como pareceria estar indicado no próprio título de seu livro. Dito de outro modo, não parece que, do ponto de vista de sua apresentação, a radicalização e universalização da hermenêutica seja essencialmente contemporânea |2| da aproximação [*approach*] da “noite do mundo [*world-night*]” ou do *Declínio do ocidente*:<sup>4</sup> o sentido “existencial [*existential*]” daquela universalização, o contexto catastrófico ao qual pertence, não vem à tona, portanto. Eu me sinto tentado a falar da situação hermenêutica *par excellence*: a situação que, pela primeira vez, clama pela compreensão de qualquer tarefa hermenêutica particular à luz da hermenêutica filosófica universal e que todos nós sabemos que pode ser sucedida por uma situação na qual possa ser apropriado algo semelhante à hermenêutica pré-historicista.

Eu poderia formular essa dificuldade da seguinte maneira. Você preserva a continuidade acadêmica aceitando, ainda que reinterpretando, “o fato das ciências do espírito” por parte de um “leitor pensante”. Você define a diferença entre o leitor em geral e o historiador dizendo que o historiador está preocupado com “o todo da tradição histórica” (232):<sup>5</sup> como isso é possível dada a “finitude” do homem?

---

2 VM, p. 148 [102]. Cabe notar que o que Leo Strauss menciona aqui como “substantivo” está *inhaltliche* no original, isto é, referente ao conteúdo.

3 Idem, p. 351 [267].

4 Título obra de Oswald Spengler, publicada em dois volumes, em 1918 e 1923 respectivamente.

5 Neste ponto, não está tão claro a qual passagem específica Strauss se refere. A página mencionada (Idem, p. 329 [249]) trata do momento em que Gadamer fala da ideia de horizonte em Husserl, buscando expor de que maneira toda intencionalidade subjetiva individual é suportada por um horizonte de intencionalidades anônimas, comunitárias, que se dão no tempo, e que Husserl dará o nome de mundo da vida. Parece, portanto, que Strauss vê aí a referência ao todo da tradição histórica. As aspas sugerem, porém, que se trata de uma referência literal, que não encontramos nessa página. É mais provável que se trate de um erro de referência. No trecho mencionado, sobre o mundo da vida, Gadamer fala apenas do “todo de todas essas vivências tematizáveis” que formam

Contra sua vontade, você parece preservar “a consciência histórica da compreensão universal”. Claro, você não quer dizer que a história como disciplina pode fazer o que nenhum historiador ou aglomerado de historiadores pode.

Não é fácil para mim reconhecer em sua hermenêutica minha própria experiência como intérprete. A sua é uma “teoria da experiência hermenêutica” que, como tal, é uma teoria universal. A minha própria experiência hermenêutica não é apenas muito limitada: a experiência que eu possuo me traz dúvidas sobre a possibilidade de uma teoria hermenêutica universal que seja mais do que “formal” ou externa. Eu acredito que a dúvida surge do sentimento do caráter irremediavelmente “ocasional” de toda interpretação de valor. Seja como for, formularei de maneira “rapsódica” a dificuldade que encontrei, através de alguns exemplos que enumerarei sem ordená-los.

[1] Eu concordo com sua exigência de que o intérprete deve refletir sobre sua situação hermenêutica e aplicar o texto à sua situação (307);<sup>6</sup> mas discordo de que, anteriormente ao historicismo moderno, todas as pessoas inteligentes que |3| estudei e que falaram sobre a compreensão de livros antigos e estrangeiros tenham feito isso: minha última experiência nesse assunto foi Maimônides. Eu concordo com sua visão segundo a qual uma doutrina não pode ser objeto de contemplação, a ser interpretada como a “expressão” de um certo tipo de vida, mas deve ser entendida em sua pretensão de verdade e essa pretensão precisa ser cumprida. Cumpri-la significa que eu posso, mais ainda, que eu devo aceitá-la como verdadeira, ou rejeitá-la como falsa, ou fazer uma distinção, ou reconhecer minha incapacidade de decidir e, portanto, a necessidade de pensar, ou aprender mais do que sei no presente. Isso é o que você de fato faz - ver, p. ex., 459, linha 7 ss.<sup>7</sup> Eu não acredito contudo que esse estado de coisas seja trazido à tona quando se fala em “uma fusão de horizontes”. Certamente, meu horizonte é alargado se aprendo algo importante. Mas é difícil dizer que o horizonte de Platão seja alargado se uma modificação de sua doutrina se mostra superior à sua própria versão.

[2] Ao menos nos casos mais importantes, antigos ou contemporâneos, sempre notei que permanecia no texto algo da maior importância que eu não compreendi, i.e., que minha compreensão ou interpretação era muito incompleta; eu hesitaria em dizer, contudo, que ninguém possa completá-la ou que a finitude do homem enquanto homem implica necessariamente a impossibilidade de uma compreensão adequada ou completa, ou “da verdadeira compreensão” (cf. 355).<sup>8</sup> Você nega essa

---

o mundo da vida, mas não do “todo da tradição histórica”. Esta última expressão se encontra em idem, p. 271 [202], quando Gadamer passa a falar da escola histórica e da hermenêutica romântica, sendo mais provavelmente a referência de Strauss.

6 Idem, p. 426 [329].

7 Idem, p. 622 [487] ss.

8 Aqui também não é tão claro ao que se refere Strauss. A página referida remete a idem, p. 485-7

possibilidade (375).<sup>9</sup> Sua negação não é justificada pelo fato de que existe uma variedade de situações hermenêuticas: a diferença de pontos de partida e, portanto, de caminhos não conduz à consequência de que o platô que todos intérpretes enquanto intérpretes querem alcançar não seja um só e o mesmo.

[3] Você fala da produtividade essencial (e não apenas reprodutividade) do intérprete (280, 448).<sup>10</sup> Eu acabei de ler Karl Reinhardt no *Klassische Walpurgisnacht* - um ensaio com o qual aprendi muito; seu grande mérito consiste na compreensão de Reinhardt a respeito do que o próprio Goethe pensou explicitamente mas não expressou de uma maneira que o leitor possa compreender imediatamente. A “mediação” de Reinhardt é apenas subsidiária ao texto e, precisamente por sê-lo da maneira mais inteligente, é louvável. - |4| O intérprete precisa deixar explícito o que o autor meramente pressupõe, especialmente se for algo que nós não pressupomos. Mas, caso o pressuposto em questão puder ser demonstrado como tendo sido geralmente conhecido em seu tempo ou caso aceitar o pressuposto em questão for mais sábio do que não aceitá-lo (cf. as várias acusações sem fundamento de *naiveté* lançadas contra os clássicos), então o intérprete, ao explicitar o pressuposto, não entende o autor melhor do que este entendeu a si mesmo.

[4] Eu concordo com você quando você descreve a diferença entre o autor e o intérprete como a diferença entre o modelo e o ato de seguir o modelo (321).<sup>11</sup> Mas com certeza não é todo texto que tem esse caráter de modelo e nem mesmo todos grandes textos o têm (cf. a diferença entre a *Ética a Nicômaco* e o *Leviatã*). A reflexão sobre esse exemplo pode mostrar que a tradição e a continuidade desaparecem quando se dá início à interpretação.

[5] A respeito da produtividade do intérprete, o historiador que estuda, por exemplo, Tucídides no contexto da história econômica certamente endereça ao autor uma questão nova; sua preocupação difere profundamente da do próprio Tucídides, mas ele deve dar conta do quase completo silêncio de Tucídides a respeito de assuntos econômicos; ele precisa compreender aquele silêncio, isto é, a desconsideração de Tucídides com essas coisas; ele precisa responder à pergunta sobre como as coisas relacionadas à economia aparecem a Tucídides. A resposta a esta última pergunta, a pergunta mais interessante que ocorre no interior de sua investigação, não é mais uma reprodução do pensamento de Tucídides a respeito das coisas humanas em geral.

Mas qual a base dessas e de outras dificuldades semelhantes que encontrei ao ler seu livro? Você está fundamentalmente preocupado com a “história dos efeitos [*Wirkungsgeschichte*]”, com algo que não é necessariamente um tema do intérprete

---

[378-9].

9 Idem, p. 514 [401].

10 Idem, p. 392 [301] e p. 610 [477], respectivamente.

11 Idem, p. 442-3 [343].

(432);<sup>12</sup> você vê o que é necessariamente temático para o intérprete à luz de algo que não é necessariamente temático para ele (452),<sup>13</sup> o *proton pros hemas* à luz do *proton physei*.<sup>14</sup> Você conhece então o *proton physei* - eu não posso dizer o mesmo. Em outras palavras, você nos conduz para o que é primeiro em si mesmo, não a partir do que é primeiro para nós enquanto leitores ou intérpretes, mas a partir de certas teorias falsas e das críticas a elas. |5|

Seu livro contém uma filosofia da arte, mas a relação entre filosofia e arte não é tematizada para além de uma rejeição da visão de Hegel (e, com isso, de Platão e de Aristóteles), segundo a qual a compreensão filosófica é superior à compreensão artística. Eu me pergunto se isso não se deve a uma reflexão “histórica” insuficiente. Você diz na p. 77<sup>15</sup> que o conceito de arte se tornou questionável desde que a consciência estética que criou esse conceito se tornou questionável. Mesmo assim, você intitula a seção imediatamente seguinte como: “Retomada da questão concernente à verdade da Arte”<sup>16</sup> - como se essa questão e portanto o conceito de arte antecedessem a consciência estética. (Cf. também p. 94).<sup>17</sup> Na 129<sup>18</sup> você *aceita* uma abstração feita pela consciência estética descreditada. De maneira semelhante, na p. 157,<sup>19</sup> você aceita uma consequência da consciência histórica descreditada). Se o conceito de arte se tornou questionável, se, portanto, uma retomada de algo perdido é indicada, eu tiraria a conclusão de que precisamos começar indo *para trás* desse conceito ou da consciência que o produziu. Seríamos então conduzidos de volta à visão de que o que chamamos de arte era originalmente entendido como *sophia* (cf. Xenófanes, *Memorabilia*, I 4.2-3). Nesse estágio foi reconhecido que “arte é conhecimento”. Mas que tipo de conhecimento? Certamente, não o conhecimento filosófico. Com a emergência da filosofia nasce ali uma tensão entre filosofia e poesia, uma tensão essencial tanto à filosofia quanto à poesia, como os filósofos necessariamente sabem e como os poetas talvez saibam. Para entender essa tensão, é preciso ouvir ambos os lados (cf. *República X* na contenda entre filosofia e poesia).

---

12 Idem p. 588-9 [460].

13 Idem, p. 614-5 [480].

14 Trata-se de termos oriundos da filosofia de Aristóteles. O primeiro significa o que é primeiro para nós, “as coisas relacionadas aos nossos sentidos”; o segundo significa o que é primeiro em si mesmo, “as coisas relacionadas entre si”.

15 Idem, p. [86-7].

16 Idem, p. [87]. Trata-se da seção 3 da primeira parte da obra, cujo título original é *Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst*, que foi traduzido na edição brasileira por *O resgate da questão pela verdade da arte*. No entanto, cabe notar que o sentido da palavra *Wiedergewinnung* remete à ideia de retomada de posse, de retomar um terreno perdido a outrem. Isso coincide com a intenção de Gadamer de retomar a posse hermenêutica da questão da experiência da arte depois de seu sequestro pela consciência estética moderna, que tem seu centro em Kant. Sugerimos, assim, traduzir como *Retomada da pergunta pela verdade da arte*.

17 A referência é bastante geral. Cf. idem, p. 150-2 [104-5].

18 Idem, p. 195-6 [140-1].

19 Idem, p. 229 [168].

O maior documento do caso poesia versus filosofia são *As nuvens*, de Aristófanes. Não é por acaso que esse documento clássico seja uma comédia e não uma tragédia. Seja como for, estudando *As nuvens* (e outras comédias aristofânicas), eu aprendi algo que eu não poderia aprender com nenhum moderno: a interpretação moderna mais profunda da comédia de Aristófanes (a de Hegel) é muito menos adequada do que a apresentação aristofanizante de Aristófanes por Platão no *O Banquete*. (Heidegger não diz nada sobre a comédia. Quanto a Nietzsche, cf. *A gaia ciência*, aforisma 1). Em uma palavra, eu acredito que a base da filosofia moderna da arte - mesmo aquela que está livre do preconceito estético - é pequena demais.

A questão mais abrangente que você discute está indicada pelo termo “relativismo”. Você toma “a relatividade de todos os valores humanos” (54),<sup>20</sup> de todas visões de mundo (423),<sup>21</sup> por |6| certa. Você percebe que essa tese “relativista” pretende, ela mesma, ser “absoluta e incondicionalmente verdadeira” (424).<sup>22</sup> Não está claro para mim se você toma a dificuldade “lógica” como irrelevante (o que eu não faria) ou como não decisiva por si mesma. Eu acredito que não há dificuldade “lógica” pela seguinte razão. A situação histórica à qual a hermenêutica universal ou a hermenêutica ontológica pertence não é uma situação como qualquer outra; é “o momento absoluto” - similar ao pertencimento do sistema de Hegel ao momento absoluto no processo histórico. Eu digo semelhante, mas não idêntica. Eu falaria de uma situação negativamente absoluta: o despertar do esquecimento do ser [*Seinsvergessenheit*] pertence ao abalo de todo ente [*Erschütterung alles Seienden*], e aquilo para o que se desperta não é a verdade final na forma de um sistema, mas uma questão que não pode ser jamais completamente respondida - um nível de questionamento e pensamento que não pretende ser o nível final. Eu recordo a você o final de sua contribuição ao *Festschrift* de Reinhardt: você não espera que a compreensão da historicidade da própria existência e, com isso, da impossibilidade de transcender o próprio horizonte será superada na maneira pela qual Parmênides e Hegel foram superados. Sua posição me lembra a de Nartorp, que disse que a verdadeira filosofia é a de Kant, que descobriu o problema fundamental em sua forma adequada (apesar das poucas relíquias ou fragilidades dogmáticas). Você admite isso ao falar da “experiência consumada” (339),<sup>23</sup> que certamente não é consumada no sentido de Hegel, mas que ainda assim é consumada: no aspecto decisivo de que a experiência chegou a seu fim; uma mudança fundamental na orientação filosófica - uma mudança de significado comparável à mudança, digamos, de Hegel a Heidegger - não é encarada.

---

20 Idem, p. 101 [63].

21 Idem, p. 577 [451].

22 Idem, ibidem.

23 Idem, p. 467 [363].

Permita-me, a partir daqui, lançar um olhar à “relatividade de todos valores humanos”. Como você afirmou, a existência é em si mesma compreensiva [*verstehend*]; essa compreensão, é claro, é “também” compreensão do *to kalon kai to dikaion*<sup>24</sup>, e portanto é essencialmente “valorativa” (224-225).<sup>25</sup> Isso significa que a existência é necessariamente existência dentro ou através de um costume-moralidade [*Sitte-Sittlichkeit*] específico, que é vinculante não como algo meramente imposto, mas como algo compreendido, como evidente; a evidência do costume-moralidade é parte e parcela da evidência da compreensão específica do mundo. Isso significa que, para a existência, o problema do relativismo nunca se manifesta. Agora, a ontologia hermenêutica, ou como quer que deva ser chamada, é ela mesma histórica no sentido de que está enraizada em um “mundo histórico” específico e, portanto, em um costume-moralidade específico, que está destinado a tomar parte no caráter final da ontologia hermenêutica. Seria possível talvez |7| dizer de maneira mais precisa que *a temática ontológica pertence a um mundo em decadência*, quando seu costume-moralidade peculiar perdeu sua evidência ou poder vinculante e portanto a hermenêutica ontológica precisa, decerto não sonhar em fabricar um novo costume-moralidade, mas preparar os homens para sua possível chegada ou tornar os homens receptíveis para seu possível acontecimento. Ainda assim, mesmo “entre” os dois mundos, a distinção básica entre o nobre e a base e suas implicações cruciais (p. ex., a respeito do estatuto do amor, por um lado, e do ódio e o do ressentimento, por outro, ou a respeito de coisas como “irmandade [*Geschwisterlichkeit*]” - *A caminho da linguagem* [*Unterwegs zur Sprache*], 67 - e portanto a família) retêm sua evidência ou poder vinculante para todo mundo que não seja um bruto. A generalidade destas e de outras coisas semelhantes não as priva do sentido definitivo pelo qual você deixou a si mesmo claro na p. 295 e ss.<sup>26</sup> *Acima de tudo, essas coisas - em contradição com o “mundo”* (cf. 432)<sup>27</sup> *e os outros existenciais* [*Existentialen*] - *são temas necessários no interior de todos “horizontes”*.

Sobre a base da “relatividade de todos os valores”, a “incansável reflexão” de Dilthey “sobre a objeção de ‘relativismo’” (224)<sup>28</sup> é, creio eu, inevitável. De forma alguma me sinto atraído por Dilthey, mas a respeito do ponto mencionado eu o defenderia contra sua crítica. Ao que você diz na p. 225,<sup>29</sup> eu redarguiria que você esquece a dúvida socrática que não é nem uma dúvida metódica nem a dúvida que vem “por si mesma”.

Eu gostaria de usar essa oportunidade para pedir dois favores a você. A editora

---

24 “O bom e o justo”, em grego no original.

25 Idem, p. 320-1 [242].

26 Idem, p. 410-11 [316].

27 Idem, p. 588-9 [460].

28 Idem, p. 319 [241].

29 Idem, p. 321-2 [243].

que adquiriu os direitos do meu livro sobre Espinosa quer publicar uma nova edição. Eu sinto que o livro precisaria de um novo prefácio. Eu não poderia pensar em nada melhor do que a resenha de Krüger que apareceu no DLZ [*Deutscher Literaturzeitung*] em 1931 ou algo assim. Você poderia me fazer o favor de perguntar, em meu nome, a Krüger ou à sua esposa se concederiam a permissão para republicar aquela resenha e, com alguém familiarizado com tais questões, a quem a editora teria que se dirigir para conseguir a permissão de reimprimir da DLZ. - Seria uma ajuda para mim se eu pudesse conseguir uma foto da página ou das páginas nas quais Oetinger fala de Shaftesbury a respeito do “senso comum” (p. 27 no seu livro).<sup>30</sup> Você poderia fazer com que tal foto me seja enviada às minhas custas, talvez com a ajuda do meu ex-aluno Dannhauser, que eu acredito estar agora estudando filosofia em Heidelberg? Agradeço desde já.

Eu concluo repetindo a expressão de agradecimento por seu livro.

Cordialmente,  
Leo Strauss.

## 2. Gadamer a Strauss

Floresta em Zurique  
Oberer Hiltisberg  
5 de Abril de 1961

| 1 | Caro Sr. Strauss,

Sua atenção minuciosa ao meu livro significa muito para mim. Eu sei que não é fácil para nenhum de nós acompanhar as linhas de raciocínio de outrem. Eu sei disso também por experiência própria com seus livros, em que tive que me contentar com o que me era frutífero. Sou tanto mais grato a você, por ter me comunicado suas primeiras observações. Acresce que talvez eu tenha entrado aqui em uma tarefa para a qual tenho pouco talento: desenvolver a unidade de uma “teoria” a partir da variedade de exercícios e experiências interpretativos pressupõe uma transformação completa, na qual eu fico com frequência consideravelmente estagnado. E se ao fim de longos esforços eu conseguirei dizer algo de consistente é uma coisa que resta aguardar. Permita que mesmo assim eu dê, até onde conseguir, uma chance à defesa da “consistência” de meu livro contra suas observações.

Você tem completamente razão quando fala de uma transposição de Heidegger para um meio acadêmico, de Dilthey em vez de Nietzsche. Isso é certamente assim, não de propósito, mas em função da necessidade de auto esclarecimento [*Selbstklärung*]

---

30 Idem, p. 68 [35], n. 47.



que me invadiu enquanto filólogo e intérprete de textos filosóficos. Mas é preciso se perguntar se essa “transposição” é possível sem modificações essenciais. De fato, contra O. Becker ou K. Löwith, eu posso invocar o sentido “transcendental” do *Ser e tempo* de Heidegger. Mas aquilo onde ainda evoco a Heidegger, na medida em que busco pensar a “compreensão” como um “acontecer”, é conduzido, no entanto, em uma direção completamente diferente. Meu ponto de partida não é o *completo esquecimento do Ser*, a “noite do Ser [*Seinsnacht*]”, mas ao contrário - e digo isso contra Heidegger assim como contra Buber - a irrealidade [*Unwirklichkeit*] de tal afirmação. Isso vale também para nossa relação com a tradição [*Überlieferung*]. Através de Schleiermacher e da hermenêutica romântica, fomos arrastados para a falsa radicalidade de uma compreensão “universal” (enquanto o evitar |2| de “mal-entendido”). Eu vejo nisso uma teoria falsa para uma realidade efetiva [*Wirklichkeit*] melhor. Nessa medida, eu defendo na verdade o “fato das ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]” - mas contra este próprio fato! A p. 323<sup>31</sup> quer dizer, no contexto, que *nem* o filólogo, *nem* o historiador, compreendem-se corretamente, porque esquecem a “finitude”. Eu não acredito num retorno da hermenêutica pré-historicista, mas em sua continuidade *de fato*, que foi encoberta apenas pela “história” [*Historie*].<sup>32</sup>

Que o enfatizar [*Zur-Geltung-bringen*] dessa *realidade efetiva* encoberta seja uma tarefa teórica impossível (p. 2, terceira seção de sua carta) não me parece plausível. De qualquer modo, seu acento no caráter “ocasional” de toda interpretação não é, na minha opinião, uma objeção contra uma teoria que afirma precisamente isso, mas uma forma prévia [*Vorform*] dessa mesma teoria (pois você próprio considera isso justamente de maneira geral e não “ocasionalmente”). Agora, sobre as observações individuais.

[1] Eu não compreendo o “Mas eu discordo”. Esta é justamente minha *própria* tese! Ela se complementa apenas com a segunda [tese], de que, *depois* do surgimento da “consciência histórica”, essa aplicação ganha uma forma especial, a da “fusão de horizontes”. É claro que para Platão não havia isso! Trata-se apenas de uma *consequência* da consciência histórica o fato de que é preciso provar a ela mesma que ela não pode conhecer sem ser aplicada.

[2] Aqui não posso acreditar que haja uma diferença real entre eu e você: “*querem* alcançar”: é claro! Mas você entende minha tese de maneira muito particular. Isso também entra no ponto [3]. A interpretação de Reinhardt tem ainda um outro lado além do “subsidiário ao texto”. Em 50 anos ficará mais claro do que hoje o que esse outro lado é. *Por que* ele esclareceu isso e não aquilo, dessa forma e não de outra. O que ele negligenciou, o que ele acentuou excessivamente. Justamente

31 Idem, p. 444-6 [345-6].

32 Aqui, trata-se da história enquanto disciplina acadêmica.

uma interpretação tão exímia, “louvável”, da qual eu e você incorporamos lições agradecidamente, *exprime-nos a todos com ela* [*spricht uns alle mit aus*]. |3|

[4] A p. 321<sup>33</sup> se refere aos “humanistas”! Para seu exemplo, *Eth. Nic* e *Leviatã*, é preciso pensar, em vez de “seguidores”, em um processo muito mais complicado. Mas eu *suponho* (apesar de falar disso sem competência), que o *Leviatã* também contém uma “verdade” (e não apenas heresias) que vale *seguir*.

[5] Não, o *historiador da economia* [*historian of economics*] teria, na minha opinião, que se tornar reflexivo *sobre si mesmo* perante essa constatação. *Nisso* repousaria sua “produtividade” na compreensão.

p. 4 *a base*: então a “teoria do historicismo e objetivismo histórico” dominante não é o *proteron pros hemas*<sup>34</sup>? E não há então procedimento metodicamente correto algum para retificá-la? Todos nós temos, no entanto, a mesma experiência concreta para a qual olhamos a partir dessas questões teóricas. Para jogar luz à realidade efetiva não temática da história dos efeitos [*Wirkungsgeschichte*], eu dei atenção à realidade efetiva não temática da *linguagem* interpretativa (ela, como *todo* falar, não é direcionada a si mesma).

p. 5: Sim, eu acredito de fato que o conceito de *arte*, em acordo com a própria coisa, *mudou* através de sua aplicação na crítica da consciência estética. Mas admito que referí-lo *As nuvens*, de Aristófanes, abrange questões importantes, que eu deveria ter visto. Minha “teoria da arte” é apenas *preparatória* para minha tese hermenêutica, e por isso talvez muito unilateral e tortuosa.

Sobre as pp. 5-6: Eu não consigo lidar com sua justificação catastrofista da “hermenêutica ontológica”. Como esclarece a introdução [*de Verdade e método*], minha opinião é a inversa. Eu não acredito de modo algum que vivemos “entre” dois mundos. Nisso não posso acompanhar nem Heidegger nem Buber. Apenas o profeta que vê a terra prometida teria, na minha opinião, a possibilidade de dizer algo assim. - Eu *recordo*, em vez disso, o *único* mundo que conheço |4| e que em toda decadência *perdeu muito menos* sua evidência e coesão do que tenta se convencer (N.B. p. 339,<sup>35</sup> a “*experiência consumada*” é a “*consumação*” daquele que não bloqueia dogmaticamente nenhuma experiência que valha a pena realizar. Ela é o *contrário* do término das experiências!).

Perdoe-me, se despejo isso tão rápido. Mas a reação do autor tem suas próprias leis. O que eu *realmente* teria que fazer seria algo totalmente diferente: mostrar a você o que quero dizer em sua obra - pois eu seria mal compreendido, se não se levasse a sério que eu gostaria de corrigir um pensamento falso sobre um procedimento que está ele próprio correto ali onde ele é bem sucedido (i. e., onde

---

33 Idem, p. 442-3 [343].

34 Ver nota 13 acima.

35 Idem, p. 467 [363].

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência ...

efetivamente *destranca* [*aufschließt*] algo na tradição).

Talvez a tendência do meu livro ficará mais clara para você se eu acrescentar que: contra Heidegger, eu defendi por décadas que também sua “sentença” ou “salto” *para trás* da metafísica só se torna possível *através dela mesma* (= consciência da história dos efeitos!). O que creio ter compreendido através de Heidegger (e o que é resgatável para mim da minha procedência protestante) é, sobretudo, que a filosofia precisa aprender a viver sem a ideia de um intelecto infinito. Eu tentei esboçar uma hermenêutica correspondente. Mas somente posso fazê-lo na medida em que - muito ao contrário das intenções de Heidegger - eu comprove [*zur Ausweisung bringe*],<sup>36</sup> no fim, tudo o que eu vejo em uma tal *consciência* hermenêutica. Eu realmente acredito ter compreendido o Heidegger tardio, i.e., sua “verdade”. Mas preciso “prová-la” para mim - pela experiência que me é própria e que eu nomeei de “experiência hermenêutica”.

Sobre seus dois pedidos:

[1] Eu falei com os Krügers. Eles concordaram. Não há direito autoral (artigos em revistas ficam livres depois de, salvo engano, |5| 10 anos).

[2] Oetinger, *De sensu communi* - um livro que você deveria ler inteiro. Um dos livros *mais importantes* que já li. Estou preparando uma reimpressão (muito raro!). O livro só está disponível em Tübingen. Mas posso verificar as páginas em questão em Tübingen, que não consigo mais falar de cabeça, e pedir para reproduzi-las (se não me falha a memória, há apenas uma referência *geral* a Shaftesbury). Devo fazê-lo? Ou você gostaria de seguir meu conselho e ler o livro inteiro? (Há uma crítica a Leibniz e que se põe do lado de Newton).

Cordialmente,  
Hans-Georg Gadamer

### 3. Strauss a Gadamer

Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento  
202 Junipero Serra Boulevard  
Stanford, California, U.S.A.

---

<sup>36</sup> Salvo engano, essa expressão tem uma conotação tipicamente fenomenológica. Ainda que os dicionários indiquem “expulsão” ou “deportação” como tradução de *Ausweisung*, claramente não é este sentido que o termo tem aqui. Cabe notar que, em Husserl, o termo *Ausweisung* refere-se mais a uma “comprovação” ou “legitimação”, que de fato é mais adequado neste contexto, já que Gadamer logo em seguida diz que precisa “provar” [*beweisen*] a verdade do Heidegger tardio. Preferimos então traduzir a expressão inteira por “comprovar”.

Professor Hans-Georg Gadamer  
Seminário Filosófico  
Universidade  
Heidelberg  
Alemanha

14 de Maio de 1961

| 1 | Caro Sr. Gadamer:

Peço desculpas pela longa demora em responder sua carta, mas houve vários impedimentos externos.

É estranho que deva haver uma diferença entre nós onde você assume uma posição contra Heidegger e eu a favor dele. Eu devo enunciar essa diferença de uma maneira que provavelmente não faz inteiramente justiça a você. Acredito que você terá que admitir que há uma diferença fundamental entre sua hermenêutica pós-historicista e a hermenêutica pré-historicista (tradicional); basta lembrar suas aulas a respeito da obra de arte e da linguagem, que, ao menos como você as apresenta, não são de modo algum ensino tradicional; sendo assim, é necessário refletir sobre a situação que demanda a nova hermenêutica, *i.e.*, sobre nossa situação; essa reflexão trará necessariamente à luz uma crise radical, uma crise sem precedentes e é isso o que Heidegger quer dizer com a aproximação da noite do mundo. Ou você nega a necessidade e a possibilidade de uma tal reflexão? Eu vejo uma conexão entre seu silêncio a respeito dessa questão crucial e seu fracasso em responder minhas considerações a respeito do “relativismo”.

Eu concordo com você que nossas concordâncias práticas enquanto intérpretes são muito maiores do que nossa discordâncias teóricas parecem mostrar. Mesmo assim, não posso aceitar uma teoria da hermenêutica que não traga mais enfaticamente que a sua o elemento essencialmente subsidiário da própria interpretação, que concerne à compreensão do pensamento de outra pessoa tal como ela quis dizer. Nossa diferença a este respeito se apresenta para mim de forma mais clara no que você diz no segundo parágrafo da p. 3 de sua carta (a respeito de meu exemplo do historiador econômico e Tucídides): o que o historiador da economia aprende *sobre si próprio* (*i.e.*, sobre história econômica), ele o aprende escutando com mais atenção *a Tucídides* ou através de um *retorno* não qualificado a Tucídides. Este exemplo também indica a diferença fundamental entre nós: *la querelle des anciens et des modernes*,<sup>37</sup> *querelle* na qual nós dois assumimos lados diferentes; nossa diferença a respeito da hermenêutica é apenas uma consequência dessa diferença fundamental. Eu não acredito que nenhum de nós possua total clareza sobre esse problema: razão a mais de que deveríamos continuar tentando a aprender um do outro. Eu prometo

---

37 Referência ao texto “A querela dos antigos e dos modernos”, de Benjamin Constant, em francês no original.

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência ...

que farei isso. |2|

Sou muito grato por você ter falado com os Krüger. Quanto a Oetinger, seguirei com prazer seu conselho e lerei o livro inteiro. Mas, em sua carta, parece que o livro não está disponível agora. Quando sairá sua edição do livro? Suponho que não imediatamente. Mas preciso dessa referência a Shaftesbury muito em breve e, portanto, de uma foto da página ou das páginas em que ele fala de Shaftesbury. Eu pedi a meu estudante, Werner Dannhauser, a abordar você sobre esse assunto para que você tenha o mínimo de trabalho com isso.

Eu pedi ao meu editor para enviar dois livros meus a você que você provavelmente não viu. Na minha opinião, eles confirmam minha “teoria” da hermenêutica, mas você provavelmente vai achar o contrário.

Com meus melhores cumprimentos,  
Leo Strauss.

### Referências

Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6ª ed. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (2015). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis: Vozes.

Recebido em: 22.10.2019

Aceito em: 20.03.2020



## TRADUÇÃO

# Genealogia e crítica: duas formas de questionamento ético da moral<sup>1</sup>

Christoph Menke<sup>2</sup>

I

1. Qualquer autocompreensão adequada da moral inclui seu questionamento crítico. Tal questionamento crítico, por sua vez, olha para a moral de *fora*, uma vez que concebe-a como uma perspectiva necessariamente limitante de nossas vidas como um todo. Podemos, assim, designar esse questionamento da moral como uma reflexão “externa” sobre a moral. Ao mesmo tempo, porém, entende-se mal o questionamento crítico da moral se o entendemos *apenas* de um ponto de vista externo; ele apareceria, assim, como uma rejeição [*Zurückweisung*] ou mesmo dissolução [*Auflösung*] da moral. A razão desta má compreensão consiste em negligenciar em que e como esse “externo” atua simultaneamente no *autoquestionamento* da moral: o questionamento da moral de fora está fundamentado na própria moral. Pois concebida corretamente, a moral é constituída de tal maneira que contém em si, simultaneamente, aquilo que se opõe ao exterior. Assuntos constituídos dessa maneira podem ser chamados de “dialéticos”. Uma autocompreensão adequada da moral, portanto, requer um conhecimento [*Einsicht*] da dialética, ou mais precisamente: da dialética *negativa* da moral.

A tese da constituição dialética negativa da moral está no centro da filosofia moral formulada pela chamada Teoria Crítica mais antiga, primeiramente por Horkheimer, depois por Adorno. Ao mesmo tempo, esta tese indica mais claramente onde a mais antiga teoria crítica permanece em desacordo com a “mais jovem”, sobretudo a de Habermas: na nova fundamentação ética-discursiva da moral que Habermas desenvolve, a moral deve receber uma forma [*Gestalt*] que a destitua

---

1 Tradução de Menke, C. (2000). „Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung“. In: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 5/6, 209-226. Traduzido por Filipe Andrade (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG/PPGFI). A tradução foi realizada no semestre passado (2019.2) enquanto Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Filipe Campello - a quem gostaríamos de agradecer, tanto pela excelente orientação quanto pela revisão da presente tradução. Agradecemos também ao Prof. Christoph Menke por ter cedido os direitos de tradução e publicação e, por último, aos pareceristas da revista pelas correções e excelentes sugestões para esta tradução.

2 Christoph Menke é professor da Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

do autoquestionamento e autolimitação da dialética negativa. Esta oposição na compreensão moral das duas gerações da teoria crítica equivale ao seu relacionamento com o autor que se dedicou como nenhum outro ao trabalho de toupeira “a solapar nossa *confiança na moral*” (Nietzsche, 2016, p. 10): o empreendimento de Nietzsche de uma problematização genealógica da moral. Na visão de Habermas, Nietzsche não tem nada a dizer, sobretudo no que se refere à filosofia moral. Para Horkheimer e Adorno, por outro lado, a “crítica intransigente da razão prática” (1988, p. 115) de Nietzsche pertence a uma tradição de reflexão moral moderna, à qual eles dão continuidade, embora de maneira fundamentalmente diferente. O resultado dessa continuação da linha de reflexão moral compartilhada com Nietzsche é a tese da constituição dialética negativa da moral (que sobretudo Adorno desenvolveu). Investigação genealógica e Teoria Crítica são duas formas de questionamento da moral que começam com o mesmo problema, mas terminam em soluções conflitantes.

2. O ponto em comum que une a genealogia de Nietzsche e a crítica moral de Adorno e distingue-os da ética do discurso de Habermas pode, antes de tudo, ser esclarecido se lançarmos um olhar sobre a história da filosofia moral moderna. Nela, dois movimentos são cruciais. Em uma *primeira* acepção, a definição extremamente econômica ou estreita do conceito de moral. Ela utiliza o termo “moral” para se referir a um comportamento ou atitude cuja característica fundamental é a orientação para a ideia de igualdade; moral significa igualitário para a filosofia moral moderna. Na atitude moral, portanto, outros são considerados iguais; a atitude moral é a de tratamento igual. Este é um uso *restrito*, porque efetua uma restrição dupla: chama comportamentos “morais” apenas posturas em relação aos outros (não do indivíduo consigo mesmo) e chama de “moral” apenas comportamentos baseados em uma norma determinada, a saber, a orientada ao tratamento igual (não às normas em geral).

Em uma *segunda* acepção, a filosofia moral moderna é “uma teoria reflexiva da moral” (cf. Luhmann, 1990). Isso pretende expressar que a teoria moral não é meramente uma forma de execução ou expressão da percepção e julgamento moral, mas faz da percepção e julgamento moral o objeto de uma investigação distanciada e reflexiva. Com isso, o sentido primário - tanto histórico quanto sistemático - está fundamentado em tal reflexão. A reflexão na filosofia moral moderna significa, antes de tudo, a fundamentação da moral [*Begründung der Moral*], isto é, uma fundamentação da atitude moral a partir de diferentes capacidades, interesses ou práticas amorais [*nicht-moralischen*]. Na filosofia moral moderna, “fundamentação” é entendida, em sentido forte, como derivação [*Ableitung*]. A reflexão como fundamentação da moral significa, então, que algo amoral pode ser encontrado em todos os seres humanos (como pertencente à sua “natureza”) e que a atitude moral pode ser derivada desta existência.



Essa ideia de fundamentação da moral está relacionada na filosofia moral moderna com uma forma de reflexão que Schiller, em suas *Cartas sobre Educação Estética*, chamou de “estimativa [*Schätzung*] antropológica” (no sentido de: avaliação [*Einschätzung*] ou conceituação [*Abschätzung*]) da moral. Por conta disso, Schiller entende um julgamento [*Beurteilung*] da moral do ponto de vista de suas consequências para a vida humana como um todo, “onde, a forma [racional e, portanto, também a moral], conta também com o conteúdo [‘carnal’] e a sensação de vida tem uma voz” (1873, p. 11). Nesta perspectiva aberta por Schiller, a atitude moral aparece abaixo e ao lado de diferentes orientações práticas que determinam nossas vidas. A história da revolução, segundo Schiller, demonstra necessariamente, sobretudo, que a atitude moral da igualdade pode ter consequências desastrosas para as orientações amorais; elas devem, portanto, ser questionadas reflexivamente por estas. Em ambas as formas de reflexão, a moral está, portanto, relacionada a outra coisa de fora, algo que não é em si moral, mas que é relevante para a moral. Na primeira forma, essa relação se aplica aos fundamentos da moral [*Gründen für Moral*] e, na segunda, às consequências da moral [*Folgen von Moral*]. Portanto, a reflexão da moral em sua primeira forma é sobre a fundamentação da moral, enquanto a segunda é sobre seu questionamento e limitação.

Esse confronto de duas linhas tradicionais de reflexão moral moderna agora nos permite especificar com mais precisão a semelhança da genealogia de Nietzsche com a antiga teoria crítica: a ética do discurso de Habermas pertence à primeira tradição de uma reflexão sobre a moral; Habermas compartilha com Kant, e isso o distingue de Nietzsche e de Adorno, a ideia de uma fundamentação reflexiva da moral - uma fundamentação que pretende, simultaneamente, provar a validade única, absoluta ou “categórica” das proposições morais. Adorno e Nietzsche, por outro lado, pertencem à segunda linha da tradição, que - como Schiller - realiza um questionamento da moral em relação às suas consequências: Nietzsche e Adorno querem mostrar o que as normas e práticas morais significam para os indivíduos e, mais do que isso, como elas danificam suas vidas. Esta é a semelhança no ponto de partida de Adorno e Nietzsche. Ao mesmo tempo, eles diferenciam-se, até contraditoriamente, em seus resultados. Na verdade, a oposição entre Adorno e Nietzsche não significa - como é o caso entre Habermas e Nietzsche - uma fundamentação e um questionamento da moral, mas uma oposição entre duas formas de questionamento da moral. A oposição entre Adorno e Nietzsche não é, contudo, menos profunda por conta disto: ela diz respeito às *conclusões* desse questionamento. Para esta conclusão, Nietzsche e Adorno usam, antes de tudo, a mesma figura: a de uma “*autossupressão da moral*” (Nietzsche, 2016, p. 13). No entanto, cada um entende esta figura de uma maneira completamente diferente. Para Nietzsche, a “*autossupressão da moral*” significa a libertação dos potenciais teóricos e práticos da moral - esses são os bens do verdadeiro autoexame

e do autocontrole soberano<sup>3</sup> - de seus propósitos morais, em prol da autorrealização individual. Adorno, por outro lado, considera a “autossupressão da moral” necessária para os propósitos morais orientados para os outros: a “autossupressão da moral” é, para Adorno, a libertação das virtudes sociais - Adorno chama tais virtudes de compaixão, doação e solidariedade - dos falsos modelos da razão e liberdade, que cresceram juntos com a moral. O questionamento moral de Nietzsche defende que “nossa velha moral (...) *pertence à comédia*” (1892, p. XIII), enquanto Adorno, por outro lado, almeja transformá-la em uma prática “libertada” [„*befreite*” *Praxis*]. A semelhança entre Adorno e Nietzsche reside na questão do que a moral significa para os indivíduos. A oposição entre eles demonstra o que essa questão significa para a moral.

## II

3. Geralmente Nietzsche descreve a supressão da moral com a qual ele se preocupa através de metáforas estéticas: como sua transferência para a comédia, como a conquista de uma “liberdade estética sobre as coisas” que nos permita “ficar acima da moral” (Nietzsche, 1887, p. 134). No entanto, a supressão da moral - essa é a razão pela qual Nietzsche fala de sua autossupressão -, só será alcançada pelo conhecimento “honesto” e “verdadeiro”. A dissolução, na verdade a destruição, da moral ocorre quando nos aventuramos no “vasto e novo reino de conhecimentos perigosos” que Nietzsche vê aberto por uma psicologia que “é novamente reconhecida como a rainha da ciência”:

se o navio foi desviado até esses confins, muito bem: cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! - navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá (Nietzsche, 1992, p. 29).

A superação da moral é, para Nietzsche, o prêmio prometido aos “conhecedores”, esses “ousados viajantes e aventureiros”, como compensação dos perigos em que incorrem; estando acima da moral, eles podem ir além da moral, porque um “mundo tão *profundo* de conhecimento” (idem, *ibidem*) se revela para eles.

Repetidamente, esse projeto de dissolução moral através da obtenção de conhecimento, em Nietzsche foi entendido no sentido de um reducionismo objetivo e até científico: como um projeto que busca provar que conceitos e distinções

---

<sup>3</sup> Nietzsche fala da autossupressão da moral, porque seu próprio prejuízo [*Untergrabung selbst*] é novamente baseado no valor da fidelidade ou honestidade [*Wert der Redlichkeit oder Ehrlichkeit*]: “Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela contra si mesma” (*Genealogia da moral*, Terceira dissertação, § 27, p. 148). Uma segunda razão pela qual a supressão da moral só pode ser sua autossupressão é que a liberdade individual surge apenas através da moral que ela oprime.

morais são aparentes quando confrontados com a realidade “verdadeira” dos fatos “imorais”. No mundo dos fatos objetivamente determináveis - eis a objeção - não há nada que compõe nosso mundo moral, como a diferença entre o bem e o mal ou a liberdade do sujeito de agir com responsabilidade. Não foi isso, no entanto, que preocupou Nietzsche em seu questionamento da moral. Para Nietzsche, o fato de a moral ser ilusória não pode ser considerada uma objeção a ela - no máximo, que ela própria é uma ilusão inconsciente. O “problema moral”, que Nietzsche procura expor, não é o da verdade, mas o do “valor desses valores [morais]” (1892, p. X). A dissolução da moral em Nietzsche decorre de sua “avaliação do valor” da moral: a “avaliação” de que o valor da moral é baixo ou fraco, mais precisamente: que o valor da moral (apenas) é tal para o “baixo” ou “fraco”. Nietzsche não critica a moral porque seu mundo não é efetivamente real, mas porque não é realmente *dotado de valor [wertvoll]*.<sup>4</sup>

Toda questão de valor é, para Nietzsche, uma questão referente ao para quê: “A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois ‘vale para quê?’ jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil” (Nietzsche, 1998, p. 46). Para que uma coisa serve ou se é boa, no entanto, geralmente não pode ser determinado. O fato de ela possuir um determinado valor porque serve para algo significa que ela tem valor porque serve a *alguém*. A questão acerca do valor tem uma estrutura de três dimensões: trata-se do valor que uma coisa tem para alguém; toda questão de valor é, para Nietzsche, simultaneamente, a questão do “para que?” e “para quem?”. Assim, de acordo com Nietzsche, “o que diz uma tal afirmação [a do valor de uma coisa] sobre aquele que a faz?” (1992, p. 87). Perguntar sobre o valor da moral é perguntar o que significa para alguém ser orientado pelas normas dessa moral, ou seja, considerá-las da perspectiva do sujeito.

Nesse questionamento do valor da moral sob a perspectiva do sujeito, Nietzsche faz uma diferenciação entre um primeiro passo, que trata da “*História [Historie] da moral*” (1892, p. XII), “uma *história da gênese [Entstehungsgeschichte]* desses sentimentos [morais] e valorações” e, num segundo passo, a da verdadeira “*crítica dos mesmos*” (2001, p. 237). E, de fato, a crítica resulta da história da moral, se realizada de forma coerente [*konsequent*] e isso ocorre na *Genealogia da moral*. A História [*Historie*] da moral<sup>5</sup> reconduz as diferentes formas de moral às “condições e

4 Isso não é para negar o que Bernard Williams enfatizou: que a psicologia moral de Nietzsche reivindica ser “mais realista” do que seus concorrentes (Williams, 1995). Mas essa não pode ser a razão da dissolução da moral por Nietzsche. E não é por isso que ser “realista” ou “irrealista” é, para o próprio Nietzsche, uma questão de vontade e, portanto, de valor. Ver também: Nancy, 1986, p.169.

5 Nota do tradutor: Aqui considero importante distinguir os dois usos que Nietzsche - e o autor - estão fazendo do termo “*Historie*” e do termo “*Geschichte*”. O primeiro refere-se ao historicismo do século XIX - que tinha a intenção de fazer da história uma ciência - enquanto “*Geschichte*” se refere à disciplina ensinada nas escolas, e em Benjamin também mais próxima da ideia de narração. No

circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (Nietzsche, 1998, p. 12). Para quem - cabe aqui a questão - é um tipo determinado de preceito moral, de que maneira e com que finalidade de valor ou utilidade? Aqui, porém, a questão genealógica não se esgota. Ela pergunta não apenas sobre o valor de uma moral, mas “*para que moral*” (Nietzsche, 2001, p. 236). Para responder a essa pergunta, o genealogista precisa renunciar à visão objetiva do historiador: a pergunta “para que moral” não pode ser respondida de uma maneira “impessoal”, mas deve ser concebida pessoalmente: enquanto se posiciona “ante a moral, que conhecesse a moral como problema e este problema como sua aflição, desgraça, volúpia, paixão pessoal” (idem, p. 237). O questionamento da moral que Nietzsche procura promover até sua dissolução é uma questão pessoal em um duplo sentido: é uma questão sobre o sujeito, ao qual uma moral determinada tem um determinado valor, e é uma questão de um sujeito - uma pergunta na qual o genealogista faz da moral um daqueles problemas para os quais ele “se coloque pessoalmente ante seus problemas, de modo a neles achar seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior” (idem, *ibidem*).

Quando o genealogista questiona de maneira pessoal o sujeito ao qual a moral tem significado e valor, passa de observador a juiz; ou, como diz Nietzsche, a participante de uma “luta” entre as moralidades (cf. 1998, p. 43). A genealogia mostra a luta que existe entre as moralidades, e é ela própria uma medida de luta que se mostra na origem das moralidades.<sup>6</sup> Isso significa que a genealogia é e toma posição, distingue e decide, torna-se crítica. A genealogia não apenas determina para quem, para que tipo de sujeito, a moral tem algum valor; ela também julga o “valor” de uma moral, conforme o tipo de sujeito que o próprio genealogista é ou deseja ser. O questionamento de Nietzsche da moral não é meramente não-objetivo (mas pessoal), como também não é relativista, mas normativo. A genealogia pergunta qual valor tem uma moral quando quer “fazer de si uma *pessoa inteira*, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu *bem supremo*” (Nietzsche, 2005, p. 67). Determinar o que isso significa e como é possível - a saber, “tornar uma pessoa completa para si mesma” - é a tarefa central da “ética individual” [„*Individual-Ethik*”] da qual Nietzsche já fala em registros do início dos anos setenta (cf. 1988, p. 266). Essa ética individual é de fato de um novo tipo, mas não menos normativa que a de Epiteto, Sêneca, Plutarco, Montaigne e Stendhal, a qual ela se refere.<sup>7</sup> Ela descreve

---

texto da *Genealogia da moral*, se trata da História da moral, bem como da gênese dos sentimentos morais, como lemos no texto.

6 Ver: Foucault, 1978, p.83. No entanto, Foucault aqui entende a não objetividade do conhecimento genealógico apenas como perspectivismo (epistêmico), não como normatividade (ética).

7 Ver: FINK-EITEL, Hinrich. *Nietzsches Moralistik*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 41 (1993). A seguir, ver a leitura perfeccionista de Nietzsche de Daniel W. Conway. *Nietzsche & the Political*. London/New York 1997. Isso remonta a Stanley Cavell, *Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche*. In: *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago 1990.

e promove uma vida pessoal própria, nas palavras de Nietzsche, uma vida “nobre”, de liberdade “soberana”. É essa concepção de ética individual que obriga a filosofia de Nietzsche a uma atitude de crítica: “sua dura, indesejada, inescapável tarefa” é a de “ser a má consciência do seu tempo” (Nietzsche, 1992, p. 118, 119), porque ela confronta as condições culturais atuais com a questão [que indaga] o que elas significam para a vida “pessoal” do indivíduo. Esse, e não o conhecimento objetivo da verdadeira constituição da realidade, é o “conhecimento mais profundo” que, de acordo com a frase citada anteriormente por Nietzsche, nos leva “diretamente além da moral”: o conhecimento ético-individual da constituição de uma vida “nobre” e verdadeiramente bem-sucedida. Pois a moral, isto é, a moral da igualdade que domina atualmente, é fundada em uma atitude de hostilidade em relação à vida bem-sucedida.

4. A Teoria Crítica de Adorno compartilha com a genealogia de Nietzsche o projeto de uma crítica ética individual da moral e da cultura. O “domínio”, diz no início de *Minima Moralia*, “que em tempos imemoriais era tido como próprio da Filosofia, mas que desde a transformação desta em método ficou à mercê da desatenção intelectual, da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim, caiu em esquecimento” é “a doutrina da vida reta” (Adorno, 1992, p. 7). Sua ideia central é a da “autonomia” e “felicidade” da “existência individual”. Como a genealogia de Nietzsche, a crítica cultural de Adorno desde o início refere-se a um padrão normativo, que não se esgota no princípio moral da igualdade, mas que, ao contrário, pode julgar o princípio da igualdade. O que Adorno chama de “humanidade” consiste na conquista de formas de comportamentos e relações com os outros e consigo mesmo, que não podem ser julgados pela medida da igualdade: solidariedade e tato em relação aos outros, liberdade e prazer em relação a si mesmo, à sua própria natureza.

No entanto, a conquista dessas relações não é meramente “privada”; isto é, não é apenas uma questão de circunstâncias individualmente apropriadas, ou mesmo atribuíveis (que não é um assunto da Teoria Crítica). Pelo contrário, a “vida correta” do indivíduo é decidida pelo estado de uma cultura e sociedade, ou, mais precisamente, pelo estado cultural de uma sociedade. Isso não deve ser entendido, segundo Adorno, que o estado de uma cultura decide, ou mesmo *determina*, se pode haver uma vida correta para um indivíduo. (Adorno também aponta repetidamente para a contingência da qual depende o sucesso e a felicidade individual). Pelo contrário, o estado de uma cultura depende de se e como podemos chegar a uma compreensão adequada da vida correta. Cada indivíduo deve decidir por si mesmo onde deseja buscar o sucesso de sua vida. Mas ninguém pode começar essa busca sem se referir aos padrões de sucesso nos quais sua cultura o treina. Tais padrões descrevem em que consiste o sucesso de uma vida - na verdade, não o seu conteúdo [*Inhalt*], e sim a forma [*Form*] que essa vida bem-sucedida deve ter. Esses padrões

exprimem [*ausprägen*] - e imprimem [*einprägen*] no indivíduo - a compreensão que uma cultura tem da boa vida; sem essa referência, ninguém pode alcançar uma compreensão da vida bem-sucedida. Portanto, não é culturalmente determinado se nossa vida é bem-sucedida, mas é culturalmente pré-formado [*präformieren*] como compreendemos o sucesso de nossa vida.

Nessa conexão - poderíamos dizer “hermenêutica” - entre vida bem-sucedida e padrões culturais, o empreendimento de uma crítica cultural fundamentada na ética individual encontra sua fundamentação [*Begründung*]. Pois, através desta conexão, o estado de uma cultura é relevante para o sucesso - não diretamente da existência individual, mas indiretamente para o sucesso da concepção ou da projeção do seu sucesso. “Não há vida correta na falsa” - essa famosa sentença de *Minima Moralia* (cf. idem, p. 33) deveria ser entendida no sentido de que a vida errada conhece apenas imagens falsas da correta. Mais precisamente: a cultura “falsa” apenas forma [*ausbildet*] imagens ou padrões de vida, cuja absorção e ressignificação impossibilita aos indivíduos a condução de uma vida boa ou correta.

Horroriza-nos o embrutecimento da vida, mas a ausência de todo e qualquer costume objetivamente obrigatório força-nos por toda a parte a modos de comportamento, falas e avaliações que são bárbaros de acordo com o critério do que é humano, e desprovidos de todo tacto, até mesmo segundo o duvidoso critério da boa sociedade (idem, p. 20, 21).<sup>8</sup>

Uma coisa é criticar uma sociedade por não dar a alguns, ou mesmo a muitos de seus membros, a mesma chance ou oportunidade de uma boa vida; isso é uma crítica à injustiça dessa sociedade. Outra coisa é criticar uma cultura por não fornecer os modelos nem desenvolver [*ausbilden*] as capacidades que permitam aos indivíduos obter uma ideia adequada do sucesso de sua existência individual; essa é a desumanidade da cultura existente para a qual a crítica de Adorno se dirige.

Isso indica uma semelhança fundamental entre Nietzsche e Adorno: eles fazem um exame crítico da cultura, que considera não apenas o êxito, mas o interesse no indivíduo, no sucesso e fracasso de sua existência individual (na medida em que esse sucesso e fracasso é determinado culturalmente). Na verdade, a “triste ciência” (idem, p. 7) de Adorno difere da juventude de Nietzsche no que se refere a como essa crítica ética individual da cultura existente procede; enquanto Nietzsche a confronta com um ideal de vida bem-sucedida, Adorno rastreia os danos e o sofrimento que ela causa.<sup>9</sup> Mas ambos têm em comum que suas críticas à cultura existente são

---

<sup>8</sup> *Minima Moralia* de Adorno vê aqui a assinatura do presente: que os padrões do correto da cultura burguesa se dissolveram, mas que nenhum novo e melhor foi formado nessa dissolução [*Auflösung*], porque essa dissolução culminou em uma racionalidade puramente funcional [*rein funktionale Rationalität*].

<sup>9</sup> Sobre a relação entre o método “negativo” (saída [*Ausgang*] do sofrimento) e conteúdo normativo positivo (concepção de sucesso) na Teoria Crítica ver: Honneth, 1997, pp.25-44.

tomadas - como Nietzsche havia dito - “pessoalmente”. Em um duplo sentido: Adorno e Nietzsche preocupam-se em mostrar o que a cultura existente significa para os indivíduos, na tentativa destes de conduzir uma vida correta. Mas isso é revelado ao crítico apenas em relação à sua *própria* tentativa de conduzir uma vida correta. Para Nietzsche e Adorno, portanto, o conhecimento crítico da cultura existente é, ao mesmo tempo, um experimento do conhecedor com sua vida; ele obtém esse conhecimento apenas “quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente esta fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta” (idem, p. 20).

5. Para Adorno, uma das práticas culturais às quais a crítica ética individual se aplica é a moral, uma vez que ela danifica a vida correta dos indivíduos. Esse é o significado da “crítica à moral” (2009, p. 238), que a *Dialética negativa* desenvolve no primeiro de seus modelos no sentido de um confronto com Kant. Nela, Adorno quer mostrar que, e em que medida, a “moralidade abstrata”, como ele diz seguindo Hegel (cf. idem, p. 199), tem um “aspecto repressivo” (idem, p. 218) - até que ponto ela carrega “traços coercitivos” (idem, p. 226). Adorno, assim, atualiza o diagnóstico de Nietzsche da “autoviolação” [„*Selbst-Vergewaltigung*”] que a ordem moral significa para os indivíduos; seu centro é, para Nietzsche, o “deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, contradição, um desprezo” - o “prazer em fazer [si mesmo] sofrer” (1998, p. 76). Assim, Nietzsche desloca, e Adorno o segue, o sujeito moral para o centro da crítica da moral - a questão, portanto, [é] como se comporta e *deve* se comportar consigo mesmo quem se submete às normas morais da igualdade. Nietzsche e Adorno compartilham da recondução de Kant da moralidade à autonomia: as leis morais não são “repressivas” porque foram impostas aos indivíduos de fora. Mas elas não são menos repressivas porque os indivíduos impuseram essas leis a eles mesmos. Pelo contrário, é a autoimposição livre da lei moral que Nietzsche chama de “autoviolação” e Adorno de “aspecto repressivo” da moral; a liberdade moral, enquanto autonomia, é, para Nietzsche e Adorno, coerção.

Nietzsche e Adorno não entendem com essa afirmação, que *toda* liberdade é *igualmente* coerção. De fato, a genealogia de Nietzsche mostra, e as críticas de Adorno o seguem aqui, que não há liberdade sem ruptura da coerção natural e que essa ruptura é, por sua vez, uma coerção.<sup>10</sup> A coerção da coerção natural é, para Nietzsche e Adorno, uma coerção que inaugura a liberdade. Além disso, é, ou mais precisamente, foi a coerção *moral* da natureza que se revela na história da humanidade enquanto uma coerção da inauguração da liberdade:

---

10 Para Nietzsche, ver: Butler, J, 1997, p.63 ss. Para Adorno, ver: Günther, 1985, pp.229-260.

coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (idem, p. 49).

Este é o indivíduo que é capaz de conduzir uma vida “forte” ou “nobre” e bem-sucedida. Porque ela (a coerção) guia a essa “consciência de poder e liberdade” do “soberano” que domina a si mesmo, cuja a necessidade da coerção moral foi necessária e até legitimada; “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo” (idem, *ibidem*). Porém, uma vez que essa autonomia supramoral ou individual é alcançada por meio da coerção exercida pela autonomia moral, essa coerção perde sua legitimidade; logo a coerção moral torna-se supérflua e, portanto, ilegítima. Na crítica de Nietzsche e Adorno à moral, coerção e liberdade não são simplesmente opostas ou idênticas. Nenhuma liberdade surgiria e subsistiria sem coerção, mas nem toda liberdade é igualmente coercitiva. Nietzsche e Adorno fazem uma distinção entre diferentes formas de liberdade, *ambas* baseadas na coerção que, no entanto, em comparação uma com a outra, podem ser distinguidas como liberdade e coerção. A liberdade moral é coerção - essa tese central das críticas morais de Nietzsche e Adorno, portanto, sugere que a liberdade moral é coerção em oposição à liberdade individual na determinação e realização de uma vida bem-sucedida. Para Nietzsche e Adorno, a moral é um padrão cultural que impede a vida bem-sucedida ou correta, porque transmite uma compreensão da liberdade como autonomia moral que torna impossível aos indivíduos - sem a vida bem-sucedida ou correta - exercerem a liberdade individual.

Certamente, as análises de Nietzsche e Adorno diferem quando se trata de descrever com mais detalhes essas consequências ocultas da moral e, acima de tudo, *o que* elas ocultam. Para Nietzsche, as consequências da moral são o “apequenamento e nivelamento do homem europeu” (idem, p. 35), que põe fim “à responsabilidade superior, ao império da força criadora” do “homem superior” (1992, p. 120), enquanto Adorno vê nela o “ideal mesmo de um homem sem inibições, pujante, criativo” (1992, p. 137) e descreve o “domínio absoluto sobre a natureza interna” (2009, p. 214), e vice-versa, como consequência da moral. O que é inibido pela moral, Nietzsche evoca em imagens de grandeza heroica e Adorno, por outro lado, pela reconciliação mimética [*mimetischer Versöhnung*].<sup>11</sup> E, mais uma vez, é um tema comum que Nietzsche e Adorno articulam. Pois, em um aspecto importante, eles

---

11 Para representar o contraste de perspectivas em Adorno, ver: *Minima Moralia*, aforismo 60 (“Uma palavra a favor da moral”) e aforismo 100 (“Sur l’eau”). Além disso: Schweppenhäusen: 1993, p.166 ss.



definem da mesma maneira o curso da liberdade individual, que é enfraquecido pela moral. Isto é, o momento expressivo da liberdade individual.

A liberdade *moral*, isto é, a representação [*Vorstellung*] de uma autorrelação livre, que repousa tanto na ideia quanto na prática da moralidade, é a de um sujeito por trás, ou acima, de suas ações - um sujeito que é responsável por suas ações, pois pode agir de uma maneira ou de outra. A ideia de uma livre autossubmissão à lei moral pressupõe a crença “no ‘sujeito’ indiferente e livre” (Nietzsche, 1998, p. 37). Pois sem essa crença, de acordo com o argumento de Nietzsche, a exigência da lei moral não pode ser fundamentada na “força”, “que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos e triunfos”. A “moral do povo” fala de responsabilidade moral e liberdade, “como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força” (idem, p. 36). Isso, no entanto, de acordo com Adorno - retomando a objeção de Nietzsche -, é a ficção de uma “autonomia absoluta da vontade” (2009, p. 214), que impede o que constitui a ação livre.

A verdadeira prática, a quinta-essência das ações que satisfariam a ideia de liberdade, necessita, em verdade, da plena consciência teórica. (...) A prática também necessita, porém, de algo diverso, que não se esgote na consciência, algo corpóreo, mediado com respeito à razão e diverso dela qualitativamente (idem, pp. 193-194).

Esse outro, “ao mesmo tempo intramental e somático” (idem, p. 193), Nietzsche chama de “força” [„*Kraft*”] e Adorno de “impulso” [„*Impuls*”]. Ação livre não é o que a ideia de liberdade permite aparecer, ação autônoma proveniente de uma decisão distanciada acerca da realização das próprias “forças” ou “impulsos”; a ação livre é, antes, expressiva de maneira inevitável e incontrolável, a “expressão” de forças (Nietzsche)<sup>12</sup> - a autoliberação de forças [*das Sichäußernlassen von Kräften*]. A verdadeira liberdade, sem a qual não pode haver vida bem-sucedida, exige a anulação da duplicação em ato e autor e, conseqüentemente, a autorrenúncia do sujeito como uma instância de disposição autônoma. Isso mostra porque o padrão cultural da liberdade moral distorce, e até mesmo ameaça, a prática da liberdade individual: a autoridade da moral é desenvolvida, ou melhor: a autoridade da moral imprime uma autorrelação que enfraquece decisivamente a capacidade da liberdade expressar suas próprias forças ou impulsos, que danifica o sucesso da existência individual.

---

12 Isso indica o que distingue a compreensão de Nietzsche e Adorno da natureza expressiva da ação livre daquela formulada por Charles Taylor no recurso (problemático) a Herder: para Taylor é a expressão do significado, para Nietzsche e Adorno das forças.

### III

6. Esse contraste entre liberdade moral e individual justifica a exigência de Nietzsche por uma superação da ideia moral de igualdade. “Hoje”, escreve Nietzsche em uma peça sobre a ideia de grandeza que o filósofo opõe ao seu tempo, na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar - hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de “grandeza” (1992, pp. 119-120).

Acima de tudo, porém, a ruptura com a ideia de igualdade, pela qual o “rebanho *autônomo*” protesta contra “toda pretensão especial, a todo particular direito e privilégio” do indivíduo; a vida individual só pode ter sucesso como amoral (idem, p. 102).

O que há de errado com esta conclusão? De acordo com uma leitura comum - vamos chamá-la de “liberal” - já é sua premissa. Nietzsche, como vimos, alcança sua consequência amoral no resultado de um questionamento ético-individual da moral: medindo o valor da moral, de acordo com o que ela significa para a aspiração de indivíduos singulares por nobreza e grandeza. De acordo com a visão liberal, é o começo de tal análise da moral de fora, tendo em vista onde um indivíduo (como Nietzsche disse na citação acima d’ *A Gaia Ciência*) tem “seu destino, seu esforço e também sua maior felicidade”, que deve acabar na rejeição da moral. Pois o ponto de vista da moral é o da igualdade, a consideração igual de todos. Conceber a moral do ponto de vista do indivíduo, portanto, significa nada além de considerá-la imoral: significa recusar-se a dar um passo na investigação moral, a retomar a investigação moral, pois esse passo é precisamente o do indivíduo para todos.

Como o próprio Nietzsche, seus críticos liberais assumem que questionar a moral na ética individual *significa* dissolver a moral. Por outro lado, gostaria de mostrar a seguir que essa inferência do questionamento ético-individual da moral, embora não seja a premissa do próprio questionamento moral ético-individual, é falsa. Isso aparece em Adorno. Pois é totalmente evidente que Adorno não tirou as mesmas consequências que Nietzsche na sua crítica ética individual da moral, que concorda com Nietzsche em perspectiva e conteúdo. Se essa crítica em Nietzsche justifica uma atitude de rejeição da moral de fora, de um “ponto além do bem e do mal” (2001, p. 283), então em Adorno há um projeto de superação interna ou de *autossuperação* da moral. Seu esboço pode ser inferido a partir do que Adorno formulou em um ponto da *Dialética negativa* com referência à ideia de troca justa ou igual (cf. 2009, p. 128); isso também se aplica à ideia moral de igualdade. Adorno se refere, mais uma vez, a sua crítica à igualdade, cuja ideia compartilha do domínio

do “princípio de identificação”. No entanto, se o princípio fosse “abstratamente negado; se ele fosse proclamado como o ideal de não precisar mais proceder, por reverência ao irredutivelmente qualitativo, segundo equivalentes, então isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça” (idem, *ibidem*). Esta é a diferença entre uma negação “abstrata” e a negação “crítica” da igualdade: “A crítica ao princípio de troca [ou à lei moral] enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa<sup>13</sup> que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca [ou: a moralidade]” (idem, *ibidem*). Essa é a consequência da crítica de Adorno à moral: a transcendência da lei moral como sua verdadeira realização. O “ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso” (idem, *ibidem*) - o ceticismo que Adorno compartilha com Nietzsche - não leva Adorno, como Nietzsche, a uma rejeição abstrata da ideia moral de igualdade em favor de um sistema [*Ordnung*] de hierarquia e privilégio, mas exige sua realização através de sua transcendência.

7. Com este confronto, chegou-se ao ponto que é importante para mim na comparação entre Nietzsche e Adorno. Iniciei esta comparação com a pergunta se - como Nietzsche e seus críticos liberais acreditam - o questionamento ético-individual da moral deve terminar com sua dissolução. A crítica moral de Adorno mostra que esse não é o caso; ela empreende um questionamento ético-individual da moral, que se entende como a realização da moral através de sua transcendência. Mas o que isso significa: “Realização da moral através de sua transcendência”? Isso soa - como Adorno reconheceu em um contexto semelhante - “bastante paradoxal”.<sup>14</sup> Para poder realmente fundamentar a tese que deve ser demonstrada com o confronto de Adorno e Nietzsche - a tese, mais uma vez, de que o questionamento ético-individual da moral não pode ser equiparado à sua dissolução [*Auflösung*] -, o projeto de Adorno de uma “realização da moral através da sua transcendência” exige uma explicação capaz de resolver convincentemente seu aparente paradoxo.

Isso será possível se ampliarmos a comparação de Nietzsche e Adorno, da genealogia e crítica da moral, a um aspecto essencial. Vimos que Nietzsche e Adorno concordam em - método e conteúdo - um questionamento crítico das *consequências* da moral para a vida dos indivíduos. Também vimos que Nietzsche e Adorno se contradizem na consequência derivada de suas *atitudes* em relação à moral. Mas para ambos, o *conceito* de moral é decisivo; nele se cruzam as linhas de seu acordo e sua oposição. E, de fato, os conceitos de moral de Nietzsche e de Adorno concordam na

13 Ver também: a “ideia de igualdade”, que sobrevive [*fortlebt*] enquanto “certo conteúdo” na lei moral, de modo geral (Adorno, 2009, p. 199).

14 Trata-se do programa de uma crítica imanente, que também deve ser uma crítica de fora: “Por isso, de maneira bastante paradoxal, criticá-la imanentemente [a identidade] significa criticá-la de fora” (idem. p. 127).

determinação da *forma* da moral; por isso, eles também descrevem as consequências da moral para os indivíduos. Ao mesmo tempo, porém, os conceitos de moral em Nietzsche e Adorno diferenciam-se na determinação do *fundamento* da moral; por isso (e não com base em preferências arbitrárias ou decisões políticas preliminares), elas chegam a atitudes opostas em relação à moral.

A forma de moral que Adorno e Nietzsche definem paralelamente é a de uma lei geral, válida e interna por si, isto é, lei autoimposta que exige a mesma consideração de todos. Essa definição da forma de moral não pode, contudo, tornar sua existência compreensível. Isso requer uma investigação de sua origem, sua fonte. Tanto Nietzsche quanto Adorno veem a lei moral da consideração igual como um fenômeno sistematicamente secundário que se origina de um impulso *diferente* [*anderen Antrieb*] de sua “intenção” moral evidente: “acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação” (Nietzsche, 1992, p. 39) - uma interpretação [*Auslegung*] que deve revelar o que o ideal moral “significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (Nietzsche, 1998, p. 135). Em oposição explícita aos programas de fundamentação racionalista, que tentam “derivar de uma lei da razão o dever do respeito mútuo” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 74) e, assim, privam-na de toda razão,<sup>15</sup> tanto Nietzsche quanto Adorno reconduzem a lei da igualdade da moral a outra coisa que encontra nela sua única expressão disfarçada; a lei moral oculta de onde provém.

Mas Nietzsche e Adorno definem de maneiras estritamente opostas aquilo que dá origem à lei da igual consideração; aqui reside a oposição decisiva na atitude deles em relação à moral. Na visão de Nietzsche, a moral da igualdade é baseada no ressentimento: “A rebelião escrava na moral [que levou esse tipo de moral ao poder] começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera valores” (1998, p. 28). Esta é a tese central da explicação moral de Nietzsche. Nela, dois passos podem ser distinguidos. O *primeiro* passo retoma a proclamada intenção moral de amar os outros, ou pelo menos de respeito pelo outro, em direção às pulsões de vingança e ódio do outro. Neste, “seria mais justificado se na entrada do paraíso cristão e sua

---

15 Esta é a tese do capítulo sobre a moral de Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*. A tentativa esclarecida de fundamentar a moral pela razão destrói a moral, pois - assim como os “escritores sombrios dos primórdios da burguesia” mostram - a “razão formalista” não está em “uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade” (idem. p. 78, 81 e 97). Além disso, o Iluminismo racionalista, ao buscar fundamentar a moral apenas na razão, reproduz a hostilidade [*die Feindschaft*] em relação a todos os afetos e sentimentos, incluindo a moral, e, assim, destrói o único fundamento [*Grundlage*] que a moral pode ter (ver: idem. p. 66 - 68). A mesma tese não é apenas certificada por Nietzsche, mas já havia sido formulada por ele: ao apontar que a tentativa de Kant de encontrar um fundamento “não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro!”. Na tentativa de Kant de fundamentação [*Begründung*] do “império moral” da razão, Nietzsche vê o reconhecimento [*Anerkennung*] pessimista da “radical imoralidade da natureza e da história” (2016, p. 11, 12).

‘beatitude eterna’ estivesse a inscrição ‘também a mim criou o eterno ódio’ - supondo que uma verdade pudesse ficar sobre a porta que leva a uma mentira!” (idem, p. 40). Nietzsche fundamenta essa tese - aparentemente implausível, caso alguém considere apenas às intenções manifestas - através de uma análise estrutural do “modo de valoração” (idem, p. 25) subjacente à moral da igualdade. A “rebelião escrava” que criou essa moral significa, segundo Nietzsche, uma “inversão do olhar que estabelece valores”, que doravante consiste em um “necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si”: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ - e este Não é seu ato criador” (idem, p. 28, 29). De acordo com a tese de Nietzsche, a exigência de que todos sejam considerados igualmente fundamenta-se em um ódio não dito [*haßerfüllten Nein-Sagen*] daqueles que, na realização de suas vidas, e em toda a “inocência” (certamente: a “inocente consciência dos animais de rapina” (idem, p. 32)) ameaçam, restringem e impedem a dos outros. Estes são, segundo Nietzsche, os “fortes” - “homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos” (idem, p. 30). Eles são antes de tudo temidos, depois odiados e finalmente declarados “maus”: O “homem do ressentimento (...) concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ - ele mesmo!...” (idem, p. 31). Que a moral da igualdade é uma moral do ressentimento é demonstrado pelo fato de que, em seu fundamento e centro, é uma volta contra o outro ameaçador como o mal.

Mas este é apenas o primeiro passo da explicação de Nietzsche de que a moral da igualdade deriva do ressentimento; ela será completada por um segundo. Pois a moral da igualdade não se relaciona apenas negativamente com a liberdade individual do outro porque é temida, odiada e declarada “comumente perigosa” e má. Ela é, ao contrário e acima de tudo, o que rompe a *própria* liberdade individual, enquanto ódio contra a liberdade individual do outro que se baseia em uma autorrelação (ou significa uma autorrelação). No fundamento da moral do ressentimento, o medo e o ódio em relação pertencem, simultaneamente, ao outro e a si mesmo; o não-dito ao outro como o mal, corresponde ao “Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser” (idem, p. 81). O homem de ressentimento acredita ser forçado a “transformar sensações regulares e necessárias em fonte de miséria interior, e assim pretender tornar a miséria interior, *em cada pessoa*, algo regular e necessário” (Nietzsche, 2016, p. 56). O homem moral não quer - ou mais precisamente: o homem moral não *pode* querer - sua própria vida bem-sucedida e, portanto, luta contra a dos outros.

Isso deixa claro por que o questionamento ético-individual da moral de Nietzsche deve terminar com sua dissolução. Nesse questionamento, Nietzsche examina as consequências restritivas que a moral da igualdade tem para a vida bem-sucedida

dos indivíduos, porque constitui uma falsa compreensão da liberdade - a saber, uma concepção de liberdade que torna impossível a vida bem-sucedida. Em sua definição de moral, que acabamos de mostrar, Nietzsche quer mostrar, além disso, que essas consequências da moral são seu verdadeiro fundamento: a moral da igualdade não apenas leva ao enfraquecimento da liberdade individual, da realização da vida bem-sucedida; a moral da igualdade está *fundamentada* na vontade, uma vontade “doente”, que enfraquece a liberdade individual, demoniza e envenena a vida bem-sucedida como culpada. Para Nietzsche, a moral da igualdade nada mais é do que uma manifestação do autoesquecimento e dissimulação própria, do enfraquecimento e impedimento da vida bem-sucedida.

8. É esta imagem homogeneizadora da moral, com a qual as consequências e o fundamento concordam perfeitamente, que o conceito de moral de Adorno contradiz mais decididamente. Ao mesmo tempo, no entanto, ele pode se conectar a uma reflexão que Nietzsche fez várias vezes, mas nunca, até onde posso ver, levou às últimas consequências. E com boas razões; porque essas consequências são devastadoras [*verheerend*] para o seu conceito de moral. Trata-se da definição de Nietzsche de amor ao próximo ou ao inimigo. Como vimos, Nietzsche entende que a moral da igualdade deve ser entendida enquanto ódio direcionado à aparência [*Anschein*]. Ele acrescenta isso através da afirmação que, por outro lado, ao contrário da aparência, a virtude do amor ao próximo ou ao inimigo não pode ser concebida com base nessa moral. Somente para os nobres e, portanto, apenas com a abolição da norma da igualdade, é “possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’”. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! - e tal reverência é já uma ponte para o amor...” (Nietzsche, 1998, p. 31). O argumento de Nietzsche de que o amor ao inimigo não é possível na moral da igualdade é que essa moral odeia o inimigo como mal, e isso ocorre porque o homem dessa moral odeia a si mesmo (e o inimigo mal personifica externamente o que o homem dessa moral odeia em si mesmo). Por outro lado, o homem nobre está em estado de amar o inimigo: ele não deve odiar seu inimigo, pois não se odeia. A autorrelação bem-sucedida, como é encontrada apenas em uma vida forte ou nobre, é - como Nietzsche afirma nessa consideração do amor ao inimigo e ao próximo - o pré-requisito para poder chegar em um relacionamento positivo com a vida forte ou nobre do outro, e não ter que odiá-lo enquanto um mal inimigo. Essa conexão entre autorrelacionamento (bem-sucedido) e relacionamento externo (positivo) é melhor demonstrada por um aforismo de *Aurora* intitulado “Não fazer entrar seu demônio no próximo”:

Estejamos de acordo, neste nosso tempo, em que a benevolência e beneficência constituem o homem bom; vamos somente acrescentar: “pressupondo que ele antes seja benevolente e beneficente *consigo mesmo!*”. Pois *sem isso* - se ele foge de si, odeia a si, prejudica a si mesmo - ele certamente não é um bom homem. Então ele apenas salva-se de si mesmo *nos outros*: que esses outros cuidem para que não

fiquem mal, por mais bem que ele aparentemente lhes queira! - Mas precisamente isto: fugir do *ego* e odiá-lo, e viver no outro, para o outro - foi até agora considerado, de forma irrefletida e muito confiante, “*altruísta*” e, portanto, “*bom*”! (Nietzsche, 2016, p. 227).

Em suas considerações sobre a boa vontade e o amor, Nietzsche invoca modos de comportamentos que não estão previstos na comparação entre os modos de valoração na moral de escravos e senhores que, de fato, à luz dessa comparação, representam um paradoxo genealógico:<sup>16</sup> são modos de comportamentos que existem no “dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si” (Nietzsche, 1998, p. 29), no qual essa “direção ao externo” não é uma reação do ódio, mas uma afirmação do outro, que é possibilitada pelo “dizer Sim a si mesma” (idem, *ibidem*).

Com esse entendimento do amor ao próximo e da autorrelação bem-sucedida, é indicada a direção na qual Adorno tenta descrever atitudes morais que não devem desmoronar no veredicto da lei moral da igualdade, cuja consequência enfraquece e danifica tal autorrelação bem-sucedida. Para Adorno, no modelo de Kant da *Dialética negativa*, o foco está no que ele chama de “sentimento de solidariedade com os corpos torturáveis” (2009, p. 238). Nesse sentido, Adorno vê o sentimento de solidariedade em oposição à “racionalização” da moral na formulação, justificação e aplicação de uma lei moral da igualdade. Porque a solidariedade não é um “princípio abstrato”, mas “impulso somático” ou “emoção espontânea” (idem, *ibidem*). Mas isso significa, simultaneamente, que o afeto da solidariedade e o cumprimento da lei moral implicam dois modos diferentes, até opostos, de autorrelação e liberdade. Esta também é a conclusão do capítulo de Adorno sobre Kant, onde “não parece restar mais nada da moral para o indivíduo além daquilo pelo que a teoria moral kantiana, que concede aos animais inclinação, mas não respeito, não tem senão desprezo: procurar viver de tal modo que se possa acreditar ter sido um bom animal” (idem, p. 249). Agir a partir do sentimento de solidariedade é a ação de um “bom animal”: um sujeito que não se separa de suas “forças” ou “impulsos” e supõe ser livre delas para cumprimento da lei, mas sim cuja liberdade e força consiste precisamente em permitir que suas forças ou impulsos se expressem. Somente assim, em harmonia, ou mesmo em “reconciliação” consigo mesmo, com suas forças e impulsos, o homem pode ser bom para os outros.<sup>17</sup> “Os homens só são humanos quando não agem como pessoas, nem, com maior razão, se posicionam como tais” (idem, p. 231).

---

16 Sigo a formulação de Yirmiyahu Yovel do “escândalo genealógico” que Spinoza representa para Nietzsche, por conectar traços que, para Nietzsche, representam uma oposição. Ver: Yovel, 1989, Bd. 2, p.132 ss.

17 A constituição expressiva da liberdade explicada acima não realiza, mas é o “fantasma” da “reconciliação entre espírito e natureza” (idem, p. 193). Com essa reconciliação, Adorno combina a ação moral - falada pela tradição - e a boa vida. Pois se a ação moral é a expressão de um impulso somático (o impulso da solidariedade) e a vida bem-sucedida consiste no desdobramento [*Entfaltung*] de impulsos somáticos, então - é o que Adorno parece concluir (ver: idem, p. 245) - a ação moral é uma forma de execução [*Vollzugsform*] da vida individual bem-sucedida.

Com essas reflexões sobre o impulso da solidariedade, Adorno adota a posição de Nietzsche sobre o amor, mas também a muda decisivamente. E não apenas porque o amor e a boa vontade em Nietzsche estão vinculados à reverência e admiração pelo sucesso, enquanto o sentimento de solidariedade de Adorno é intrinsecamente determinado pela reação ao sofrimento do outro: “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (idem, p. 173).<sup>18</sup> Acima de tudo, porém, o conceito de solidariedade de Adorno e o conceito de amor de Nietzsche mantêm uma relação completamente diferente, até oposta, com a moral; esse é o aspecto crucial para a nossa inter-relação. Como Nietzsche vê a lei moral da igualdade baseada em nada além de ressentimento, ele deve confrontar externamente amor e boa vontade (esta pertence à moral do escravo, aquele à moral do senhor); não deve haver qualquer ligação entre ambos. Contudo, isso não é nem historicamente nem psicologicamente evidente e deve-se totalmente ao resultado do implausível fundamento [*Gründung*] de Nietzsche da moral no ressentimento. A teoria da solidariedade de Adorno pode evitar essa consequência. Pois, na análise de Adorno, sentimento de solidariedade e lei moral não se opõem externamente, mas é justamente o sentimento de solidariedade que - por um lado - fundamenta a lei moral, mas, por outro lado, é distorcido por ela.

Isso significa que Adorno, em contraste com a posição homogênea de Nietzsche, formula um (no sentido literal) conceito “crítico” de moral: um conceito de moral que distingue duas dimensões fundamentalmente diferentes da moral. A “crítica da moral” para Adorno, diferentemente da genealogia de Nietzsche, significa a descoberta de uma oposição, e até mesmo uma contradição, na moral - o desdobramento de sua dialética: entre, por um lado, o “impulso somático” - o impulso da solidariedade com o outro indivíduo - e, por outro lado, o “princípio abstrato” da moral - o princípio da igual consideração de todos. Ao mesmo tempo, Adorno entende essa oposição como a diferença entre o fundamento e a forma da moral. Isso significa que o impulso da solidariedade dá origem [*zugrundeliegt*] a toda moral, mas, ao mesmo tempo, que o impulso da solidariedade só pode ser articulado pela lei moral da igualdade, de tal modo que retire o seu sentido. Por isso, Adorno entende criticamente a oposição, apontada na moral, entre impulso e princípio, entre o fundamento e a forma da moral, bem como a oposição entre verdadeiro e falso:<sup>19</sup> “Essas sentenças são verdadeiras”

---

18 Pode-se entender isso como a tensão grega do conceito de amor de Nietzsche. Ver: Joas, 1997, p.45 ss. Ver também a interpretação da “Vontade-maior do amor” [*Mehr-Wollens‘ der Lieben*] de Düttmann, 1996. Joas refere-se a Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: ders., *Vom Umsturz der Werte*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern 1955, v. a. 70 ff. O fundamental para Scheler é o confronto entre “grego” e “cristão” (que é evidentemente hostil a judeus e mulheres; ver: idem, p. 43 e 53). O sentimento de solidariedade de Adorno está em desacordo com essa distinção. Pois a solidariedade relaciona-se ao sofrimento dos outros, mas, diferentemente do amor cristão, não se ‘rebaixa’ (Scheler).

19 Nesta versão, Adorno esquece o argumento contra a compaixão formulado por Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, que, *mutatis mutandis*, também se aplica ao sentimento de



- que Adorno havia declarado anteriormente: “não se deve torturar; não deve haver campos de concentração”:

enquanto impulsos, logo que se anuncia que em algum lugar se faz uso da tortura. Elas não devem ser racionalizadas; enquanto princípios abstratos, elas caíam imediatamente na má infinitude de sua dedução e de sua validade. A crítica à moral volta-se contra a transposição da lógica consecutiva para o comportamento dos homens; a lógica consecutiva rigorosa é nesse caso órgão da não-liberdade (idem, p. 238).

Além disso, a lei moral da igualdade se origina do impulso de solidariedade e não da tríade de medo, ódio e autotortura, onde Nietzsche a vê fundamentada. Ao mesmo tempo, porém, a lei moral “racionaliza” o impulso de solidariedade a um “princípio abstrato” - e, assim, o destrói.

É essa concepção crítica da moral, como internamente conflituosa ou dialética, que permite a Adorno assumir uma atitude oposta à de Nietzsche em relação à moral: a atitude que ele descreveu como a realização da moral através de sua transcendência. Essa atitude em relação à moral decorre da crítica ética individual das consequências restritivas que a moral tem para a vida bem-sucedida dos indivíduos. Isso explica por que a moral deve ser transcendida. Em oposição ao conceito moral homogêneo da genealogia de Nietzsche, porém, a moral não existe apenas de uma forma que, como a lei moral da igualdade, danifique a vida e a liberdade dos indivíduos. Pelo contrário, essa forma de moral não pode ser entendida se não for vista como a expressão distorcida de um impulso no fundamento da moral que se dirige, enquanto impulso da solidariedade, precisamente aos indivíduos e suas vidas bem-sucedidas. Portanto, a transcendência da moral é ao mesmo tempo a realização da moral: a transcendência da lei moral da igualdade é a realização do impulso de solidariedade com os indivíduos que sofrem. Mais precisamente, a transcendência da lei moral da igualdade é legitimada *apenas nesse sentido*, ao mesmo tempo que enquanto a realização da moral e realização do impulso de solidariedade com o sofrimento, e não - como na objeção de Adorno a Nietzsche - enquanto “pretexto para o retorno à antiga injustiça”. Esta é a tese dupla que entendemos na identificação aparentemente paradoxal de Adorno da realização e transcendência da moral: realizar a moral significa transcendê-la; pois realizar a moral é seguir o impulso de solidariedade com os indivíduos que sofrem, em oposição à lei moral da igualdade. Por outro lado, transcender a moral é realizá-la; pois transcender a moral é opor-se à lei moral da igualdade apenas em prol da solidariedade com os indivíduos que sofrem.

---

solidariedade: o argumento de que a compaixão limita, que é “sempre insuficiente” (1985, p. 86). Pois, como a compaixão, o sentimento de solidariedade refere-se apenas aos indivíduos. Isso é sua deficiência em comparação com a “justiça” que a lei moral da igualdade articula; isso constitui, apesar de sua deficiência, a necessidade da lei moral.

Com essa explicação mútua da realização e transcendência da moral, Adorno deu ao questionamento ético-individual da moral um status normativo completamente diferente do que Nietzsche - maior do que seu questionamento da moral nos procedimentos e descobertas gostaria de concordar. De fato, enquanto a crítica ética individual da moral de Nietzsche varia de maneira incerta entre a ação privada e a teoria objetiva do valor,<sup>20</sup> Adorno deu a essa crítica, antes de tudo, um status *normativo* claro. Adorno explica a crítica ética individual da moral, na qual a exigência por sua transcendência é justificada como uma crítica da moral, mas a partir da moral. Por colocar em questão a lei moral em nome dos indivíduos e suas vidas bem-sucedidas, a própria crítica ética individual é um ato de solidariedade com os indivíduos que sofrem, com a danificação de suas vidas. Assim, Adorno mostra que a afirmação que Nietzsche e seus críticos liberais compartilham - a afirmação de que o questionamento ético-individual da moral significa sua dissolução - é falsa. E Adorno também mostra em que premissa falsa essa afirmação se baseia: a premissa, a saber, que a dimensão da moral que é válida ao questionamento e à crítica ética individual - a lei moral da igualdade - é toda a moral. Caso compreenda-se mal - como Nietzsche e seus críticos liberais - a moral como homogênea, então toda crítica à lei moral da igualdade é uma dissolução da moral. Se, por outro lado, reconhece-se - como Adorno - o oposto *na* moral, então a crítica ética individual da moral obtém o seu direito: enquanto uma autocrítica da moral.

## Referências

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1988). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T. (1992). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Editora Ática.
- Adorno, T. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.

---

<sup>20</sup> Com isso, quero dizer que a objeção de Nietzsche à moral produz um tipo de ser humano que - na formulação emprestada de Emerson - não é o “representante da humanidade”, porque perde ou prejudica seu padrão de perfeição. Com essa abordagem, Nietzsche tenta substituir as críticas às consequências da moral pela maneira como os indivíduos experimentam ou sofrem essas consequências; porque a referência a ela se tornaria - como Adorno deixa claro - moral novamente. Como esse padrão obrigatório de perfeição deve ser alcançado, no entanto, permanece incerto em Nietzsche.

- Cavell, S. (1990). "Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche". In: *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: Chicago University Press.
- Conway, D. W. (1997). *Nietzsche & the Political*. London/New York: Routledge.
- Düttmann, A. G. (1996). *Was Liebe heißt in allen Sprachen und Stummheiten dieser Welt: Nietzsche, Genealogie, Kontingenz*. Grafrath: Boer.
- Fink-Eitel, H. (1993). Nietzsche's Moralism. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 41, 865-880.
- Foucault, Michel. (1978). „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. In: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Günther, K. (1985). „Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, pp.229-260.
- Honneth, A. (1997). „Anerkennung und moralische Verpflichtung“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 51, 25-44.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1990). *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Nancy, J.-L. (1986). „Unsere Redlichkeit!“ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche)“, In: Hamacher, W. (org.). *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Nietzsche, F. (2001). *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1887). *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag.
- Nietzsche, F. (1892). *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*. Leipzig: Verlag.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachlaß, Winter 1870-1 - Autumn 1872, 8 [115]*. In: *Sämtliche Werke*, vol. 7. Berlin and Munich: de Gruyter/dtv.
- Nietzsche, F. (1992). *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Humano Demasiado Humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2016). *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Schiller, F. (1873). Über die ästhetische Erziehung, in Reihe von Briefen. In: *Schillers sämtliche Werke in 12 Bänden*, vol. 12. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung.

- Schweppenhausen, G. (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Williams, B. (1995). "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology". In: *Making Sense of Humanity*. New York: Cambridge University Press.
- Yovel, Y. (1989). *Spinoza and Other Heretics: The adventures of Immanence*. Bd. 2. Princeton: Princeton University Press.

Recebido em: 21.02.2020

Aceito em: 24.03.2020

## TRADUÇÃO

# Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência<sup>1</sup>

Titus Stahl<sup>2</sup>

O par de conceitos “ideologia” e “crítica da ideologia” teve uma carreira impressionante. O conceito de ideologia, em especial, fluiu para o nosso vocabulário cotidiano e hoje parece ser de compreensão geral como nenhum outro elemento do arcabouço conceitual marxista - e não apenas na esteira da crítica da ideologia marxista e de inspiração marxista.<sup>3</sup> No entanto, essa carreira anda de mãos dadas com uma rejeição generalizada do conceito de “ideologia”: para além de sua função evocativa, defende-se amplamente que o conceito não é capaz de cumprir propósito crítico ou explicativo algum por se basear em uma distinção entre falsa consciência e consciência verdadeira que não pode mais ser considerada plausível.<sup>4</sup>

No que se segue, eu gostaria de mostrar que essa crítica - assim como muitas objeções populares à teoria marxiana da ideologia - se apoia em uma ambivalência nas numerosas e nem sempre sistematicamente contextualizadas observações sobre a ideologia que encontramos em Marx (Leist, 1987, p. 61; Rosen, 1996, p. 222). De um lado, Marx adota uma representação cotidiana da “falsa consciência” que implica em uma *concepção “cognitivista”*<sup>5</sup> da falsidade das ideologias e que, portanto, identifica como ideologia determinados fenômenos intelectuais em razão de sua inverdade

1 Stahl, T. (2013). Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins. In: Jaeggi, R. & Loick, D. (orgs.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis* (pp. 228-254). Berlin: Suhrkamp. Tradução de Rafael Zanvetto, mestrando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) - Processo Nº 2018/07118-0.

2 Professor de filosofia da Universidade de Groningen e autor de *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013.

3 Como demonstra o *corpus* do “Google Books”, o uso do adjetivo “ideológico” ultrapassou o adjetivo “anticientífico” nos anos 20, e aparece de dez a quinze vezes mais em livros de meados dos anos 60. Apesar da tendência de queda, hoje sua frequência ainda se encontra nos patamares de 1968. Recuperado de: Google Ngram Viewer: ideologisch, unwissenschaftlich, <[http://books.google.com/ngrams/graph?content=ideologisch%2C+unwissenschaftlich&year\\_start=1900&year\\_end=2000&corpus=8&smoothing=3](http://books.google.com/ngrams/graph?content=ideologisch%2C+unwissenschaftlich&year_start=1900&year_end=2000&corpus=8&smoothing=3)>, último acesso: 30.05.2012.

4 Os representantes mais conhecidos desta tese são Foucault (1978, p. 34) e Rorty (1993; 1992) mas o ceticismo associado a ideologia é generalizado. Cf. a este respeito: Rosen (1996) e Leist (1987, p. 77). Para um resumo sobre o tema: Rehmann (2008, p. 13).

5 Na ausência de um conceito melhor, tomo essa palavra da metaética. Embora a analogia não seja totalmente correta, deve apenas apontar que o que está no centro desta análise é a verdade das afirmações.

ou falha epistemológica (I). Por outro lado, encontramos na crítica de Marx aos jovens hegelianos abundantes objeções ao entendimento da ideologia como simples equívoco, ou seja, objeções a colocar em primeiro plano a história epistemológica ou valor de verdade das ideologias (II). Pelo contrário, a inovação da teoria da ideologia de Marx consiste precisamente em apresentar uma abordagem alternativa que, em lugar de uma *crítica epistêmica*, traz ao centro uma *análise materialista* das formas das ideias sociais (III). É exatamente por meio desta inovação, no entanto, que Marx se depara com o dilema de que a teoria da ideologia resultante põe em xeque a aplicabilidade dos critérios epistêmicos que a tornava plausível *como crítica* (IV) - o que frequentemente levou teorias modernas da ideologia a renunciarem a ideia de uma crítica (normativa) da ideologia em favor de uma teoria da ideologia “meramente” científica. Porém, ao abandonarmos a suposição cientificista de que as práticas materiais escapam dos fundamentos da argumentação da crítica cognitiva, somos capazes de desenvolver uma concepção de práticas sociais que eu gostaria de chamar de “expressivista” (V): as práticas sociais podem institucionalizar distinções que tanto podem assumir formas ideológicas como não ideológicas. Podemos, a partir disso, entender a crítica da ideologia como uma *crítica das práticas sociais*. Essa determinação da crítica da ideologia, concluímos, pode também acolher a intuição cognitivista de que ideologias são inverdades (VI), resolvendo o aparente dilema entre crítica da ideologia e teoria da ideologia.

## I. Crítica da ideologia como crítica cognitivista

A crítica da ideologia não é um fim em si mesmo. Criticamos ideologias porque partimos do princípio de que a sociedade seria melhor se as pessoas não fossem impedidas de certas ações pela ideologia e se motivassem a agir de outro modo. Segundo o uso cotidiano do conceito, “ideologias” são sistemas de fenômenos intelectuais que acreditamos serem *responsáveis* pela falta de liberdade, sofrimento, dominação ilegítima ou outras patologias (Geuss, 1983; Jaeggi, 2009). Mas mesmo o conceito vulgar de ideologia indica algo mais específico do que a *totalidade* dos fenômenos intelectuais que consideramos responsáveis pela manutenção de injustiças sociais. O medo justificado de um ditador brutal pode, por exemplo, impedir a libertação de sua dominação, mas ele não é falso *enquanto medo* e, portanto, não é ideologia (Geuss, 1983, p 25; Eagleton, 2000, p.68). Apenas aqueles fenômenos intelectuais cujas más consequências são imputáveis *aos seus próprios defeitos* enquanto fenômenos intelectuais podem ser ideologias. Esse é especialmente o caso quando se baseiam em falsas crenças, desejos infundados, projeções ilusórias ou coisas do gênero.

Embora o conceito de ideologia de Marx tenha um conteúdo mais complexo e não se refira apenas a crenças falsas que tenham consequências sociais negativas,

o fato de que as ideologias são *cognitivamente deficitárias* ainda desempenha um papel importante. A falsidade da ideologia é para Marx também uma falsidade de *pensamento*.<sup>6</sup> Nas passagens em que ele utiliza o conceito de ideologia não apenas de modo descritivo, mas crítico, ele quer dizer que a ideologia se reporta a uma relação intelectual com o mundo, em si inadequada por não preencher determinados padrões de justificabilidade - na *Ideologia Alemã*, por exemplo, ele fala em termos de “fantasias inocentes e infantis” (1958, p. 13/523),<sup>7</sup> “ilusões” (idem, 18/527) e enganos. O propósito político da crítica da ideologia (que se reflete até hoje no uso cotidiano da palavra) é sempre, acima de tudo, criticar pensamentos, teorias, programas e ideais de atores políticos por serem falsos, ilusórios, injustificados ou inconsistentes - um fato que fala em favor da compreensão da ideologia como falsidade de pensamento. Entretanto, tal ideia de crítica deve entender a ideologia como uma *falsa* consciência que está em oposição, em certo sentido, a uma possível consciência *correta*. Essa determinação tem consequências imediatas para a crítica: se quisermos criticar crenças que têm consequências sociais *negativas em razão de sua falsidade*, não podemos nos apoiar *apenas* na condenação das consequências dessas crenças. Obviamente, não é uma questão sem importância se uma patologia social é gerada por crenças corretas ou falsas: enquanto no primeiro caso podemos criticar os fatos a que se referem essas crenças (o seu *truthmaker*<sup>8</sup>) ou os mecanismos que conectam as crenças a suas consequências negativas, apenas no segundo caso encontramos uma crítica das *próprias crenças*, ou seja, uma crítica da ideologia de fato. Qualquer conceito de ideologia que caracterize a falsidade da ideologia como falsidade cognitiva deve, portanto, na *crítica* da ideologia, apoiar-se também nessa falsidade cognitiva (Jaeggi, 2009, p.268).

Eu gostaria de denominar isso de *intuição cognitivista* (C) da crítica cotidiana da ideologia:

(C): *A crítica da ideologia é uma crítica das falhas cognitivas em fenômenos intelectuais (isto é, nas relações intelectuais dos indivíduos com a realidade).*

---

6 Nas palavras de Marco Iorio: “Como prova disso nos remetemos, por exemplo, para o prefácio da *Ideologia Alemã*, que deixa suficientemente claro que os ideólogos são, aos olhos de Marx e Engels, loucos mal orientados filosoficamente ou apologetas de visões arcaicas” (2003, p. 93); sobre o uso epistêmico em geral ver Geuss (1983, p. 23).

7 N. T.: Por ser a principal fonte de referência para o autor deste artigo e para facilitar o cotejo do leitor em português, todas as citações de *A ideologia alemã* serão realizadas com duas paginações. A primeira, após a data, se refere ao original em alemão. A segunda refere-se à tradução brasileira: Marx, K. & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo. As outras citações de Marx terão como referência no corpo do texto apenas a edição original.

8 N. do T.: Não há consenso entre os tradutores do conceito para o português, alguns se referem a ele como “fazedor de verdade”, outros como “verificador”. Segui a opção do autor e mantive a palavra original, em inglês.

Ainda que essa intuição, sem dúvida, encontre expressão frequente em Marx, quase não há passagens em que sua crítica seja baseada na falsidade de *qualquer tipo* de crença tão somente. Em vez disso, Marx e Engels adotam, especialmente a partir da crítica dos jovens hegelianos à religião na *Ideologia Alemã*, uma importante distinção entre o *conteúdo* das crenças (ideias, aspirações) e a autocompreensão epistêmica que as sustenta: os jovens hegelianos criticam as ilusões religiosas não apenas por serem falsas em um sentido banal, mas, acima de tudo, porque os atores religiosos *compreendem mal* a si mesmos quando acreditam que se apoiam no conhecimento de um Deus, quando na realidade desenvolvem crenças a partir de suas próprias qualidades humanas. Aqui se trata sempre, portanto, de uma crítica a crenças de segunda ordem, ou seja, crenças sobre o *status* de outras crenças.

Para complicar as coisas, Marx e Engels passam então a utilizar tal crítica, isto é, a crítica à autocompreensão de suas crenças, contra os *próprios* jovens hegelianos (Schnädelbach, 1969): na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels tem em mente a crítica da ideologia dos jovens hegelianos como um caso paradigmático do ideológico porque, segundo sua visão, *eles mesmos* são guiados por crenças falsas sobre crenças ao realizar a crítica da ideologia. A análise de crenças religiosas, tomadas como crenças que se fundam em uma autoincompreensão, pressupõe, segundo Marx e Engels, a premissa de que podemos compreender as ideologias religiosas apenas com base em suas propriedades cognitivas (a saber, como resultado de um processo de projeção epistemologicamente duvidoso) (Marx & Engels, 1958, p. 19/256; Elster, 1985). Assim, os jovens hegelianos têm uma crença sobre as crenças de indivíduos religiosos: “crenças religiosas são o resultado de uma projeção”. Esta crença, no entanto, implica uma *teoria geral de todas as crenças*: “crenças só podem ser explicadas por suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica”. Em particular, eles acham que os erros cognitivos explicam não apenas as crenças religiosas, mas também um *estado de abusos históricos e políticos*, e que, portanto, sua crítica cognitiva é necessária e significativa para mudar a realidade política (Eagleton, 2000, 87): “Aqui, como em geral ocorre com os ideólogos, é de se notar que eles necessariamente colocam a questão de cabeça para baixo e veem na sua ideologia tanto a força motriz como o objetivo de todas as relações sociais, enquanto ela é tão somente sua expressão e seu sintoma” (Marx & Engels, 1958, p. 405/405).

É isso que Marx e Engels tomam por falso - no sentido normal da palavra (Leist, 1987, p. 63). As crenças dos jovens hegelianos formam assim um caso exemplar do ideológico porque se baseiam em *falsas crenças sobre o status, o papel social e o funcionamento do intelecto*, ou seja, em *falsas crenças de segunda ordem* (Rosen, 1996, p.33; Geuss, 1983, p. 23). E com a estrutura do intelecto que passa a ser entendida deste modo, não apenas as crenças singulares, mas *toda a estrutura* torna-se ideológica. Uma vez que a crítica a crenças falsas de segunda ordem é apresentada na



*Ideologia Alemã* como o projeto central da crítica da ideologia, a crítica da ideologia não parece criticar *quaisquer* crenças por sua falsidade mas critica, em primeiro lugar, a *falsa compreensão das atitudes intelectuais*, as falsas *orientações em* nossas crenças ou uma falsa estrutura reflexiva de nossa relação cognitiva com o mundo.

## II. Crítica da ideologia como crítica não-epistêmica

Essa afirmação ainda não representa um problema para o modelo de uma crítica da ideologia cognitiva apresentado até o momento: Marx e Engels parecem continuar a lidar com uma crítica de crenças falsas, exceto pelo que parecem limitar o escopo de sua crítica às *ideias*. Entretanto, o que se demonstra com facilidade é que esta leitura cognitivista de crítica é posta em xeque pelos argumentos colocados por ela mesma contra os jovens hegelianos, que acreditavam que as operações intelectuais podem ser entendidas desvinculadas de seus fundamentos materiais, ou seja, que elas podem ser apresentadas a princípio como autossuficientes. Marx e Engels defendem a tese de que apenas entendemos as crenças em seu sentido ideológico quando percebemos que elas são parte da *realidade material histórico-social*. Portanto, temos que entender que a verdade das crenças ideológicas e sua justificação epistêmica não são os únicos fatores que devemos utilizar para explicar o porquê de sua existência. A fim de apreender verdadeiramente de que modo as ideologias são falsas ideologicamente, precisamos dirigir o olhar para seu papel em eventos históricos *não intelectuais*. Tal explicação seria, de acordo com Marx e Engels, uma teoria que compreende o intelectual como “*emanação*” [*Ausfluß*] (1958, p. 26/93) do comportamento “material” - isto é, de práticas humanas mediadas intelectual, social e historicamente. Assim, as ideologias só podem ser adequadamente compreendidas no contexto de tais processos, o que significa dizer que sua falsidade cognitiva só pode ser entendida em referência a tais processos.

Eu chamaria isso de perspectiva materialista<sup>9</sup>:

(M): *A falsidade das ideologias só pode ser entendida no contexto de seu papel na realidade histórico-social.*

Desta tese, portanto, advêm uma consequência de forte lógica de convencimento que Marx e Engels estavam também preparados para delinear: se *todas* as ideias só podem ser apreendidas no contexto das relações materiais (Elster, 1985, p. 475), *também* só se pode apreender o erro de segunda ordem cometido pelos jovens hegelianos - a saber, o erro de apreender ideias como fatores autônomos - no contexto das relações materiais, ou, como diz Marx, das “formas de intercâmbio”

<sup>9</sup> “Materialista” significa aqui, assim como na *Ideologia Alemã* de Marx e Engels, não necessariamente “relacionada à matéria”, mas no tocante às formas sociais de organização da interação humana com a natureza (Schnädelbach, 1969, p. 81; Rosen, 1996, p. 182).

[*Verkehrsformen*] (1958, 168/184). Isso significa, em especial, que elas devem ser conceituadas como o que “emana” da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual (Rehmann, 2008, p. 30; Hindrichs, 2010). Assim, a crítica da ideologia dos jovens hegelianos não é ideológica apenas por ser *falsa*, mas porque expressa determinadas relações sócio-históricas de um determinado modo.<sup>10</sup> Se esse é o caso, uma crítica a essa teoria da ideologia que se detivesse apenas em sua falsidade, falta de fundamentação ou premissas problemáticas, estaria destinada ao erro. Tal crítica iria pressupor no nível da teoria o que teria de negar ao nível do objeto: a ideia de que processos intelectuais, pelo menos de modo ideais, devem ser conduzidos e esclarecidos exclusivamente por meio de critérios cognitivos. Se rejeitamos isso como crença ideológica, não podemos tomar como motivo desta rejeição o fato de que esta crença não é *em si mesma* suficientemente guiada por critérios cognitivos.

Ao generalizarmos o argumento, revela-se o dilema em que a crítica da ideologia segundo o modelo de Marx se enrosca: se a falsidade das ideologias só pode ser concebida a partir de seu papel em práticas sociais, então a intuição que motiva a crítica “cotidiana” da ideologia, ou seja, a intuição de uma crítica sobretudo cognitiva, parece estar equivocada. Pois ainda que o *conteúdo* de uma ideologia possa ser verdadeiro ou falso, isso ainda não esclarece em qual sentido o *papel* que é desempenhado por esse conteúdo na práxis o torna um conteúdo *ideológico*. Dito de outro modo, a *teoria* da ideologia materialista de Marx parece ter a tendência de colocar em xeque sua *crítica* da ideologia cognitivista.<sup>11</sup>

### III. Crítica da ideologia como crítica da sociedade

A relação entre (M) e (C) é complexa: (M) apresenta apenas, de início, a perspectiva de um aspecto necessário para uma *teoria* explicativa da ideologia, enquanto que (C) define as normas de uma *crítica* valorativa da ideologia. Se, no entanto, aceitamos que a crítica a uma crença é equivocada quando essa crença é criticada pela falta de critérios que orientem o processo de sua fundamentação, vê-se então que a crítica puramente cognitiva deve permanecer puramente externa.<sup>12</sup> Ou seja, não podemos formular uma crítica apropriada da ideologia com base em (C) e, mais do que isso, a crítica da ideologia deve ser uma crítica direcionada não à natureza cognitiva mas, em primeiro lugar, à natureza *material* da estrutura das

---

10 Assim diz Schnädelbach: “o intelecto autonomizado (...) deve ser considerado, portanto, como um fato social” (1969, p. 80).

11 Como diz Eagleton, por exemplo: “a teoria que identifica essa falsidade retira com um só golpe sua própria fundamentação, porque denuncia uma situação que ela, como teoria, não pode mudar”. (2000, p. 87)

12 Na *crítica da filosofia do direito de Hegel*: “Isso é, ainda, crítica dogmática, que luta contra seu objeto (...). A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da Santíssima Trindade no cérebro humano.” (Marx, 1976, p. 296). [Trad. Bras.: Marx, K. (2010) *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, p. 108].

relações cognitivas com o mundo.

Naturalmente, tudo depende do que significa exatamente dizer que a estrutura das ideologias tem uma “natureza material”. Marx e Engels concretizaram isso em uma conhecida passagem, segundo a qual os “pensamentos dominantes” devem ser entendidos como *expressão* das relações materiais de dominação. (Marx & Engels, 1958, p. 46/47). As formulações mais conhecidas dessa ideia de expressão assumem que ela nos remete quer a uma *origem causal problemática* [*kausal mangelhafte Herkunft*], ou seja, a uma determinação social original das ideias, quer à explicação das ideologias através de sua *funcionalidade* em determinadas ordens de dominação (Cohen, 2000, pp. 278-293; Geuss, 1983, pp. 24-29). O critério da origem causal problemática sugere descrever como ideológico todo aquele fenômeno intelectual cuja origem social não permite ser reconhecida *reflexivamente* como *admissível* (Geuss, 1983, pp. 29-31). Por outro lado, o critério da funcionalidade identifica como ideológico todo fenômeno intelectual que é *funcional* para uma ordem de dominação (injusta ou desnecessária), ou seja, que é *funcionalmente necessário* para a continuidade da existência de tal ordem de dominação ou que se *esclarece* por meio de sua função para tal ordem de dominação.

As duas propostas têm diversos problemas, que acabam por desqualificá-las. Em primeiro lugar, não há um modo convincente de diferenciar a origem social ilegítima da legítima. O critério da admissibilidade reflexiva apenas desloca a questão: ou se quer dizer com isso que algo se revela ideológico apenas se sua história de origem não *pudesse* ou não *fosse* aceita por ninguém em circunstâncias “ideais”, ou, por outro lado, significa que esse algo não *devesse* ser aceito racionalmente. Tanto a caracterização das “circunstâncias ideais” quanto a ideia de uma “admissibilidade racional” já pressuporiam, no entanto, uma definição do ideológico (Geuss, 1983; Rosen, 1996). Por outro lado, os critérios funcionais, se não se reportam à um modelo de explicação funcional, se mostram ou demasiado amplos (a princípio toda ideia pode ser funcional para uma ordem de dominação) ou demasiado restritos (nem toda ideologia é funcionalmente insubstituível). Não há, no entanto, um modelo plausível de tal explicação à vista (Elster, 1985; 1994; Cohen, 2000; Rosen, 1996). Além de tudo, não fica claro qual a correlação entre funcionalidade e falsidade.

Contudo, a objeção mais importante a ambas soluções é que ambas assumem ainda que a *materialidade* das ideologias está em contradição com sua *aceitabilidade cognitiva*, que o caráter material (i.e. funcional ou causal) de uma ideologia compromete as propriedades epistêmicas “realmente” relevantes. Dito de outro modo: mesmo estas propostas continuam a aderir à ideia de que a relação imaterial com o mundo, puramente cognitiva, deve ser *realmente* decisiva. Mas é essa ideia mesma que é criticada por Marx como ilusão especificamente ideológica. Para levar sua crítica a sério, é preciso encontrar uma maneira de interpretar a tese da materialidade de modo que *todo* o pensamento, seja ideológico ou não, esteja

descrito materialmente na interpretação. O problema é que, com isso, a possibilidade de uma crítica da ideologia cognitivista parece se tornar obscura e - enquanto não for desenvolvido um processo de crítica da ideologia não-cognitivista - o projeto da crítica como um todo se encontra em perigo.

Marx, no entanto, não apenas opõe aos jovens hegelianos as teses da incorporação do material ao intelectual de modo abstrato, mas contrasta a crítica da ideologia ingênua com a crítica social materialista. Isso supõe que as ideologias não são falsas de modo independente, mas são a *expressão bem-sucedida e apropriada de relações falsas*. A afirmação de que as ideologias não dizem respeito a uma expressão defeituosa, mas a uma expressão bem sucedida, é evidenciada pela metáfora da *camera obscura*: “ Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta do processo de vida imediatamente físico” (Marx & Engels, 1958, p. 26/94).

A menção à função invertida do processo da vida revela que as ideologias, em certo sentido, expressam *adequadamente* efeitos de estados *objetivamente deficitários*. Elas não são autonomamente falsas, mas o são em razão da falsidade não cognitiva da realidade, que é responsável por esse caráter de falsidade.<sup>13</sup>

Daí resulta a seguinte pormenorização da aqui nomeada perspectiva materialista (M):

*(M’): A crítica da ideologia critica a relação cognitiva ideológica dos indivíduos com a realidade social não porque a ideologia reproduz cognitivamente essa realidade de modo falso, mas porque assume que a ideologia é a expressão adequada de uma falsa realidade.*

Já de início, novamente uma interpretação simples dessa tese se oferece: pode-se considerar que ideologias são crenças falsas que surgem porque a realidade social é *enganosa*, ou seja, porque tem uma tendência a causar falsas crenças nas pessoas (Rosen, 1996, p. 49; Schnädelbach, 1969, p. 83). Essa ideia é também apoiada por algumas passagens das obras de Marx: em *O Capital* ele descreve, no capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria no capitalismo, o modo pelo qual o valor da mercadoria aparece como se fosse sua própria qualidade quando, na realidade, é uma relação social (Marx, 1962, pp. 85-98). Mesmo alguém que não cometa um erro epistemológico pode, assim, ser presa dessa aparência; sua convicção é falsa, mas, do ponto de vista epistemológico, impecável.

No entanto, não está claro, em primeiro lugar, se uma realidade social que tem a tendência a causar falsas crenças em certas circunstâncias (circunstâncias

---

<sup>13</sup> Aí afirma Habermas: “na reprodução correta do falsamente existente, a ideologia encontra seu limite mais extremo” (1963, p. 315)

normais?) ainda poderia ser considerada “falsa” em sentido cognitivista, caso não realizasse essa tendência, ou seja, caso não fizesse surgir crenças falsas. Segundo o próprio testemunho de Marx, para continuar com mesmo exemplo citado acima, a própria economia política descobre já a essência do valor mas, no entanto, esse conhecimento não “elimina de modo algum a sua aparência objetiva” (Marx, 1963, p. 88; Rosen, 1996, p. 207). Mas seriam as circunstâncias desta situação, em que elas não enganam ninguém, ainda ideológicas? Caso sim, de que modo? Em segundo lugar, esse modelo introduz novamente, de modo furtivo, a verdade das crenças como critério para a falsidade das ideologias - e com isso introduz também ideia da autorregulação autônoma das ideias negada por Marx. Em terceiro lugar, por fim, esse modelo limita a relação de *expressão* entre a realidade e a ideologia a uma conexão puramente *causal*. Como expressão de uma realidade enganosa valem assim apenas aqueles (e todos aqueles) pensamentos que foram *causados* por essa realidade. Com isso a teoria da ideologia se compromete com uma explicação causal, a qual não se tem certeza de como poderia ser fundamentada empiricamente.

A alternativa a essas leituras proto-cognitivistas da falsidade da ideologia consiste em criticar a realidade não em face das crenças que causa, mas *como* realidade falsa *em si mesma*. Mas parece então que a crítica cognitivista finalmente se torna impossível. Um juízo sobre a realidade social, não intelectual, independente do conhecimento humano não nos parece dar a possibilidade de determinar essa realidade como falsa ou irracional em *sentido cognitivo*. O projeto da crítica da ideologia parece, portanto, se tornar inconsistente assim que entende a si mesmo como crítica social materialista.

#### IV. O dilema da crítica da ideologia

Em resumo: no dilema da crítica da ideologia temos de lidar com duas determinações que chamei, de um lado, de determinação cognitivista e, de outro, de perspectiva materialista. A determinação cognitivista é dependente da perspectiva materialista e, ao mesmo tempo, conflitante com ela. Ela é independente porque sem o conceito de uma realidade falsa fica nebuloso como se diferenciam as ideologias de outras crenças falsas. E é conflitante porque, ao assumir o caráter material da ideologia, põe em xeque sua própria crítica. Esse dilema sugere que a tese materialista só pode ser salvaguardada ao se abdicar da intuição cognitivista, ou seja, a ideologia pode ser explicada e descrita como forma de dominação materialmente mediada, mas não criticada em termos da substancialidade dos critérios cognitivos.<sup>14</sup> Se seguimos essa sugestão, no entanto, a crítica da ideologia perde a conexão que a

---

<sup>14</sup> Comparar este desenvolvimento de Althusser em Resch, por exemplo (1992, p.165); ver também a premissa anti-normativa baseada em Althusser em Therborn (1980, 5); por fim, Eagleton (2000, p. 29).

liga ao conceito cotidiano de ideologia, e com ele, perde-se também grande parte da atratividade política do conceito de Marx.

O conflito entre ambas determinações, no entanto, só existe se a materialidade da ideologia é entendida de modo que as práticas materiais não possam ser objeto da crítica cognitivista e, assim, o discurso sobre a realidade material da qual as ideologias fazem parte, deve ser compreendido de tal modo cientificista que as relações de justificação e a ideia de verdade não podem cumprir nele papel algum. No entanto, esse cientificismo que motiva a substituição da crítica da ideologia pela teoria da ideologia não é de modo algum sem alternativa.

## V. Um conceito prático-teórico da ideologia

Para desenvolver uma alternativa à leitura cientificista da tese da incorporação das ideologias na realidade material, precisamos desenvolver um entendimento expressivista, não causal, da afirmação que as ideologias são *expressão* das relações materiais. O conceito “expressivismo” remete a uma ideia filosófica cujo significado para a filosofia alemã do Séc. XIX. foi investigado por Charles Taylor:<sup>15</sup> a ideia que uma determinada *forma* (seja uma forma de vida individual ou coletiva) se externa em expressões intelectuais e linguísticas e que, ao mesmo tempo, essas expressões esclarecem a essência de sua forma.<sup>16</sup> Uma tal concepção de externalizações intelectuais e linguísticas se opõe à tese de que se tratam de fenômenos que podem ser suficientemente compreendidos apenas por meio de seu papel causal ou funcional. Eles devem ser compreendidos muito mais como realização de algo que não surge deles, mas que de outro modo não poderia ser compreendido sem essa realização mesma.

Essa ideia não é apenas vaga - especialmente nessa abstração-, mas também parece, à primeira vista, não ter muito a ver com Marx. Apesar disso, podemos aproximá-la do significado marxista se retomarmos a tese repetidamente acentuada por ele de que ideologias não tem a ver primordialmente com o conteúdo, mas com a *forma* dos pensamentos<sup>17</sup> - expressão da “forma da sociedade” ou das “formas de

---

15 Contra Althusser, sou inteiramente da opinião que a metodologia expressivista da filosofia do Hegel resulta em uma leitura atraente de algumas afirmações de Marx se se mantiver a ideia básica de expressão, apesar de Marx ter se desligado da ideia de uma totalidade conceitualmente reconstituível (“o espírito”). Cf. Althusser, 1972, pp. 250-254). Para um argumento relacionado ver Rosen (1996, p. 208).

16 Esta complexa compreensão da relação expressiva também representa uma alternativa atraente para as teorias de argumentação causal: Se entendemos “determinação” não de modo causal, mas como determinação de uma expressão, torna-se claro que esta expressão por um lado não pode ser autônoma, caso contrário não seria uma expressão de algo, mas, ao mesmo tempo pode determinar e mudar o que é expresso - porque a expressão de uma prática social é (frequentemente) parte desta própria prática (Taylor, 1998, p.31; 1975, p.156).

17 Em contraste com o que assume Iorio (2003, p. 91), por exemplo, pode-se certamente conferir sentido para esta conversa sobre “formas de pensamento”: não se trata do conteúdo ou áreas temáticas, mas sim de formas. O religioso é ambos: um certo campo de conteúdos, mas também uma forma de pensamento.

intercâmbio”. Trata-se, portanto, de uma *relação expressiva* entre práxis e *forma* de pensamento.<sup>18</sup>

A “emergência” [*Hervorgehen*] da inversão ideológica a partir do “processo da vida” [*Lebensprozess*], que Marx e Engels postulam na passagem da “*camera obscura*” citada pode ser entendida também como expressão: a ideologia, ou seja, a falsa forma intelectual de sua autocompreensão, é falsa porque o “processo histórico de vida” [*historische Lebensprozess*] o é, isto é, a práxis na qual os homens regem sua vida social é igual e *exatamente falsa do mesmo modo que a forma intelectual*.

Mas o que significa dizer que pensamento e práticas podem ser falsos exatamente do mesmo modo? Para compreender essa afirmação, precisamos esclarecer de antemão o que é enfim o processo histórico de vida e as formas de troca, ou, em resumo, a práxis social de uma sociedade e sua forma. Eu entendo como uma prática social um *conjunto de ações humanas* estruturadas internamente por meio de *padrões normativos de correção* (Taylor, 1975; Stahl, p. 211). Em toda práxis deve haver *distinções constitutivas* [*konstitutive Unterscheidungen*] entre ações corretas e erradas - constitutivo aqui significa que essas diferenças constituem a prática enquanto prática. As distinções que as pessoas realizam nunca estão dadas de antemão na forma de uma tipologia natural, mas são socialmente institucionalizadas. Dizer que são “socialmente institucionalizadas” significa dizer que as pessoas só podem fazer distinções semelhantes, e de modo compreensível, porque antes de tudo há uma prática social que só existe se cada indivíduo fixar suas normas de modo substancial, determinado e não arbitrário. Isso só pode significar que há normas reguladas socialmente e que quando os indivíduos adquirem a capacidade de estruturar dispositivamente seu próprio comportamento face essas normas - através do processo de socialização - eles normalmente chegam aos mesmos juízos valorativos. Dito de outro modo: distinções práticas são apenas concebíveis sob a dupla exigência do *aprendizado da capacidade de distinção* (“*habitus*”) e *padrões socialmente regulados*.

Tais distinções não precisam de modo algum serem encontradas em expressões *discursivas* das práticas. No entanto, em quase todas as práticas complexas elas se encontram *de facto* expressas em um vocabulário que podemos qualificar, com

---

18 Cf. em Marx: “A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam.” (Marx & Engels, 1958, p. 26/94). Ou: “Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção (...) e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.” (Marx, 1961, p. 9. *Trad. Bras.: Marx, p. 48*). Também a fala sobre “formas de pensamento” [*Gedankenformen*] (Marx, 1962, p. 90. *Trad. Bras.: Marx, 2011, p. 211*) e “formas (...) de pensamento” [*Denkformen*] (idem, p. 564. *Trad. Bras.: Marx, 2011, p. 748*). Nesta tese, apoio-me nas interconexões entre *A ideologia alemã* e *O capital*, pressupondo assim um modelo de continuidade e precisão da crítica da ideologia. Aqui estou eu de lado de Schnädelbach (1969, p. 88) e Herkommer (2004, p.83) contra Rehmann (2008, p. 39).

Charles Taylor, como um vocabulário de distinções *contrastivas* (1975, p.165). Assim, normas linguísticas e conceituais não são autônomas, ideia que poderíamos encontrar no cerne de uma teoria materialista, mas estão em relação expressiva com os campos implícitos e não conceituáveis das distinções.<sup>19</sup> Na linguagem, essas distinções da práxis se tornam, se pode dizer, “autoconscientes”.<sup>20</sup> Como escrevem Marx e Engels, a linguagem é “a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo” (Marx & Engels, 1958, p. 30/34).

Encontramos assim nas práticas três elementos: a capacidade prática para a distinção, por parte dos sujeitos; padrões aceitos intersubjetivamente que se sedimentam em sanções e valorações mútuas; e um vocabulário no qual essas distinções podem encontrar expressão.

As distinções constitutivas de uma prática não são, afinal, uma coincidência: devemos esperar, acima de tudo, que reflitam as condições objetivas dadas e a adequação da função social da prática sob essas condições, mesmo que não sejam inteiramente determinadas por meio destas. Ou, como afirmam Marx e Engels: “A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx & Engels, 1958, p. 26/94)

A consciência conceitualmente estruturada (e assim deve-se entender a afirmação acima, creio eu) é o modo pelo qual tornamos *explícitos* determinados padrões internos de ação que estão *implícitos* em nossa vida social - mesmo quando não acompanhados do pensamento consciente. Ou, para afirmar de forma mais radical, toda consciência “explícita”, ou seja, conceitualmente operante, presume sempre uma normatividade implícita que pode conferir a ela uma expressão, com maior ou menor êxito.<sup>21</sup>

O passo decisivo de uma teoria-prática para a tese de que as ideias são expressão das *relações materiais* é o seguinte: nas práticas sociais há uma relação expressiva entre, as *formas* das crenças dos indivíduos, de um lado - como por exemplo: “ a ação de x foi corajosa” - e, de outro, as formas práticas da coordenação da ação. As formas das asserções possibilitadas por meio da práxis se baseiam em distinções que são possíveis e significativas *apenas* no contexto da práxis (Taylor, 1975, pp. 180-183). A relação expressiva que existe nesses casos não é entre o *conteúdo* da crença

---

19 Bourdieu também poderia, é claro, ser apontado como testemunha-chave para esta suposição mesmo se não aceitasse os passos adicionais deste argumento.

20 “A linguagem da vida real” [*Sprache des wirklichen Lebens*]. (Marx & Engels, 1958, p. 26/93)

21 Como pode se reconhecer sem dificuldade, este modelo se apoia na teoria de uma pragmática normativa (Brandom, 2000). Se atribui corretamente a Brandom ter conduzido a filosofia analítica da linguagem de sua fase Kantiana para sua fase Hegeliana (Rorty, 2000). Uma vez que Brandom assume que as práticas normativas - que encontram sua expressão na linguagem - são práticas em que os indivíduos impõem livremente normas de obrigação e autoridade inferencial a si próprios sem considerar as possibilidades em que as normas correspondentes dependem da coerção da reprodução material e das formas reprodução organizadas pela dominação, ele não está, evidentemente, se comprometendo com o materialismo no sentido de Marx.



e a práxis (as práticas nas quais vivemos não determinam qual posição tomar por verdadeira), mas entre práxis e forma: as distinções práticas fundamentam as formas conceituais que sempre usamos ao configurar estados de intencionalidade. O conteúdo inferencial de conceitos isolados pode ser compreendido no quadro de normas já institucionalizadas pelas práticas. *A possibilidade de uma crença correspondente, ou seja, sua forma*, é a expressão das distinções institucionalizadas.

Isso permite uma reformulação expressivista da tese da materialidade:

*(Mexp): Formas de pensamento expressam exatamente a realidade quando elas são expressões de distinções práticas que, por sua vez, apenas podem ser compreendidas se conectadas a um vocabulário contrastivo - ligado à práxis material - adequado.*

No entanto, essa definição da materialidade das formas de pensamento não é ainda uma definição da ideologia. Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels distinguem com clareza duas formas de expressão das relações práticas nas ideias: eles chamam a primeira forma de “consciência” [*Bewußtsein*]. Essa relação expressiva entra em cena assim que uma forma de produção caracterizada pela divisão “natural” [*naturwüchsiger*] do trabalho se estabelece (Marx & Engels, 1958, p. 31/35). A ideologia, por outro lado, surge apenas quando não só ocorre a divisão do trabalho, mas aparece também uma divisão entre “trabalho material e [trabalho] intelectual” (Idem, ibidem). Neste ponto “a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente” (Idem, ibidem). Assim, as ideologias não são dadas apenas pelo fato de que as formas sociais de intercâmbio, especialmente as formas de divisão do trabalho, tomam uma expressão intelectual, mas ocorrem tão somente quando esta expressão, em razão da separação entre produção intelectual e produção corporal, pode ser mal compreendida como uma realidade independente (Hindrichs, 2010; Eagleton, 2000; Schnädelbach, 1969, p. 88) e torna-se autônoma (Marx & Engels, 1958, p. 540/37). A forma de consciência da ideologia está assim ligada a determinadas relações sociais historicamente desenvolvidas (Eagleton, 2000, p. 89).

Quais critérios para identificar ideologias emergem dessa disposição? Para compreender quando a expressão de uma relação material se torna ideológica precisamos agora transferir a ideia já mencionada de *falsas crenças de segunda ordem* para o nível das formas práticas. Práticas podem não apenas lidar com objetos, mas também com si mesmas, e tomar suas formas e distinções como objetos. Ou seja, elas podem se tornar *reflexivas*<sup>22</sup>. Em algumas práticas, classificamos reflexivamente certas

---

22 Cf. a este respeito Leist (1987, p. 65), que reconhece corretamente o problema quando assume que Marx quer substituir, por meio do materialismo, o conceito do Hegel de espírito. A repreensão de Leist de que a substituição do conceito de espírito pelo conceito de trabalho falha porque no trabalho a ideia de “autorreferência” deve ser explicada ou novamente pelo nível da reflexividade

distinções - a distinção entre científico e não-científico, entre corajoso e covarde, entre comportamento agradável e comportamento baixo - *como* uma distinção ligada a uma prática concreta e seus objetivos ou *como* uma distinção objetivamente dada. Se as ideologias refletem ou expressam corretamente uma forma da práxis, mas o mesmo tempo se consideram erroneamente como independentes, isso apenas pode significar que essa prática contém determinadas distinções com as quais ela classifica as distinções contrastivas (remanescentes) *ou como autônomas ou como ligadas à práxis*. Assim, o erro deve estar, de fato, do lado da práxis. Práticas ideológicas são práticas que tratam inadequadamente suas próprias distinções contrastantes como atemporais, gerais e objetivas, ou seja, que incorrem em um erro de segunda ordem.<sup>23</sup>

Com isso chegamos a um primeiro conceito de ideologia que, se ainda não cobre todo o campo do ideológico, capta em parte o que foi descrito por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*:

(I1): *Ideologia (no primeiro sentido em que o conceito pode ser usado), são formas conceituais que expressam as distinções de uma prática que é, nesse sentido, ideológica, ou seja, que classifica a si mesma como inacessível.*<sup>24</sup>

Sob essa definição cabem todas as categorias que se apresentam como objetivas, naturais ou indispensáveis com que abordamos o social (em Marx, “valor”, na pedagogia, “inteligência”, mas também “etnia” e etc.) e que, com isso, tornam sua vinculação a interesses, fins e privilégios inacessível. O que é falso nas ideologias, neste primeiro sentido, não é, em primeiro lugar, *no que* as pessoas *acreditam* - o conteúdo de suas crenças não precisa de modo algum ser falso -, mas *a forma com a qual lidam* com as distinções nas quais baseiam suas crenças. Mas o que quer dizer exatamente classificar uma distinção como distinção ligada a práxis? Quer dizer, entre outras coisas, estar disponível a modificar a distinção quando ela deixar de servir os objetivos almejados pela práxis. Assim respondeu Oscar Wilde, por exemplo, à pergunta se suas peças teatrais seriam blasfemas, ao dizer que a palavra blasfêmia não pertencia a seu vocabulário (Black, Conolly & Flint, 2006,

---

consciente ou através do mero conceito metafórico de retificação, é, no entanto, errada: não é preciso, de modo algum, entender o trabalho como produção individual, mas pode-se entendê-lo como uma prática social normativamente regulada, cooperativa e, ao mesmo tempo, normativa-constitutiva (a própria visão de Marx assim o expõe, nem sempre de modo muito claro). Assim, a ideia de autorreferência já não é difícil de explicar, porque as regras sociais normativas do trabalho são também um trabalho que pode ser regulado socialmente por normas.

23 A distinção de Leist entre um déficit prático e um erro de segunda ordem perde seu ponto (1987, p. 67).

24 As ideologias têm, portanto, algo a ver com ideias, na medida em que a ideologia é a expressão conceitual de uma prática e não um agir sem conceito. Isto não significa, no entanto, que uma ideologia deva negar a afirmação de que a ideologia (no sentido de inacessibilidade ideológica) pode ocorrer em formas físicas e objetivas.

p.727); deste modo, ele tratou a distinção entre discurso blasfemo e não blasfemo como uma distinção não objetiva, uma distinção que tinha uma finalidade em uma práxis de juízo determinada, cuja orientação implícita, no entanto, ele rejeitava - de modo que ele considerou correto abandonar de completo a distinção que estava ligada a essa orientação e que, para além disso, não tinha justificativa intrínseca. Pode-se, portanto, lidar com uma distinção *como* distinção constituída pela prática, recusando-se a fazê-la, questionando-a ou violando deliberadamente suas regras.

Não se trata necessariamente, na atuação das distinções presentes de uma forma ou de outra nas práticas, de classificações *explícitas*, e também não se trata necessariamente de juízos estruturados de modo explícito, conceitual ou linguístico. Muitas práticas, no entanto, oferecem possibilidades *internas*, efetivamente estruturais, para lidar com suas distinções constitutivas como distinções praticamente constituídas, pois possuem regras que determinam como fazê-lo; ou seja, estabelecem como colocar uma distinção em questão sem ter que considerar o comportamento correspondente no âmbito da práxis como irracional ou incompreensível. Exemplos disso são os discursos filosóficos, algumas tradições religiosas ou processos democráticos; mas também a práxis comum de associações ou comunidades instrumentalmente cooperativas pode ser estruturada de modo que as distinções constitutivas dessas práxis possam se tornar objeto de atuação comum de acordo com suas próprias regras.

Se, em uma práxis, as classificações explícitas dessa prática *não* se converterem em objeto de ações, isto pode ocorrer por razões contingentes ou sistemáticas. As razões da contingência podem indicar ou que os participantes não estão motivados a questionar suas próprias regras em relação aos objetivos da práxis, ou que não estão cientes de que podem. Isso não se trata ainda de ideologia no sentido mais restrito. “Ideologia” não deve significar o domínio de um estado de infelicidade, mas uma forma pela qual as pessoas são sistematicamente dominadas pelos seus próprios produtos. Isso significa que temos de utilizar esse termo para nos referirmos a práticas guiadas por regras em que as distinções não *podem* ser tratadas como distinções praticamente constituídas por *razões estruturais*. Devem, portanto, ser práticas em que existam *normas socialmente institucionalizadas e aplicadas* que não permitam que as classificações que são constitutivas para a práxis sejam tratadas como vinculadas à práxis.<sup>25</sup>

No âmbito de determinadas transações de troca direta, socialmente institucionalizadas, por exemplo, as regras constitutivas do mercado não podem ser negociadas. No âmbito da administração burocrática, o significado das suas distinções

---

25 A este respeito, a ideologia é estruturalmente idêntica à reificação (Stahl, 2011; 2012). Mas enquanto a reificação diz respeito a uma inacessibilidade da relação das pessoas com o mundo, o termo “ideologia”, neste primeiro sentido, refere-se à *expressão intelectual* de tal relação com o mundo. Assim, as ideologias refletem sempre a práxis reificada; nem todas as práxis reificadas, no entanto, andam de mãos dadas com uma ideologia neste sentido (ou mesmo uma ideologia no segundo sentido discutido abaixo).

fundamentais não pode ser discutido. Tais práticas, que não permitem que a natureza prática das distinções que as regulam seja tratada *como* natureza prática, preenchem uma condição necessária para serem consideradas como ideologia, porque nelas as formas de pensamento incorporadas por meio da materialidade são tratadas como formas independentes de pensamento. O modo como uma práxis “prescreve” algo não deve ser entendido em um sentido metafísico excêntrico, como se a própria práxis pudesse estabelecer regras. Como escreve Wittgenstein em um contexto semelhante, as leis em questão aqui são as leis humanas, as regras aplicadas pelos seres humanos, e as formas de humanas de dominação (Wittgenstein, 199, p. 80). A dominação ideológica é uma dominação da determinação formal de uma práxis da qual os homens não são vítimas relutantes, mas de uma práxis imposta, pelo contrário, pelos próprios homens. As regras não aplicam a si mesmas e as regras não constituem sujeitos a partir de si próprias, elas devem, antes de mais nada, serem sempre aplicadas pelas pessoas - e como uma regra nunca esgota a sua aplicação, a questão da aplicação *correta* pode sempre ser disputada.<sup>26</sup> É claro que existem circunstâncias sociais e históricas em que estas lutas assumem diferentes formas e tornam mais ou menos provável que certas regras possam ser aplicadas. Regras que não permitem que pessoas tratem as normas como normas vinculadas à práxis são plausíveis, em especial se as regras dessa práxis puderem ser estabelecidas por alguns de seus participantes a partir de uma *posição privilegiada*; a ideologia, portanto, às vezes deixa-se explicar a partir de sua funcionalidade para aqueles que realizam o “trabalho intelectual”, ou seja, que planejam e estabelecem regras e interpretam as normas. Tal separação resulta de uma separação entre planejamento e execução, mas também tende a ser natural, se o cumprimento das normas e a reflexão sobre as normas são reservados a espaços e momentos separados (como debates, por exemplo) (Stahl, 2012). Por conseguinte, as ideologias implicam frequentemente a imposição de interesses. Acredito, no entanto, que a ideia de que as ideologias são principalmente a expressão de interesses, o que Marx às vezes sugere, não toca o núcleo do ideológico:<sup>27</sup> pois isto é, em primeiro lugar, incompatível com a ideia de que as ideologias são a expressão de *formas práticas de intercâmbio*; e, em segundo lugar, isso se comprova empiricamente em apenas alguns casos - nem ideologias religiosas e nem racistas são sempre a expressão dos interesses daqueles que são favorecidos por elas.

Com isso, pode-se reunir os elementos para uma definição expressivista do ideológico: um fenômeno cognitivo é precisamente ideológico se só puder ser reconstruído em um vocabulário que faça distinções constitutivas explícitas de uma práxis cujas regras não permitem que elas sejam tratadas como distinções

---

26 Sobre a desconsideração do aspecto da luta nas teorias práticas ver por exemplo Giddens (93, p. 59).

27 Por exemplo, com o modelo da falsa exposição dos interesses de uma classe como interesse geral. Ver Marx e Engels (1958) e também Rosen (1996).

praticamente constituídas.

Para além do até aqui discutido primeiro sentido expressivo do ideológico (ideológico é o que expressa as distinções de uma prática ideológica), existe, no entanto, uma *segunda* forma de utiliza-lo:

*(I<sub>2</sub>): Chamamos de ideológicas não apenas crenças e declarações formadas utilizando-se de distinções que estão sob o controle de regras ideológicas de segunda ordem, mas também (no segundo sentido) teorias que legitimam essas regras.*

Este é outro modo do uso da palavra “ideológico” na crítica de Marx e Engels aos jovens hegelianos: a teoria dos jovens hegelianos não é apenas uma *expressão* apropriada de uma falsa práxis, mas também uma *teoria sobre conceitos*, sobre o intelecto, sobre a relação entre homem e práxis material que *expressa e legitima a aceitação das regras de segunda ordem* que ocorrem nessa práxis. As ideologias, neste segundo sentido, são assim legitimação filosófica e religiosa de formas de expressão da *aceitação* do fato de que a nós não é permitido determinar conceitos e juízos frente aos objetivos de nossa práxis.<sup>28</sup> Mesmo que este segundo significado do conceito de ideologia pressuponha o primeiro, ambos são indispensáveis para compreender a crítica de Marx à naturalização e desistoricização de certas formas de consciência ligadas à práxis, por um lado, e a sua crítica à camuflagem ideológica da reificação da relação do homem com o mundo por meio de teorias explícitas, por outro.

## VI - O que é falso na ideologia?

A definição de ideologia feita até agora baseia-se na ideia de que as ideologias são expressão de relações materiais que já não podem ser entendidas como expressão. Mas o que exatamente é falso em determinada ideologia (ou seja, uma ideologia no primeiro sentido)? Como mostra o exemplo do fetichismo do valor, enquanto a ideologia favorece as crenças cognitivamente falsas (ou seja, não verdadeiras) de segunda ordem, a ciência pode superar essas falsas crenças sem que a natureza “ideológica” da práxis a faça perder seu sentido. Mesmo as ideologias racistas, por exemplo, não podem ser definidas como ideologias porque são empiricamente falsas, embora as crenças falsas de primeira e segunda ordem lhes pertençam necessariamente. Pelo

<sup>28</sup> Nesse sentido, pode-se também compreender a definição de Althusser de que a ideologia representa a relação “imaginária” dos indivíduos com suas condições de existência (com as práticas materiais) (Althusser, 2010, p. 75); cf. também “Não são suas condições reais de existência [...] que as ‘pessoas’ ‘representam’ na ideologia, mas é sobretudo sua relação com essas condições de existência que é representada” (idem, p. 77). No entanto, deve-se enfatizar que essa relação já deve ser ideológica para ser representada ideologicamente. Se não se faz esta distinção entre o ideológico e o não-ideológico no primeiro nível, então também não se pode fazê-lo no segundo nível, e se entra na noite em que “todos os gatos são pardos”, e cada representação da relação indivíduo-práxis é uma ideologia.

contrário, são a expressão fundamental de uma práxis social de distinções patológicas que, pela sua naturalização constitutiva, não permite questionar a sua adequação. A falsidade específica da ideologia deve, portanto, residir nestas características, que não podem ser reduzidas a sua inverdade.

A fim de esclarecer a questão da natureza da falsidade das ideologias deve-se primeiro analisar porque esta caracterização das ideologias - expressões intelectuais de práticas que não permitem que suas distinções constitutivas sejam tratadas como distinções praticamente constituídas - apresentam apenas uma condição *necessária*, mas não *suficiente* para sua falsidade.<sup>29</sup> Há inúmeras práticas às quais isso se aplica que no entanto não são ideologicamente falsas: as regras do xadrez, por exemplo, não preveem um procedimento em que a distinção entre jogadas “corretas” e “incorretas” possa ser questionada no âmbito do próprio xadrez. No entanto, isso não justifica qualquer crítica às regras explícitas do xadrez como ideologia. No xadrez, a falta dessa possibilidade não representa uma restrição problemática, porque o xadrez não tem uma *demanda interna* por essa transparência. As práticas ideológicas, pelo contrário, estão erradas porque violam as demandas por transparência que fazem *parte* das normas dessas práticas (Jaeggi, 2009, pp. 285-287). Por essa razão, apenas as formas expressivas de práticas que são acompanhadas por uma *demanda interna, não opcional, por transparência* podem ser ideológicas. Ao contrário do xadrez, a economia de mercado, a divisão capitalista do trabalho ou a burocracia não são concebíveis sem a sua *própria demanda* em proporcionar as condições para que as pessoas possam, com elas, viver livremente as suas vidas. Esta demanda está incrustada em suas distinções fundamentais entre contratos livres a partir da escolha racional e coerção, entre reivindicações legais legítimas e ilegítimas. Aquele que joga xadrez para ser livre entendeu algo errado; aquele que participa na economia de mercado acreditando ser livre, foi presa de uma ideologia. A diferença entre os dois casos não é trivial.

As ideologias são, portanto, fenômenos cognitivos que só podem ser reconstruídos em um vocabulário que é constitutivo para uma práxis que, por sua vez, se associa a uma demanda constitutiva de seus participantes por transparência e autonomia e que, no entanto, frustra sistematicamente essa demanda de modo que suas distinções constitutivas não podem ser tematizadas adequadamente. A crítica da ideologia pode, portanto, criticar a violação dessa demanda como algo falso, pois se trata de uma demanda institucionalizada pela própria práxis.<sup>30</sup>

Tematização adequada não quer dizer tematização permanente e transparência total, o que iria sobrecarregar qualquer práxis. Onde se localiza a fronteira entre o adequado e o inadequado é antes uma questão política, porque depende que os

---

29 Cf. aqui a discussão reveladora da “normatividade de segunda ordem” da crítica da ideologia em Jaeggi (2009, pp. 281-283)

30 É, portanto, uma forma de crítica imanente (cf. Stahl, 2013; Jaeggi, 2009, pp. 285-287).

questionamentos práticos se tornem politicamente relevantes. Como diz Marx, as formas ideológicas são as formas nas quais as pessoas travam suas lutas (Marx, 1961, p. 9, Trad. Bras.: p. 48), pois uma parte dessas lutas exige sempre a possibilidade de questionar e mudar certas distinções institucionalizadas. Uma ideologia não é, portanto, falsa supra-historicamente, mas apenas na medida em que constitui um obstáculo a uma necessidade prática de transparência.

Embora seja relativamente claro que as teorias que legitimam a ideologia no segundo sentido sejam sempre falsas, ainda não está claro se a falsidade das ideologias no primeiro sentido é uma *falsidade cognitiva*. Obviamente, a norma violada por tais ideologias (ou pelas práticas autobloqueadas expressas em ideologia) não é uma norma epistêmica, mas uma norma prática. Esta norma prática, no entanto, tem implicações no campo cognitivo, na medida em que as práticas ideológicas são práticas de distinção subjacentes às práticas do juízo: Se alguém em uma práxis ideológica faz uma classificação na forma de um juízo, então esse juízo é ideológico porque é tanto verdadeiro quanto falso.<sup>31</sup> É verdadeiro porque é correto de acordo com as regras da práxis (se for o caso), mas ainda é *falso em um sentido indireto*. A pessoa que emite o seu juízo na forma desta classificação, de acordo com as regras desta práxis, deve também comprometer-se com uma falsa objetividade de julgamento, uma falsa convicção de segunda ordem, porque a práxis a que pertence a classificação prescreve um comportamento relativo a ela mesma que só pode ser justificado por referência a uma determinada falsa convicção.

Isto significa que os julgamentos em práticas ideológicas não são *moralmente* falsos. Eles são *cognitivamente* falsos porque expressam distinções práticas cuja legitimidade só poderia ser justificada por crenças falsas de segunda ordem. Nada podemos fazer além de encontrar nossas crenças no vocabulário de certas distinções ao mesmo tempo em que, temos que nos comprometer, por vezes, com falsas naturalizações. O que está em jogo é um imperativo social que não resulta de uma compulsão epistêmica ou lógica autossuficiente, mas da formação de nossas distinções em nossa prática social. O problema da ideologia é, portanto, um problema político e só pode ser resolvido como um problema político. A solução para este problema político, no entanto, não é apenas uma possibilidade para seres com interesses práticos, mas também para nós, como seres racionais, que estamos no lugar de poder reconhecer corretamente tanto nós mesmos como os frutos de nossa própria produção.

## Referências

Althusser, L. (1972). *Das Kapital lesen*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Althusser, L. (2010). *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA Verlag.

---

<sup>31</sup> Sobre a interconexão entre verdadeiro e falso a partir de outra perspectiva, cf. Jaeggi (2009, pp. 272-277).

- Black, J.; Conolly, L.; Flint, K. (orgs.). (2006). *The Broadview Anthology of British Literature: Volume 5: The Victorian Era*. Ontario: Broadview.
- Brandom, R. (2000). *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cohen, G. A. (2000). *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
- Eagleton, T. (2000). *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1994). "Functional Explanation: In Social Science". In: Martin, M.; McIntyre, L. (orgs.). *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. Cambridge: MIT.
- Foucault, M. (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag.
- Geuss, R. (1983). *Die idee einer kritischen Theorie*. Königstein: Hain bei Athenäum.
- Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method*. Stanford: Polity Press.
- Habermas, J. (1963). „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“. In: *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand.
- Herkommer, S. (2004). *Metamorphosen der Ideologie. Zur Analyse des Neoliberalismus durch Pierre Bourdieu und aus marxistischer Perspektiv*. Hamburg: VSA Verlag.
- Iorio, M. (2003). *Karl Marx - Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Einund Weiterführung*. Berlin: De Gruyter
- Jaeggi, R. (2009). "Was ist Ideologiekritik". In: Jaeggi, R.; Wesche, T. (Hg.) *Was ist Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leist, A. (1986). „Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“. In: Angehrn, E.; Lohmann, G. (orgs.). *Ethik und Marx*. Königstein: Hain bei Athenäum.
- Engels, F & Marx, K. (1958). *Die deutsche Ideologie*, in: *Werke, Band 3*. Berlin: Dietz-Verlag. [Trad. Bras.: Engels, F & Marx, K. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo].
- Marx, K. (1961). *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Werke, Band 13*. Berlin: Dietz-Verlag. [Trad. Bras.: Marx, K. (2008) *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão popular].
- Marx, K. (1962). *Das Kapital*. In: *Werke, Band 23*. Berlin: Dietz-Verlag. [Trad. Bras.: Marx, K. (2011). *O Capital*. São Paulo: Boitempo].
- Marx, K. (1976). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: *Werke, Band 1*. Berlin: Dietz-Verlag. [Trad. Bras.: Marx, K. (2010) *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo].
- Rehmann, J. (2008). *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument.
- Resch, P. (1992). *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, R. (1992). We Anti-Representationalists. *Radical Philosophy*, 60, pp.40-42.



- Rorty, R. (1993). Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View. *Hypatia*, 8(2), pp.96-103.
- Rorty, R. (2000). „Robert Brandom über soziale Praktiken und Repräsentationen“. In: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosen, M. (1996). *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Schnädelbach, H. (1969). „Was ist Ideologie?“. *Das Argument*, 50, pp. 71-92.
- Stahl, T. (2010). *Eine kritische Theorie sozialer Praktiken. Zu den sozialontologischen Grundlagen immanenter Gesellschaftskritik*. Dissertation, Goethe Universität, Frankfurt Am main.
- Stahl, T. (2012). „Verdinglichung und Herrschaft. Technikkritik als Kritik sozialer Praxis“. In: Hans Friesen, Christian Lotz, Jakob Meier, Markus Wolf (orgs.). *Ding und Verdinglichung, Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. München: Wilhelm Fink.
- Taylor, C. (1975). „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen“. In: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1998). *Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Therborn, G. (1980). *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London: Verso.

Recebido em: 24.03.2020

Aceito em: 09.06.2020



## ENTREVISTA

### Entrevista com Dirk Braunstein\*

Anouch Kurkdjian e Thiago Simim\*\*

Dirk Braunstein atualmente é pesquisador no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Nascido na cidade de Leverkusen, em 1971, Braunstein obteve seu mestrado [*Magister*] em Filosofia, Filologia Inglesa e Pedagogia na Universidade de Colônia em 2001 e em 2011 concluiu seu doutorado em Filosofia na Universidade de Livre de Berlim, defendendo a tese intitulada *Adornos Kritik der politischen Ökonomie* (Braunstein, 2016). Entre 2010 e 2011, Braunstein organizou e editou pela Suhrkamp o curso “Filosofia e sociologia” proferido por Theodor W. Adorno no semestre de verão de 1960 (cf. Adorno, 2011). Desde 2012 ele se dedica à pesquisa, organização e edição de protocolos dos seminários oferecidos por Adorno ao longo de vinte anos de atividade docente na Universidade de Frankfurt.

Os protocolos são o resultado de uma prática didática instaurada por Adorno desde seus primeiros seminários em Frankfurt, após o retorno do exílio nos Estados Unidos, em 1949, e mantida até seu último seminário em 1969, ano de sua morte. A cada sessão, um estudante ficava responsável por relatar o que havia sido abordado; essa ata era lida no início do encontro seguinte e usada como ponto de partida para a discussão daquele dia. Disponíveis até agora apenas no Arquivo Central da Biblioteca da Universidade de Frankfurt e no Arquivo Theodor W. Adorno, os protocolos estão sendo reunidos e organizados por Braunstein e em breve serão publicados em edições fartamente comentadas. Esse projeto editorial é um dos assuntos de nossa entrevista, na qual Braunstein afirma esperar que sua publicação sirva para iluminar tanto as dinâmicas da atividade docente de Adorno, quanto a gênese de seus textos e sua forma de trabalho intelectual.

---

\* Entrevista concedida em 10 de dezembro de 2018 no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt. Agradecemos a Luiz Philipe de Caux pela revisão da tradução do alemão para português.

\*\* Anouch Kurkdjian é doutoranda no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo e Thiago Simim é doutorando no Instituto de Pesquisa Social e no Instituto de Sociologia da Goethe-Universidade de Frankfurt.

Outros assuntos da entrevista concedida em dezembro de 2018 foram sua atividade junto à Sociedade Internacional Georg Lukács, da qual é membro do comitê diretor, sua tese de doutoramento, na qual defende que Adorno formulou uma crítica da economia política a partir de uma leitura muito própria da obra tardia de Marx e em tensão com outros teóricos do marxismo do século XX, além de textos que compõem seu livro mais recente, *Wahrheit und Katastrophe*, também sobre Adorno (cf. Braunstein, 2018).

Ao longo de sua trajetória, Dirk Braunstein formulou uma leitura rigorosa e instigante da obra de Adorno, apoiado em material de arquivo pouco conhecido pelo público, mesmo o alemão. Para os leitores brasileiros, em especial, a entrevista é uma boa oportunidade para se aproximar do trabalho de Braunstein, cujos livros infelizmente ainda não foram traduzidos para o português, e para conhecer sua pesquisa com os protocolos dos seminários de Adorno, material inédito que deverá jogar nova luz sobre a obra do pensador frankfurtiano.

*Entrevistadores: Primeiramente, muito obrigado pela disponibilidade em participar dessa entrevista, Dirk. Você poderia descrever sua biografia acadêmica e contar como você chegou à obra de Theodor Adorno e como desenvolveu o seu interesse por ela?*

**Dirk Braunstein:** Sim, posso. Isso foi..., eu cheguei meio tarde em muitas coisas, em diversos aspectos, e no caso de Adorno foi exatamente isso o que aconteceu. Deve ter sido em 2000: eu fiz meu mestrado [*Magister*] nessa época, ainda em Colônia, e propus como tema da prova - eu me interessava pela questão da mídia e da crítica - fazer uma crítica da mídia a partir de Marx e quando eu, então, recebi a notificação do departamento de exames, constava lá o tópico “Crítica da mídia segundo Marx e Adorno”. Eu não sabia nada de Adorno, exceto o que tinha visto na minha graduação em filosofia, isto é, tinha lido uma vez a *Dialética do esclarecimento*, e meu professor achava que com Adorno o tema soava mais filosófico e geraria mais interesse do que com Marx, de quem eu já havia me ocupado bastante. E assim eu corri para a livraria mais próxima e arranjei a obra completa de Adorno...

*E: De uma vez só?*

**D.B.:** É, isso. Era um “box”, que estava em oferta - eu o tenho até hoje - e custou 200 marcos naquela época. Bom, então tinha eu lá os 20 volumes da obra completa de Adorno e pensei “por onde devo começar?”. Eu li e fiquei muito animado desde o início: não quero dizer que entendi tudo logo de cara, mas pra mim foi, depois de Marx, o primeiro filósofo de quem eu pensei “tem alguma coisa aqui, algo que

pra mim parece correto, algo de verdadeiro para mim e que me diz alguma coisa”. Esse sentimento, eu não o tinha em relação a Kant ou a Hegel; eu tinha interesse em Hannah Arendt, mas não essa sensação imediata de que aquilo me dizia alguma coisa, que aquilo dizia respeito a mim. Com Adorno, sim, eu tinha essa sensação muito forte, fosse com ou sem razão, era algo que ficava em aberto, pois como eu disse, quando se está no começo, não se entende nem a metade. Mas foi assim que cheguei nisso e foi por onde prossegui. Foi pura coincidência, foi sem querer que o professor me trouxe até aqui. Ele não era, de modo nenhum, um adorniano ou algo assim.

*E: Uma das grandes divisões na recepção da obra de Adorno diz respeito ao estatuto de sua relação com a teoria de Marx. Como seu livro *Adornos Kritik der politischen Ökonomie* se situa nesse debate?*

**D.B.:** Como gancho eu escolhi justamente essa citação de Habermas, em que ele diz que Adorno sabidamente nunca teria se dedicado à crítica da economia política - e isso é realmente errado. Eu devo confessar que nem sequer sei se há aí um debate assim tão grande. Naquela altura, antes de ter essa ideia, ou melhor...eu cheguei até essa ideia, porque na época eu havia criado um grupo de leitura sobre a *Dialética negativa* e em algum momento chegamos ao ponto em que tinha sempre algo como relações de troca, ou o sacrifício, a troca isso, a troca aquilo, etc. E em algum momento chegamos ao ponto em que nos perguntamos: “tá, mas o que realmente o Adorno sabe sobre economia?”. Em algumas passagens da *Dialética negativa* ele fala da economia de uma maneira em que fica pouco claro: isso é tomado de empréstimo de Marx? São, sei lá, debates econômicos com os quais Adorno talvez tenha tido contato no Instituto ou como professor universitário? Que conceito de economia Adorno tem, de fato? Claro, a troca, ela é sempre central, e as pessoas gostam muito de dizer: “ah, sim, mas isso é muito diferente de Marx, ele não compreendeu nada do conceito marxiano de troca”. Bom, assim cheguei a essa questão e me perguntei: “como é que é isso?”. Foi um trabalho de reconstrução e aonde cheguei foi que, certo, é claro que muito ali não é compatível com Marx, penso eu, e Adorno, Deus o sabe, não realizou essa formação ou essa formação autodidata [em economia], tal como Marx o fez. Para Adorno é muito claro que a quantificação do mundo [*Quantifizierung der Welt*] é central e que o, por assim dizer, pecado original consiste no que hoje consideramos como sendo a economia. Adorno disse em uma passagem que se considerarmos que todo o pensamento da identidade, de que algo precisa ser idêntico a si mesmo, é fundamentalmente aquilo que, por um lado, primeiro possibilita em geral a separação de sujeito e objeto e, por outro lado, traz consigo [a separação], se pensarmos isso como um pressuposto, então, como disse Adorno, a economia capitalista é apenas um caso particular de economia.

*E: Mas você acha que a recepção de Adorno em geral, na Alemanha, vai em outro sentido, não é? Em vez de ver, nesse sentido, que de algum modo há essa trilha econômica...*

**D.B.:** Não, isso é descartado. Quando alguém quer se dedicar à crítica da economia política, que é ela mesma já um modo específico de lidar com a economia, quer dizer, de lidar de maneira não positiva com a economia, então Marx é não apenas o primeiro, mas, acredito, o único endereço na Alemanha. Isso ocorria já na minha época, quando eu era um estudante, e na verdade se intensificou desde então. Em quase todas as cidades universitárias há vários cursos de leitura em Marx e coisas do tipo, e no que tange a esse tema Adorno não ocupa nenhum papel. A ele se recorre mais comumente para lidar com fenômenos culturais: indústria cultural, filosofia da linguagem mais recentemente e coisas desse tipo. Mas tentar recuperar os pressupostos de Marx por intermédio de Adorno, o que, para mim, seria possível, isso não fazem.

*E: De algum modo, esse é também um ponto de seu novo livro *Wahrheit und Katastrophe: Texte zu Adorno* que, por um lado, traz alguns temas usuais como o diagnóstico de época, a crítica como práxis, mas, de outro lado, também tematiza o vínculo com o marxismo, a questão do materialismo, a relação com Lukács. Há aí uma continuidade entre esse e o primeiro livro e uma continuidade também no que diz respeito a essa concepção da teoria de Adorno?*

**D.B.:** Bem, continuidade na concepção sobre Adorno...

*E: Ou na influência de Marx em Adorno...*

**D.B.:** Adorno passou por um desenvolvimento, como eu procurei mostrar na minha tese de doutorado *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Não foi como se, em dado momento, digamos, a partir de seu livro sobre Kierkegaard, por exemplo, ele estivesse já ancorado em uma determinada crítica da economia política, mas, antes, isto se desenvolveu de fato apenas em seu exílio nos Estados Unidos. O ponto de partida para Adorno foi reconhecidamente *História e consciência de classe* de Lukács: esse foi o texto central para Adorno. Foi só a partir de então que ele enfrentou *O capital*, sem, contudo, ir além dos três primeiros capítulos, e foi em cima disso que ele elaborou e formulou o que eu tentei descrever como a crítica da economia política de Adorno. Esse é um procedimento que ocorre com muita frequência em Adorno, na minha opinião. Adorno não é um grande leitor, muito menos um grande receptor no que concerne à filosofia, pois ele se apropria de várias coisas, mas principalmente em movimento reativo ao muito pouco que leu em relação ao que

incorporou em sua própria teoria. Um procedimento que, hoje, provavelmente não seria mais tão facilmente realizável, tendo em vista o fluxo de possibilidades na recepção e também porque eu tenho uma impressão muito forte de que tudo que se escreve hoje já foi pensado por alguém em algum momento. Assim, eu construí o trabalho com muitas citações e pensei: “devo fingir que isso é algo novo?”. Eu acho que não funciona mais assim.

*E: Ainda nesse tema do marxismo, sua atividade na Sociedade Internacional Georg Lukács contribuiu de algum modo no que diz respeito a essa relação entre Marx e Adorno ou entre Lukács e Adorno?*

**D.B.:** Bom, eu não sou um grande fã de Lukács. Minha atuação lá surgiu da escrita da tese e do fato exterior de que eu agora trabalho aqui no Instituto e porque essa Sociedade Internacional Lukács, por assim dizer, gostaria de ter mais prestígio. Se alguém que está no Instituto de Pesquisa Social também trabalha com Lukács, isso é visto como uma coisa boa, algo assim. Mas eu escrevi, junto com um amigo, Simon Duckheim, o texto ao qual você acabou de fazer referência, que saiu no Anuário Lukács de 2014/15<sup>1</sup> e que eu republicuei no livro *Wahrheit und Katastrophe*. Eu acho que esse texto contém realmente tudo o que Adorno pensou, o que Adorno escreveu sobre Lukács, eu pesquisei por muito tempo em diversos arquivos - não digo como se fosse algo maravilhoso, mas quando se tem toda essa compilação nas mãos, algo se delineia ali - e, no fim das contas, é algo muito resignado o que resta de Lukács para Adorno. De fato tão resignado, que ele diz em uma carta a Lucien Goldmann: “Eu nunca me esquecerei que Lukács me levou a Marx e, portanto, à crítica da economia política, mas seus escritos mais recentes, isto é, os escritos em que há um certo odor stalinista, eles não apenas são simplesmente ruins, mas jogam uma luz significativa sobre seus textos de juventude, no sentido de que eles foram escritos por alguém que não teve problema em se ajustar ao stalinismo mais tarde. Onde resta o potencial de resistência no autor?”

*E: E agora sobre o Arquivo do Adorno: você pode nos contar mais sobre seu trabalho no Arquivo do Adorno junto ao Instituto de Pesquisa Social? E também, mais especificamente, sobre seu projeto atual, acerca dos protocolos das aulas e dos seminários dados por Adorno?*

**D.B.:** Então, eu não trabalho no Arquivo Adorno, mas no Arquivo do Instituto de Pesquisa Social. São dois arquivos diferentes...

---

<sup>1</sup> Braunstein, D.; Duckheim, S. (2015) “Adornos Lukács. Ein Lektürebericht”. In: *Lukács 2014/15. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, pp.27-79.

*E: Arquivo Adorno é o nome do que fica em Berlim?*

**D.B.:** Não, ele fica aqui no prédio, mas só em Berlim se pode consultá-lo. Ele pertence à Fundação Reemtsma...

*E: Ok, esse é um mal-entendido frequente então, eu já li em vários lugares...*

**D.B.:** Sim, é um pouco estranho ter dois arquivos aqui...

*E: Ok, trata-se do Arquivo do Instituto de Pesquisa Social, certo? Entendi.*

**D.B.:** Isso, e os protocolos, com os quais eu estou trabalhando agora, não ficam aqui no Arquivo do Instituto de Pesquisa Social, mas sim... bem, Adorno foi professor de filosofia e de sociologia na universidade, e as coisas que ele fez nos seminários de filosofia, os protocolos redigidos naqueles seminários, estão aqui no *Archivzentrum* [da *Universitätsbibliothek*, localizada no bairro de Bockenheim], porque foram considerados como parte do espólio de Horkheimer. Todos os seminários em filosofia foram realizados por Adorno formalmente em conjunto com Horkheimer. Horkheimer também estava lá com frequência, não sempre. Especialmente depois de ter ido embora de mudança para a Suíça - isso deve ter sido em 1957 - ele passou a estar presente apenas esporadicamente. Quanto aos protocolos dos seminários de Adorno na sociologia, eles estão, no momento, no *Universitätsarchiv*, também aqui em Frankfurt, claro.

*E: Você trabalha com os protocolos dos seminários de ambas as disciplinas?*

**D.B.:** Sim, eu estou editando todos os protocolos disponíveis aqui. No início de cada encontro do seminário, Adorno escolhia um ou uma participante para redigir o protocolo daquela sessão. Desse modo, conservaram-se mais de 450 protocolos, a partir de 56 cursos diferentes.

*E: As transcrições dos cursos em formato de aulas expositivas [Vorlesungen] fazem parte desse material, ou apenas os protocolos dos seminários?<sup>2</sup>*

**D.B.:** Não, trata-se apenas dos seminários, precisamente. A partir de um certo momento, Adorno passou a gravar as aulas expositivas com um gravador de rolo e as

---

<sup>2</sup> Seminário [*Seminar*] designa o formato de aula em grupos menores e com participação ativa dos alunos. Ou seja, se trata de um formato mais dinâmico que a aula expositiva [*Vorlesung*], a qual se resume na apresentação/leitura contínua do professor em auditório, com possibilidade eventual de poucas perguntas no final de cada encontro.



gravações foram transcritas; a maior parte das fitas já não existe mais. As transcrições estão disponíveis no Arquivo Adorno, que edita os cursos na editora *Suhrkamp*, ou melhor, os cursos são editados pelo Arquivo Adorno e publicados pela *Suhrkamp*.

*E: Como surgiu a ideia desse projeto e quais seus objetivos? Quanto do trabalho já foi feito?*

**D.B.:** A ideia surgiu durante o meu trabalho na tese de doutorado. A princípio eu imaginava que a tese seria muito simples de realizar, com no máximo 200 páginas, simplesmente porque eu estava contando muito com o fato de que não iria encontrar muito material relevante. E então eu fui ao Arquivo Adorno (em Berlim) e lá um funcionário, Michael Schwarz, me disse que em Frankfurt havia os protocolos de seminários do Adorno. Eu não sabia disso até então, só depois me dei conta que Alex Demirovic já tinha consultado esse material no livro *Der nonkonformistische Intellektuelle*<sup>3</sup> (1999). Então eu vim para Frankfurt e naquele tempo os protocolos dos seminários sociológicos ainda ficavam na Biblioteca do Departamento de Ciências Sociais, e eles ficavam lá simplesmente em volumes encadernados. Eu dei uma olhada e fiquei tremendamente entusiasmado com eles. Isso me deu muito material para a tese, e pensei a princípio: Uau, alguém tem que fazer alguma coisa com isso. Eles não estavam ainda em um arquivo, então eu meti todos os volumes na copiadora e fiquei o dia inteiro fazendo isso, copiando tudo o que eu podia copiar. E uma vez a tese tendo ficado pronta, eu fui chegando devagar à ideia de que provavelmente ninguém mais iria fazer isso, então eu mesmo poderia fazê-lo como um projeto de edição e assim foi: eu me encontrei com o Klaus Lichtblau, que ainda era professor aqui em Frankfurt e que conhecia os protocolos, sabia que eles existiam, e ele disse que poderia entrar em contato com o Instituto. E assim aconteceu: eu entrei aqui como um pesquisador visitante e iniciei o projeto. Qual era a outra pergunta?

*E: Quais são os objetivos?*

**D.B.:** A publicação, simplesmente. Todos os protocolos são transcritos e comentados em notas de rodapé, esse é o trabalho que estou fazendo nesse momento. São muitos, muitos, muitos comentários, vários milhares de notas, claro, e eles serão publicados em vários volumes. E a obtenção dos direitos durou muito tempo, porque os protocolos não foram redigidos pelo próprio Adorno, mas por cerca de 330 pessoas diferentes, e tínhamos que conseguir a liberação com todas elas; bem, com todas

---

<sup>3</sup> Demirovic, A. (1999) *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

era impossível, mas conseguimos resolver com a editora e obter todos os direitos possíveis, e o mais difícil foi encontrar hoje os endereços e telefones atualizados dos redatores. Isso só foi possível com muitíssimo trabalho.

*E: Isso já foi resolvido, certo?*

**D.B.:** Sim, já foi resolvido nesse meio-tempo. Agora basicamente trata-se apenas de fazer os comentários. Ou seja, esse “apenas”, na verdade, é o trabalho filológico de edição principal.

*E: E os protocolos tinham, naquela época, uma função determinada para Adorno e seus alunos?*

**D.B.:** Sim. Os protocolos de uma sessão eram lidos na sessão seguinte, e isso tinha como propósito poder avançar diretamente de onde se havia parado na sessão anterior, e também servia para aqueles que não haviam estado presente poderem pegar o bonde. Era uma espécie de fio da meada que era tecido nos protocolos. E para o próprio Adorno: o método de trabalho de Adorno - por isso também suas aulas eram transcritas - era que frequentemente ele revisava não apenas seus apontamentos, mas também suas aulas e em parte também os protocolos dos seminários, que eram trabalhados tanto até alguns virarem textos. Então os protocolos também eram usados como material para publicações futuras.

*E: Os textos de Adorno, como sabemos, normalmente trazem algumas dificuldades para os leitores, sobretudo devido à elevada importância que ele atribui à forma de expressão e à forma do pensamento, por um lado...*

**D.B.:** Sim, mas isso... são os objetos que trazem as dificuldades. O modo de expressão tenta expressar o máximo possível o que já está lá como dificuldade.

*E: No entanto, ao se ler os cursos já publicados, não os protocolos, mas os cursos, nota-se que Adorno preocupa-se mais com a clareza de sua exposição e é muito acessível às perguntas dos estudantes. Os protocolos contém algo de novo sobre o formato desses cursos e sua atmosfera, ou sobre Adorno enquanto docente? Digo, não como teórico.*

**D.B.:** Sim, os protocolos mesmos talvez menos do que os relatos dos alunos responsáveis pelas atas...

*E: Esses relatos também fazem parte dos protocolos?*

**D.B.:** Não, mas eu tive contato com vários alunos, por exemplo. Quero dizer, é claro que Adorno, nas aulas, preocupava-se em comunicar aquilo que ele tinha a dizer; por outro lado, ele não praticava em seus cursos algo como uma teoria pela metade, mas tratava-se sempre da coisa por inteiro, isto é, da verdade. E seu - bom, é uma palavra patética -, mas seu *ethos* pedagógico era, penso eu, levar tudo a sério, também levar a sério os estudantes, e mostrar a eles filosofando como se filosofa, mesmo que sob o risco de que, em parte, não conseguissem acompanhar.

Eu falei da filosofia. Na sociologia é um pouco diferente, eram seminários nos quais era desejada uma participação ativa, por exemplo, quando se se tratava de elaborar a Escala-F, a Escala de Fascismo ajustada para a Alemanha, que foi discutida em um seminário correspondente sobre esse tema, era debatido como se poderia formular melhor os itens do questionário, se um item era plausível, e se decidia: “não, esse deve ficar de fora, vamos formular algo diferente”. Isso era muito diferente, o que, a meu ver, diz muito também da relação que Adorno tinha com a filosofia, de um lado, e com a sociologia, de outro.

*E: Certo, nós ainda temos uma pergunta sobre essa relação entre a prática docente e a atividade teórica, no sentido da produção textual, de Adorno. Acho que você já respondeu mais ou menos...*

**D.B.:** Sim, sobre o que eu acabei de dizer, há uma anedota, uma história do Rolf Tiedemann, que disse que quando ele era um jovem estudante, perguntou para o professor Adorno se ele também tinha dificuldades com a escrita, se para ele isso também era algo muito extenuante, e Adorno respondeu: “sim, mas não é a escrita, e sim o pensamento que é difícil”. E isso tem a ver realmente com o momento de expressão do texto, que para Adorno era absurdamente importante.

Há textos que podem ser consultados no arquivo que Adorno revisou seis, sete, oito vezes, para encontrar a forma de expressão que fosse mais correspondente. As pessoas gostam sempre de dizer que isso é basicamente uma espécie de derivado de sua atividade musical, o que pode até de certo modo ser verdade, mas não explica muito além de que, se esse é o caso, então seria todavia necessário talvez dedicar-se à música e detectar lá seu conteúdo de verdade, algo que eu infelizmente não consigo. Isso por um lado é engraçado, mas por outro eu acho uma grande pena. Há eventos e palestras em que pessoas que conhecem mais disso do que eu tentam explicar com exemplos musicais onde está o teor de verdade em certos pontos das

obras de Schönberg, por exemplo. Isso é plausível, mas eu não consigo vivenciá-lo, o que é realmente uma pena. Creio que o jazz, por exemplo, é uma forma de música muito expressiva e apta à verdade, mas que também está completamente vedada para mim, devido à minha formação musical, ou no meu caso, à minha não-formação musical; eu fui socializado com a música *Schlager* [estilo de música popular alemã], me desvinculei completamente disso, mas esta foi minha socialização musical, deve-se levar isso em conta. Eu pude escapar dela, mas isso foi tudo, não consegui mais nada além disso.

*E: E você pensa que esses protocolos têm algum papel enquanto fontes para a compreensão do trabalho do Adorno ou de seu pensamento como um todo?*

**D.B.:** Eu não acho que sejam necessários. Mas que desempenhem um papel, isso eu espero que sim. É por isso que estou trabalhando com eles. Eu me interesso em contribuir com textos da teoria crítica, em contribuir para o discurso da teoria crítica. Os protocolos me pareciam muito relevantes para ficarem mofando no fundo de um arquivo. Relevantes tendo em vista o objetivo da teoria crítica, que é a crítica da sociedade. E eu acho que esse material contribui para esse objetivo. Isso é suficiente para mim.

*E: A próxima pergunta também tem a ver com isso, com essa concepção convencional da teoria crítica. De acordo com essa concepção, um texto enquanto teoria ou enquanto pensamento possui um conteúdo teórico contextualizado, um diagnóstico de época. Ao mesmo tempo, muitas teses formuladas por Adorno e por outros membros da assim chamada Escola de Frankfurt mostram-se ainda hoje aproximações fundamentais para apreender a nossa época. Na sua opinião, o estudo desses protocolos, que são um material de arquivo aparentemente secundário e de tom mais cotidiano, também pode representar alguma contribuição no que diz respeito à atualidade da teoria crítica da sociedade de Adorno, que vai além, portanto, de um interesse meramente histórico no pensamento do autor?*

**D.B.:** A teoria crítica de Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse e etc., que é agora chamada de primeira geração da Escola de Frankfurt (isso é horrível, mas é assim que ela é chamada), ela não é atual no sentido de algo pelo qual o discurso científico trabalharia com empenho, ou de que, como em 1968, a teoria estava presente nas ruas ou algo assim. Esse tipo de discurso público, ou parcialmente público, ou de discurso acadêmico, não existe mais. Ele não pode ser tão facilmente revitalizado, eu penso, porque existem razões...bem, talvez melhor não falar sobre as razões aqui, porque há muitas camadas de razões. Mas uma razão bem simples é que essa

empresa gigantesca que é a ciência sempre precisa de algo novo, sempre algo novo deve estar nos holofotes - trata-se de uma indústria, é claro - pois de outro modo ela não funciona. Você não consegue fazer isso se referindo sempre aos mesmos livros, então é preciso fazer algo novo. Eu também preciso produzir algo novo e, seja com material antigo, material histórico, eu tenho que produzir algo novo, isto é, novos livros, ou eu não ganho dinheiro. É assim que ocorre, é simplesmente econômico. Mas mesmo considerando a hipótese de que vejam a teoria da Escola de Frankfurt como algo velho ou ultrapassado ou desatualizado, minha opinião é que ela diz muito sobre o presente, senão eu faria outra coisa. De modo que os protocolos podem ser colocados ao lado dos cursos ou dos textos genuínos. Dizendo de maneira bem simples, isso depende do que você faz com eles. Eu espero que de algum modo - isso não precisa ter a ver com os protocolos, para mim tanto faz, não me importo com onde estão os germes para a cristalização -, mas espero que em algum ponto haja algo se cristalizando, de onde se possa desenvolver alguma coisa que vá no sentido - não sei, posso dizê-lo? - no sentido da revolução. Por revolução quero dizer realmente o fim de toda essa merda, tal como ela existe, no sentido de algo totalmente diferente, do qual não temos nenhuma ideia de como será. E nisso eu estou completamente de acordo com Adorno. Se isso é possível, é outra coisa. Mas eu não sei o que poderíamos fazer em vez disso.

*E: Você acha que o Adorno estava na direção correta...*

**D.B.:** Não há em Adorno nenhuma teoria da revolução ou coisa assim. Eu também não tenho uma. Isso é um problema teórico-prático. A práxis no momento não anda numa direção sobre a qual eu diria: “nossa, parece que vai acontecer alguma coisa”. Mas, por outro lado, não sei, eu tenho alguma esperança. Eu sempre fui muito desesperançoso, mas há muitas coisas hoje, que eu penso estarem andando na direção correta.

*E: O.k., ainda nessa relação entre teoria e prática, mas em outra faceta: uma das críticas mais frequentes aos autores da primeira geração é que eles teriam relegado a pesquisa empírica a um segundo plano. Haveria um déficit na relação entre teoria e prática no trabalho da primeira geração, distância que a geração atual estaria tentando corrigir. Você acha que os protocolos trazem novas indicações sobre como Adorno concebia essa relação ou até que ponto ela era relevante para ele ou como ele a desenvolveria?*

**D.B.:** Acho que é um erro dizer que havia pouca pesquisa empírica, ou que ela não era feita corretamente. O Adorno não é o Instituto de Pesquisa Social e o Instituto

de Pesquisa Social não é o Adorno. Quando Adorno se sentou para escrever, por exemplo, a *Dialética negativa*, que de fato não é uma orientação para a prática, ele não fez isso enquanto diretor do Instituto, mas enquanto um filósofo. Ele pediu para isso um afastamento na faculdade de algo como um ou dois semestres. Isso é o primeiro ponto. Aqui no Instituto mesmo, houve naquela época, nos anos 1950 e 1960, muita pesquisa empírica a respeito, sobretudo, da ideologia na Alemanha do Pós-Guerra, e que, enquanto pesquisa, realmente tentou intervir na sociedade de maneira direta. O “experimento de grupo”<sup>4</sup> (*Gruppenexperiment*) e o “estudo sobre os repatriados” (*Heimkehrerstudie*)<sup>5</sup> são bons exemplos. E mesmo o estudo sobre a seleção de recrutamento (*Auswahlstudie*), que tratava da remilitarização da Alemanha ocidental e buscava avaliar quem de fato estaria apto a ser um oficial, etc. Havia ligações com o Departamento de Proteção da Constituição (*Verfassungsschutz*), tentava-se trazer funcionários [para trabalhar no Instituto]. Quer dizer, o Instituto, especialmente nos anos 1950, ocupou-se realmente da democratização da Alemanha Ocidental e isso se reflete em quase todos, eu diria mesmo em todos os estudos empíricos que foram feitos aqui. Essa era realmente uma preocupação muito central naquilo que era feito no Instituto, não se pode exagerar o quanto. Então, *reeducation*, se quisermos, embora eu utilizaria esse conceito antes para os americanos... democratização, de um lado, e a tentativa de esclarecer como se poderia impedir um processo de renazificação da sociedade. O que, por sua vez, se faz notar em todo escrito teórico de Adorno, como “O que significa elaborar o passado” (1959) [“Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit”], e também nos escritos sobre Auschwitz e os julgamentos de Auschwitz.

*E: E essas pesquisas aparecem de algum modo nos seminários?*

**D.B.:** Bem, às vezes, como eu acabei de falar, sobre a Escala-F por exemplo, que foi de fato feita em colaboração nos seminários, inclusive havia lá estudantes que

---

4 Trata-se de uma pesquisa feita pelo Instituto de Pesquisa Social para avaliar a permanência de valores e opiniões fascistas na Alemanha Ocidental logo após a Segunda Guerra. Os autores questionavam as conclusões das pesquisas de opinião comissionadas pelas autoridades americanas, segundo as quais valores e atitudes fascistas haviam se enfraquecido e discutiam a utilização de *surveys* para captar tendências ideológicas mais arraigadas e profundas. A pesquisa procurou entender criticamente a própria noção de opinião pública, aprofundando-se nos processos sociais de formação dessas opiniões, entendidos como algo mais complexo do que a mera soma de opiniões individuais. Pollock et al. (1995) *Gruppenexperiment: ein Studiebericht*. Serie: Frankfurter Beiträge zur Soziologie, v.2. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt. Há uma reedição mais recente em inglês: (2011): *Group experiment and other writings: the Frankfurt School on public opinion in postwar Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

5 Outro estudo empírico feito pelo Instituto de Pesquisa Social, cujo objeto de investigação era o grau de aceitação da democracia parlamentar entre ex-soldados e membros da SS que foram prisioneiros de guerra. Sobre essa pesquisa, ver Braunstein D., Link F. (2019) Die »Heimkehrerstudien« des Instituts für Sozialforschung und ihr politisches Scheitern. In: Endreß M., Moebius S. (eds) (2019). *Zyklus 5. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie*. Springer VS, Wiesbaden.

depois viraram pessoas influentes, como, por exemplo, Regina Becker-Schmidt.<sup>6</sup>

*E: Muito bem. Na verdade, estamos quase terminando, mas você teria algo mais a dizer sobre esses protocolos, algo que você ache interessante e que não comentamos. Quer dizer, já falamos sobre muitas coisas interessantes, mas talvez você tenha algo mais em mente sobre eles.*

**D.B.:** Talvez não necessariamente algo sobre os protocolos, mas eu uma vez liguei para uma das relatoras do seminário, para obter os direitos de publicação. Ellen Schölch, que mais tarde se tornaria esposa de Ludwig von Friedeburg<sup>7</sup> e era frequentadora de um dos seminários. Eu estava com ela no telefone e ela me contou que naquela época tinha vindo de Hamburgo para Frankfurt, onde assistia ao curso, e não estava entendendo nada. Ela se sentia muito solitária, estava triste e queria interromper os estudos. E Adorno em um dado momento virou-se para ela e disse: “Senhorita Schölch, qual é o problema? Você parece estar sempre tão triste”. E ela respondeu: “Ah, professor, eu não entendo nada disso, é tudo muito difícil para mim e eu não sei se isso é o que eu deveria fazer...”. E Adorno evidentemente respondeu a ela que também para ele era assim, e que por isso é que eles estavam lá sentados, para aprender o que eles ainda não sabiam, e não era vergonha nenhuma estar lá e não entender as coisas de primeira. Mais tarde, ela obteve o diploma com Adorno e então se casou com von Friedeburg. Uma pequena anedota [risos].

*E: Creio que terminamos. Muito obrigado, Dirk.*

## Referências

- Adorno, T. (1995). “O que significa elaborar o passado”. In: *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.29-50.
- Adorno, T. (2011). *Philosophie und Soziologie* (1960). Nachgelassene Schriften. Abteilung. 4, Vorlesungen. Berlin: Suhrkamp.
- Braunstein, D. (2016). *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transcript.
- Braunstein, D. (2018). *Wahrheit und Katastrophe: Texte zu Adorno*. Bielefeld: Transcript.
- Braunstein, D.; Duckheim, S. (2015). “Adornos Lukács. Ein Lektürebericht”. In: *Lukács 2014/15. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*. P.27-79.
- Braunstein, D.; Link, F. (2019). Die »Heimkehrerstudien« des Instituts für Sozialforschung und ihr politisches Scheitern. In: Endreß M., Moebius S. (eds.). *Zyklus 5. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie*. Springer VS, Wiesbaden.

---

<sup>6</sup> Professora de Sociologia e Psicologia social na Universidade de Hannover.

<sup>7</sup> Professor, sociólogo e político de Frankfurt, foi ministro da educação do estado de Hesse e diretor do Instituto de Pesquisa Social entre o final da década de 1970 e o ano de 2001.

- Demirovic, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pollock et al. (1955). *Gruppenexperiment: ein Studiebericht*. Serie: Frankfurter Beiträge zur Soziologie, v.2. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Pollock et al. (2011) *Group experiment and other writings: the Frankfurt School on public opinion in postwar Germany*. Cambridge: Harvard University Press.



## DEBATES

### *Feminismo para os 99%: Um manifesto*

de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser.

Tradução de Heci Celina Pinto (São Paulo: Boitempo, 2019)\*

### Excessos funcionalistas, feminismos e inimigos mortais\*\*

Ana Claudia Lopes

lopesanaclau@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Lançado em 8 de março de 2019, *Feminismo para os 99%* toma como ponto de partida os diferentes movimentos grevistas de mulheres organizados, a partir de 2016, em mais de 50 países. Para Arruzza, Bhattacharya e Fraser “o feminismo das grevistas antecipa a possibilidade de *uma nova fase* e sem precedentes da *luta de classes*: feminista, internacionalista, ambientalista, e antirracista” (p. 34, grifo meu). Partindo desse prenúncio, com 11 teses e um posfácio, as autoras procuram conjugar as linhas basilares de um feminismo que possa “ser fonte de esperança para a humanidade” (p. 42), enquanto convocam “todos os movimentos radicais a se unirem numa insurgência anticapitalista comum” (Tese 11, p. 93) orientada por uma perspectiva “ao mesmo tempo feminista, antirracista e anticapitalista” (p. 96).

---

\* As páginas indicadas entre parênteses no corpo do texto referem-se a esta edição.

\*\* Este texto é uma versão ligeiramente modificada do preparado para o debate com Yara Frateschi e Jéssica Valmorbida, na USP, em 21 de novembro de 2019. Agradeço por, apesar das divergências, mantermos um espaço aberto e frutífero de debate e aprendizado conjunto. Agradeço ainda a Ricardo Terra, Adriana Matos, Beatriz Chaves, Lutti Mira, Fernando Del Lama, Sidélia Silva, Júlia Abdalla, Gustavo Rossi e Raissa Wihby, assim como às pareceristas anônimas ou anônimos, pelas sugestões e importantes questões — muitas das quais, dado o espaço, não pude incorporar ou endereçar.

1 Assinados por outras autoras, os primeiros ímpetus do Manifesto foram, primeiro, logo após a eleição de D. Trump (Alcoff et al., 2017), convocando para um feminismo de base e anticapitalista, e, no ano seguinte, assumindo um discurso mais marcado pela interseccionalidade (Alcoff et al., 2018).

Uma das principais contribuições que perpassa o texto é indicar ter como ponto de partida a intersecção de classe, gênero e raça, dentre outros marcadores, não só como categorias que organizam a vida social, mas também a serem enfrentadas como sistemas de opressão interconectados. Esse tipo de abordagem vem sendo teorizado pelo menos desde os 1970, e não só nos Estados Unidos (onde todas as autoras estão hoje baseadas); mas, ao destacar o desafio à “oposição obstinada e dissociadora entre ‘política identitária e política de classe’” (p. 34) que seria colocada pela nova onda feminista, o Manifesto faz um aporte importante para uma parcela dos debates políticos contemporâneos. O texto também tematiza uma discussão sobre a *reprodução social*, um tipo de trabalho relacionado ao que chamam de “produção de pessoas”, que, embora fundamental, é historicamente (e ainda hoje) invisibilizado e “estruturalmente ligado à assimetria de gênero” (p. 105) — e de classe, de raça, e, em alguns contextos, de nacionalidade. Essa discussão, que acompanha a obra de Fraser desde os anos 1990 e é tema também dos trabalhos de Bhattacharya, foi também feita em diferentes partes do mundo desde os anos 1970, ganhando na década seguinte a rubrica da divisão sexual do trabalho (cf. Hirata & Kergoat, 2007).

No que se segue, eu gostaria de esboçar alguns questionamentos ao Manifesto. Exceto por um diálogo subterrâneo, e, talvez por isso, fundamental, com Frateschi (2019), não vou discutir sua recepção no Brasil. Esse enfoque chega a ser um pouco injusto, pois a forma manifesto, a despeito de suas limitações, pretende-se imbricada com alguma convocação para a ação política, e o Manifesto ressoou particularmente na ação não só de duas deputadas federais da estatura de Joenia Wapichana (REDE-RR) e Talíria Petrone (PSOL-RJ) — como mostram suas contribuições para a orelha e o prefácio da tradução, respectivamente —, como, do mesmo modo, vem tendo suas ressonâncias para outras organizações e teóricas feministas. Além disso, não vou reduzir o Manifesto a um panfleto desprovido de qualquer pretensão ou base teórica. Entendo que o texto pretende ser acessível a um público mais amplo e menos especializado do que aqueles com os quais os trabalhos de suas autoras poderiam confortavelmente se conformar, mas, por isso mesmo, que não pode ser tratado como desprovido de um conjunto significativo de pressupostos teóricos e implicações políticas. Para discussão, gostaria de levantar questões relacionadas aos seguintes pontos: Primeiro, a conceitualização abrangente de capitalismo; segundo, a caracterização e identificação entre feminismo liberal, feminismo corporativo e feminismo do 1%; por fim, a política que, já longe daquela do melhor argumento, abandona até mesmo os adversários e opta por caracterizar um inimigo.

## 1. Um capitalismo faz-tudo

Na letra do Manifesto, o capitalismo é entendido como “uma ordem social institucionalizada” (p. 102) que diz respeito a relações e práticas as quais, em sua aparência, não são manifestamente econômicas, mas que são, por outro lado,

fundamentais para a economia oficial. Enquanto única e mesma ordem ou sistema social, o capitalismo é apresentado como a fonte única não só da exploração do trabalho (assalariado e não assalariado), mas também das opressões baseadas em gênero, raça, etnia, dentre outras. Esse sistema, afirma-se, também foi responsável pelo colonialismo, além de ser responsável pelo atual imperialismo e pelos desastres ambientais. Como as autoras escrevem: “as várias opressões que sofremos não formam uma pluralidade incipiente e contingente. Embora cada uma tenha as próprias formas e características, *todas estão enraizadas em um único e mesmo sistema social e são por ele reforçadas*” (p. 95, grifo meu).

Essa compreensão ampliada do capitalismo ecoa os trabalhos mais recentes de Fraser (p. ex. Fraser, 2014), quem, procurando revisitar e distinguir uma nova teoria do capitalismo, e, em particular, das crises do capitalismo, tem o mérito de procurar elaborar um diagnóstico “abrangente” — como a autora, já desde os anos 1980, argumenta ser tarefa da crítica (Fraser & Nicholson, 1989). Depois da acertada recusa da totalidade (Jay, 1984), Fraser, também acertadamente, recusa que o nominalismo de narrativas locais e fragmentadas seja a única possibilidade para o diagnóstico. Apesar desse mérito, na maneira como aparece no Manifesto, o diagnóstico do capitalismo corre o risco de ser excessivamente funcionalista e potencialmente indiferenciado.

Em vista dos desastres ambientais, dada a forma predatória que, a despeito de suas reconfigurações, o modo de produção e reprodução capitalista não abandonou ao longo dos últimos 200 anos, e em vista da pobreza e da extrema pobreza, não chego a ter dificuldades em compreender a caracterização. Sobre o colonialismo, que, embora o livro não mencione, deu-se de maneiras muito diferentes e em momentos diferentes em diferentes partes do mundo, o imbricamento também é plausível. Ainda assim, tenho dúvidas sobre o quanto, atualmente, discursos anticolonialistas e anti-imperialistas não caem como luvas para que elites políticas e econômicas locais se desresponsabilizem pelas expropriações que promovem sobre a riqueza de seus Estados e pela subjugação a que impõem seus concidadãos.<sup>2</sup> Minha principal dificuldade, porém, é como e por que, apesar de ressalvas como a de que “o capitalismo (...) não inventou a subordinação das mulheres” (p. 51), racismo, etnonacionalismo e sexismo são não só *condições sistêmicas* do capitalismo, mas, na história recente, só e *apenas* do capitalismo.

Em resumo, o capitalismo acaba sendo caracterizado como *um único e mesmo sistema social*, e, ademais, como multifacetado e onipotente, pois fonte única das principais opressões de nosso tempo. O Manifesto, além disso, sugere como aposta implícita que, uma vez abolido o sistema social capitalista, passaríamos a ser não racistas e não sexistas.

2 Cf. Phimister & Raftopoulos (2004), que analisam os usos do discurso anti-imperialista por Robert Mugabe, e Pacciardi et al. (2019), que também recuperam esses usos por líderes populistas antiliberais.

## 2. Feminismo liberal, feminismo corporativo?

Meu segundo conjunto de questões concerne à oposição entre duas — e apenas duas — concepções de feminismo que organiza o livro. De um lado, temos o feminismo que as autoras pretendem construir para os 99%. Do outro lado, temos o que se chama ora de feminismo corporativo, ora de feminismo liberal, ora de feminismo do 1%. Esse feminismo, que seria propagado pela variante supostamente progressista do neoliberalismo, aparece já nas primeiras linhas da introdução, e a expressão escolhida para o subtítulo dessa seção é significativa: vertida para o português como “Uma encruzilhada”, “A fork in the road” conota uma situação difícil em que há uma escolha definitiva e *sem volta* entre *apenas dois caminhos*. Conforme as teses são apresentadas, a oposição, estanque, fica ainda mais clara, pois o feminismo corporativo, do 1%, liberal, é apresentado como um dos “principais obstáculos” (p. 119), como um dos inimigos mortais do “feminismo genuinamente emancipatório e majoritário” (p. 100) — o outro inimigo mortal é o populismo reacionário, que, contudo, é entendido como resultante do neoliberalismo progressista (idem). Vou abordar a questão do inimigo adiante, mas, antes, gostaria de interrogar a identificação do feminismo antagônico.

Esse feminismo é primeiramente encarnado pelas autoras na figura de uma mulher, Sheryl Sandberg. E, depois, em Hillary Clinton, na esteira de sua candidatura às eleições presidenciais nos EUA em 2018, ou em outras referidas como “Sandberg e sua laia” (p. 26), como “femocratas [*femocrats*]” (pp. 39, 61),<sup>3</sup> “neoliberais progressistas de saias” (p. 61), “belicistas de saias” (p. 91). Essa estratégia (meramente figurativa?) de encarnar em indivíduos específicos certos ideais ou, em outro sentido, personificar esses ideais em imagens claramente desdenhosas seria por si só problemática. Eu perguntaria por que, com a pretensão de ser popular, consideram a vituperação um tom adequado. E perguntaria, ademais, qual ideal de mulher subjaz a essas categorias acusatórias, de modo que, num manifesto alegadamente interseccional, faz sentido recorrer à metáfora das “saias” para questionar o caráter de ser mulher de um “ser belicista” que, embora use saias, talvez — fica sugerido — não seja “mulher”.

De todo modo, Sheryl Sandberg ganhou fama a partir do início da década passada por ser alta executiva do Facebook, e, a partir de seu primeiro livro, traduzido no Brasil como *Faça acontecer*, por ter passado a promover um feminismo, que, nas palavras de apresentação da fundação que leva o mesmo nome, coloca como missão “ajudar as mulheres a conquistar suas ambições e trabalhar para criar um mundo igual”.<sup>4</sup> O argumento central daquele livro — que “até é uma espécie de manifesto feminista” (Sandberg, 2013) — é o de que as empresas e instituições governamentais devem melhorar as condições de trabalho e acesso a posições de liderança para as

3 A tradução brasileira mitiga o tom do neologismo ao traduzir como “burocratas do sexo feminino” e como “feministas burocratas”.

4 Cf. a página: <https://leanin.org/about> (Acesso em: 28 abr. 2020).

mulheres, mas que, sobretudo, são as mulheres que têm de “fazer acontecer” e, para isso, precisam superar as “barreiras internas” impingidas pela socialização. Sandberg traça o caminho: “aumentar nossa autoconfiança (...), fazer nossos parceiros ajudarem mais em casa, (...), não nos prender a modelos inatingíveis” (idem). Esse feminismo, a bem dizer, tem muitos aspectos bastante controversos e criticáveis, não apenas os que rondam a atuação e os interesses de Sandberg, mas também, como já foi apontado (p. ex. Aschoff, 2015; Bruenig, 2015), por se tratar de um feminismo restrito a mulheres (cis-heterossexuais) com um determinado status social que, “fazendo a acontecer”, podem piorar ainda mais as condições de vida e trabalho não só de outras mulheres, mas de todos os outros. Trata-se de um feminismo individualista, que presume que a escolha de se impor ou não é estritamente individual e livre, e que, nas palavras acertadas do Manifesto: “se recusa firmemente a endereçar as restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria de mulheres” (p. 37). Mas é essa uma boa caracterização dos *feminismos liberais*?

Se tomamos o individualismo, encontramos a premissa do *individualismo ético*, por exemplo, em uma expoente feminista liberal como Martha Nussbaum (1999, p. 59-67). Mas o individualismo ético, aqui, não está relacionado ao egoísmo nem depende do individualismo ontológico, isto é, não se trata de articular os desejos e as escolhas individuais apenas em vista do interesse ou benefício próprios nem de tomar a sociedade como constituída por indivíduos isolados e a despeito de seus vínculos e condições sociais constitutivos. Antes, o individualismo ético está relacionado a um princípio, herdado da filosofia kantiana, segundo o qual cada indivíduo deve ser considerado como fim em si (e não como meio). O *ideal* da livre escolha (por algumas feministas liberais chamado de autonomia pessoal) também está vinculado ao individualismo ético (idem, p. 5; cf. também Assumpção, 2018, p. 81). Ambos, porém, se são fundamentais, não são as únicas premissas dos feminismos liberais, nos quais as preocupações com as liberdades não estão separadas das da igualdade econômica e política. O próprio enfoque das capacidades (*capabilities*) de Nussbaum, por exemplo, não prescinde de um desenvolvimento mais amplo do indivíduo, um “florescimento” (tradução de *eudaimonia* que por anos vigorou nos estudos aristotélicos de língua inglesa), que não pode ser separado do da comunidade e de condições materiais (Nussbaum, 1999, p. 50; cf. também Borges, 2018; Ali & Piroli, 2019).

É verdade que autores entendidos como parte da tradição liberal podem ser lidos como pressupondo um conjunto de princípios como se fossem dados no presente — e, sabemos, liberdade e igualdade estão longe de serem *efetividade*. Mas o liberalismo contemporâneo, em grande parte, já se desfez dessas ilusões. É verdade também que, no mais das vezes, as teorias liberais parecem prescindir da ação política coletiva e de espaços públicos vibrantes (cf. p. ex. Benhabib, 1992, p. 94-104; Habermas, 1995). E, no entanto, existe uma diferença crucial em, de um lado,

apontar a parcialidade e as limitações de uma posição, e, de outro, destacar, quando não distorcer, apenas as posições e pressupostos problemáticos. Considero, portanto, a estratégia de identificar a tradição do feminismo liberal com o feminismo do “faça acontecer”, ou, nesse caso, corporativo, do 1%, infrutífera e contraproducente. Por um lado, mesmo esse feminismo corporativo pode acabar sendo uma porta de entrada para os diferentes debates feministas, antirracistas e igualitários — e acrescentaria que, em um país como o Brasil, onde parte do discurso público demoniza, quando não queima (Cyfer, 2018), qualquer manifestação de feminismo, esse feminismo parece ser mais aliado do que oponente. Por outro lado, se é possível criticar os feminismos liberais e a tradição liberal, como mostram também as muitas disputas dentro dessas mesmas tradições, não me parece que, no caminho para transformações radicais (que, e nesse ponto estou de acordo, erramos se as excluimos de nosso horizonte emancipatório), devamos abandonar as orientações normativas da justiça da estrutura básica que busca liberdades básicas e a maior igualdade possível.

Não custa lembrar que liberalismo e neoliberalismo econômicos não são o mesmo que liberalismo igualitário e/ou político. De todo modo, a identificação entre feminismo corporativo, do 1%, e feminismo liberal, tem também por consequência o esvaziamento político e teórico não apenas dos feminismos liberais, mas de quaisquer outros feminismos que não o do Manifesto. Por reduzir a apenas duas opções os diferentes feminismos e movimentos de mulheres e por se alçar como a única síntese possível de tudo aquilo que merece o nome de “genuinamente” feminista, o feminismo do Manifesto acaba substituindo a aliança pela síntese potencialmente violenta. Mas em nome de quem?

### **3. O mundo dividido em dois**

O feminismo autodeclarado para os 99% tem mais do que posições e pressupostos com os quais diverge, e mais até do que um oponente ou um adversário. Esse feminismo tem, uma vez mais, “inimigas mortais” (p. 100). As dificuldades com o tipo de construção política que se aproxima ou ressoa àquela que, para emprestar palavras de Arendt (1989, p. 417), “afirma ser o mundo dividido em dois gigantescos campos inimigos, um dos quais é o movimento, e que este [o movimento] pode e deve lutar contra o resto do mundo” não deveriam ser ignoradas. É verdade que o feminismo para os 99% afirma ser somente o seu campo o campo gigantesco, diante do diminuto 1%, que, entendido como o 1% que concentra renda e riqueza, também considero indefensável (do ponto de vista do argumento liberal e igualitário, aliás). Não obstante, e é por isso que aponte algumas questões sobre o diagnóstico do capitalismo no início, a conceitualização de capitalismo como sistema social que tudo abrange e tudo causa pouco nos ajuda a compreender o funcionamento (e as crises) dos sistemas econômicos, políticos, sociais em sua interligação e desdobramentos globais e, por que não, locais. Se, do ponto de vista do diagnóstico, parece sobrar

pouco espaço para uma reflexão, igualmente abrangente, mas mais complexificada (mais histórica e empiricamente informada), do ponto de vista normativo, com a política do inimigo, e do unificado inimigo, na base, parece sobrar pouco espaço para divergências internas e externas, e, talvez, para a política.

Sem dúvida, podemos estar diante de estratégias retóricas — hipérbole, slogan, ou algum outro traço característico de um manifesto. Pode ser o caso, e isso nos exigiria considerar as limitações da forma. Apesar disso, é preciso não esquecer como, historicamente, caracterizações “do inimigo” levaram e levam ao confinamento e à aniquilação real de pessoas. E é preciso não esquecer que essas caracterizações sempre puderam ser alargadas para que coubessem mais do que inicialmente se supunha — inclusive em nome do que as autoras chegam a chamar de “lapsos [sic] políticos e intelectuais” (p. 121) de “seguidoras e seguidores de Marx” (idem). Em uma sociedade que deu mais de 57 milhões de votos a um presidente como o atual, talvez já fosse tempo de termos aprendido a caracterizar “a luta” com um pouco mais de espaço para a divergência e para a pluralidade: mais orientada para o embate do convencimento, do que para o das palavras de ordem. Estas, no melhor dos casos, limitam nossa capacidade de compreensão. No pior, com ou sem “lapsos”, nutrem ressentimentos e divisões estanques e, historicamente, fomentam os piores e mais reacionários efeitos.

## Referências

- Alcoff, L. M., Arruzza, C., Bhattacharya, T., Clemente, R., Davis, A., Eisenstein, Z., Featherstone, L., Fraser, N., Smith, B., & Taylor, K.-Y. (2018, 27 jan.). We need a feminism for the 99%. That’s why women will strike this year. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/27/we-need-a-feminism-for-the-99-thats-why-women-will-strike-this-year>. Acesso em: 28 abr. 2020.
- Alcoff, L. M., Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N., Ransby, B., Taylor, K.-Y., Odeh, R. Y., & Davis, A. (2017, 6 fev.). Women of America: We’re going on strike. Join us so Trump will see our power. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/06/women-strike-trump-resistance-power>. Acesso em 28 abr. 2020.
- Ali, N., & Piroli, D. (2019). Teoria parcial de justiça e estrutura política democrática na teoria de Nussbaum. *ethic@*, 18(3), pp. 333-356. Doi: 10.5007/1677-2954.2019v18n3p333.
- Arendt, H. (1989). *Origens do totalitarismo*. Tradução de R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Aschoff, N. (2015). “Sheryl Sandberg and the business of feminism”. In: *The new prophets of capital*. London: Verso.
- Assumpção, S. R. (2018). Ambiguidades do liberalismo político feminista: Reflexões sobre Martha Nussbaum à luz de questões latino-americanas. *Cadernos Adenauer*, 19, pp. 75-91.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. Nova York: Routledge.

- Borges, M. (2018). O feminismo universalista de Martha Nussbaum. *ethic@*, 17(2), pp. 205-216. Doi: 10.5007/1677-2954.2018v17n2p205.
- Bruenig, E. (2015, 9 mar.). Sheryl Sandberg's lean in philosophy doesn't just ignore disadvantaged women. It hurts their cause. *The New Republic*. Recuperado de: <https://newrepublic.com/article/121249/sheryl-sandbergs-lean-feminism-puts-women-issues-risk>. Acesso em: 28 abr. 2020.
- Cyfer, I. (2018). A bruxa está solta: Os protestos contra a visita de Judith Butler ao Brasil à luz de sua reflexão sobre ética, política e vulnerabilidade. *Cadernos Pagu*, 53. Doi: 10.1590/18094449201800530003.
- Fraser, N. (2014). Behind Marx's hidden abode: For an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, 86, pp. 55-72.
- Fraser, N., & Nicholson, L. (1989). Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism. *Social Text*, 21, pp. 83-104. Doi: 10.2307/827810.
- Frateschi, Y. (2019, 18 out.). Resenha de: Fraser, Nancy; Aruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi. *Feminismo para os 99%. Um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019. *Boletim Lua Nova*. Recuperado de: <https://boletimluanova.org/2019/10/18/resenha-de-fraser-nancy-aruzza-cinzia-bhattacharya-tithi-feminismo-para-os-99-um-manifesto-sao-paulo-boitempo-2019>. Acesso em: 28 abr. 2020.
- Habermas, J. (1995). Três modelos normativos de democracia. Tradução de G. Cohn e A. de Vita. *Lua Nova*, 36, pp. 39-53. Doi: 10.1590/S0102-64451995000200003.
- Hirata, H., & Kergoat, D. (2007). Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, 37(132), pp. 595-609. Doi: 10.1590/S0100-15742007000300005.
- Jay, M. (1984). *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex & social justice*. Nova York: Oxford U P.
- Pacciardi, A., Söderbaum, F., & Spandler, K. (2019). Contestations of the liberal international order: A populist script of regional cooperation. In: *GGG Annual Conference*, Giessen, Alemanha. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/337772345>. Acesso em: 28 abr. 2020.
- Phimister, I., & Raftopoulos, B. (2004). Mugabe, Mbeki & the politics of anti-imperialism. *Review of African Political Economy*, 31(101), pp. 385-400. Doi: 10.1080/0305624042000295503.
- Sandberg, S. (2013). *Faça acontecer*. Tradução de D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em: 16.05.2020

Aceito em: 26.06.2020





## DEBATES

***Feminismo para os 99%: Um manifesto***  
de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser.  
Tradução de Heci Celina Pinto (São Paulo: Boitempo, 2019)

### Feminismo para os 99%: um debate

Jéssica Omena Valmórbida

[jessicavalorbida@usp.br](mailto:jessicavalorbida@usp.br)

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Publicado no contexto posterior à eleição de Donald Trump, o *Manifesto Feminista para os 99%: um Manifesto* invocava as mulheres a se engajarem numa luta de resistência ao avanço das políticas neoliberais. A chamada de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser para insurgência grevista das mulheres no 8 de Março revitalizou os ânimos para a atuação política e nos admoestou a não nos deixarmos seduzir pelas proposições meritocráticas de um neoliberalismo progressista.

Construído sob os termos de denúncia das desigualdades, sobretudo econômicas, apontadas pelos movimentos do *Occupy*, o feminismo para os 99% se opõe ao 1% que controla a economia global. Ainda que claramente de orientação marxista, o *Manifesto* não se alinha à tradição sem revisões. É nesse sentido que procura rejeitar “o reducionismo de classe de esquerda que entende a classe trabalhadora como uma abstração vazia, homogênea” (p.123). A classe é composta por todas as relações que formam e repõem a mão de obra e deve ser entendida como um marcador que, em combinação com outros, aloca sujeitos em lugares sociais hierarquizados. Nesse texto, gostaria de dialogar com a resenha de Yara Frateschi<sup>1</sup> e colocar algumas questões sobre o *Manifesto*, a fim de pensarmos os moldes de um feminismo anticapitalista, antirracista, anti-imperialista e que preze pela justiça ambiental na atualidade.

---

1 Publicada em outubro de 2019. Disponível em: <https://boletimlucanov.org/2019/10/18/resenha-de-fraser-nancy-aruzza-cinzia-bhattacharya-tithi-feminismo-para-os-99-um-manifesto-sao-paulo-boitempo-2019>. Acessado em 25/06/2020.

## Feminismo Liberal e Neoliberalismo Progressista

Traduzido em mais de uma dezena de países, cada edição do *Manifesto* se empenhou em situar as proposições ao seu contexto. Na edição brasileira, o prefácio de Talíria Petrone procurou situar o diagnóstico do livro para a situação brasileira: um crescimento célere da desregulação dos mercados e aumento das formas de violência.

A última PNADC (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua) feita em 2019 mostrou que houve uma piora significativa nas condições de vida. A renda média do trabalhador entre todos em idade ativa caiu. Não surpreende que a perda de renda seja maior entre aqueles grupos mais vulneráveis: jovens entre 20 e 24 anos (-17,76%), analfabetos (-15,09%), moradores da região Norte (-13,08%) e Nordeste (-7,55%) e pessoas de cor preta (-8,35%). Todos esses grupos tiveram uma redução na renda pelos menos duas vezes maior que a da média geral. O único grupo tradicionalmente marginalizado que não sofre perdas são as mulheres (2,22%). O “diferencial” das mulheres é ter mais escolaridade.<sup>2</sup> À primeira vista esse dado parece um ganho, mas ele diz muito sobre as armadilhas que o *Manifesto* procura elucidar: a possibilidade de ascensão social mediante acesso ao ensino superior e melhores cargos no mercado de trabalho está longe de ser possível para a imensa maioria das mulheres. Contentar-se com melhores cargos no mercado de trabalho seria aderir a um feminismo liberal.

O feminismo liberal é aquele que “propõe uma visão de igualdade baseada no mercado” e que se recusa “a tratar das restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria de mulheres” (p.37). Este é encarnado no *Manifesto*, de um lado, pela figura de Hilary Clinton - cuja derrota nas eleições presidenciais deixou claro que houve uma “dissociação cada vez mais profunda entre a ascensão das mulheres da elite a altos cargos e as melhorias na vida da vasta maioria” (p.28) - e, de outro, pelo slogan do “faça acontecer”, defendido por Sheryl Sandberg. Posto como o grande inimigo a ser combatido, o ardil do feminismo liberal está justamente em eleger algumas poucas mulheres para servir de bode expiatório a favor daqueles que insistem em dizer que não há mais desigualdade de gênero. Operando a partir dessa lógica, as mulheres, longe se emanciparem, procurariam uma oportunidade igual para a dominação capitalista.

O feminismo liberal é melhor compreendido à luz do diagnóstico mais geral de um neoliberalismo progressista, que incorpora elementos da política progressista para aumentar o apoio político e sua hegemonia. Esse neoliberalismo “celebra a diversidade em benefício próprio” e “combina ideais truncados de emancipação e formas letais de financeirização” (Fraser, 2017). Nesse sentido, incorpora pautas que

---

2 O relatório peca nesse ponto por não fazer o recorte de raça quando se refere ao aumento da escolaridade entre as mulheres. FGV Social. “A Escalada da Desigualdade - Qual foi o Impacto da Crise sobre Distribuição de Renda e Pobreza?” Novembro/2019. Disponível em: <https://cps.fgv.br/desigualdade>. Acessado em 25/06/2020.

resistiam a ele e drena seus potenciais emancipatórios.

Atentas às formas de cooptação mais recentes e de verniz progressista, não só do feminismo, mas também das pautas LGBTQI+ - como estratégia política ou de marketing, que vai de lojas até políticas de Estados, como faz Israel - as autoras denunciam o *pink washing* das grandes corporações. Um neoliberalismo progressista percebe que o dinheiro do público homossexual vale tanto quanto de qualquer grupo. Aliás, vale até mais: o *pink money* a âmbito global é estimado em US\$ 3 trilhões/ano, montante correspondente ao PIB da França.<sup>3</sup> Em 2015, pela primeira vez em quase duzentos anos de existência, a Tiffany & Co. fez uma propaganda com um casal de homens. Novamente, antes de comemorarmos o aumento da representatividade no mercado, é preciso ressaltar que mesmo as comunidades LGBTI+ são atravessadas pelas relações de poder que estruturam a vida social.

Os homens gays brancos são os que têm maior poder de compra e são os que mais consomem: “as novas formas de ‘normalidade gay’ pressupõem a normalidade capitalista” (p.72). A “respeitabilidade” advinda do poder de compra os blindam um pouco mais de sofrer as violências que os outros sujeitos abarcados pela sigla sofrem: “a aceitação dessa camada social não apenas coexiste com a marginalização e a repressão duradoura de pessoas *queer* pobres como participação na “*pink washing*” (p.73). Como lembra Frateschi, “novos direitos não têm impedido a escalada da violência contra pessoas LGBTQ+ (o Brasil é o país que mais mata essa população nas Américas), como também não têm sido suficientes para abarcar as demandas da sua parte mais pobre e racializada” (Frateschi, 2019).

O *Manifesto* nos adverte que um feminismo para os 99% não pode isolar o gênero dos outros marcadores sociais, deve se associar a pautas antirracistas, anticapacitistas, ambientalistas, aos trabalhadores imigrantes, ser transinclusivo e anti-imperialista. É nesse sentido que devemos lembrar que empoderamento - conceito este também apropriado e esvaziado - longe de ser uma escalada individual ou de um grupo específico pela ascensão social ou econômica, deve ser um processo de avanço coletivo, um processo de melhoria nas formas de vida de todas as pessoas despossuídas (Davis, 2017, p.17)

Se por um lado é imprescindível estar em alerta para as apropriações que o capitalismo faz dos movimentos sociais, minando, assim, seus potenciais emancipatórios, por outro, o modo como as autoras constroem o inimigo tem consequências dignas de atenção.

Em primeiro lugar, é preciso atentar que não há um avanço linear dos movimentos sociais. Pelo contrário, os pequenos avanços das mulheres foram acompanhados de reações bastante conservadoras. Nesse sentido, a ascensão da nova direita no Brasil e no mundo embaça o diagnóstico de que o neoliberalismo “progressista” circula bem aceito no tecido social. Em 2019, apenas 13% das empresas no Brasil possuía mulheres

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/noticias/investidores/20130531/poder-pink-money/3262>. Acessado em 25/06/2020.

nos altos cargos de liderança.<sup>4</sup> De modo geral, essas empresas eram consideradas “pequenas”: majoritariamente de capital fechado, com administração familiar, com poucos funcionários e em áreas ligadas a vendas, recursos humanos e marketing e ainda passam longe de áreas ligadas a tecnologia e engenharia. Ao projetar o inimigo nas mulheres que ocupam o 1% dos altos escalões nos mercados, as autoras colocam o marcador de classe como o único a partir do qual se pode estabelecer alianças. A projeção do inimigo a ser derrotado nas pouquíssimas mulheres que ocupam altos cargos, ainda, faz com que o recorte de classe se sobreponha ao de gênero e, assim, oblitere alianças interclasses de mulheres.

Vale lembrar o caso de Anita Hill, procuradora e acadêmica estadunidense que na década de 1990 denunciou seu supervisor de trabalho, Clarence Thomas, um juiz Associado da Suprema Corte dos Estados Unidos - segundo homem negro a integrar a Corte - por assédio sexual. Na ocasião, grande parte dos senadores e políticos com os quais trabalhava questionou a veracidade da denuncia. Frente a isso, muitas mulheres saíram em defesa de Hill, mesmo que discordassem de sua posição política e que não estivessem no mesmo patamar social. Afirmavam que o privilégio sexual dos homens os impediria de compreender o raciocínio e os motivos de uma mulher que busca uma carreira estável. O contexto ainda foi atravessado pelo viés racial. Setores dos movimentos feministas negro, ao mesmo tempo em que acreditavam em Hill, simpatizavam com a defesa Thomas Clarence de que ele estava sujeito a uma acusação racista e a um linchamento racial bastante sofisticado.

Os marcadores sociais de diferença não são lentes estáticas que se revezam em ordem de prioridade para analisar as opressões. Antes, são emaranhados instáveis mobilizados para compreender a complexidade das formas de dominação no presente. A percepção do que é privilégio não pode ser definida somente a partir do anticapitalismo: um homem branco pobre não é visto da mesma maneira que um homem negro na mesma condição de renda. Mesmo dentro do “proletariado” há formas multifacetadas de precarização e, nessa medida, trabalhadores sindicalizados e com contratos estariam em posição de privilégio frente aos prestadores de serviço. Construir alianças a partir do marcador de classe, sem se atentar para as outras formas de poder que atravessam os sujeitos situados, é reproduzir o sujeito universal que escamoteia as diferenças e impossibilita qualquer mudança social efetiva.

Em tempos de ascensão de forças regressivas e misóginas, representadas por fenômenos como Trump, Erdogan e Bolsonaro, o quão profícuo é projetar em duas mulheres as formas mais perversas de cooptação do feminismo pelo capitalismo neoliberal? Um feminismo para os 99% precisa pensar em estratégias para enfrentar autoritarismos e desrespeito aos marcos legais das democracias liberais, pois avança pouco se concentra energias no açoite do espantalho da CEO do Facebook.

---

4 Disponível em: <https://valor.globo.com/carreira/noticia/2019/10/15/apenas-13percent-das-empresas-brasileiras-tem-ceos-mulheres.ghtml>. Acessado em 25/06/2020.

## O que é ser anticapitalista no século XXI?

O *Manifesto feminista* não titubeia em se intitular anticapitalista, assim como o fizeram Marx e Engels - e certamente é com essa tradição que Aruzza, Fraser e Bhattacharya se alinham. No *Manifesto* de 1848, contudo, a proposição sobre o que é ser anticapitalista era clara: a defesa do fim da propriedade privada dos meios de produção e a consequente mudança das relações de produção. Dada a inserção na tradição e seu posicionamento, o *Manifesto Feminista* não deveria deixar de esclarecer o que significa ser anticapitalista o século XXI. O anticapitalismo é possível enquanto uma postura moral contra as injustiças que são desveladas ou é uma postura prática e propositiva em direção à construção de uma alternativa em prol do desenvolvimento humano?

É ao final do livro que as autoras sugerem o que entendem por uma postura anticapitalista: “lutar por arranjos sociais que priorizem a vida das pessoas e os vínculos sociais acima da produção para o lucro” (p.118). A reivindicação pela reorientação das relações sociais de reprodução e produção requer que se pense em quais arenas e sob quais formatos essa luta se constrói, se não, tal como formulada, a proposição corre o risco de prescindir da dimensão política.

Segundo as autoras, é preciso recolocar as questões materiais - que parecem ter sido esquecidas em nome das pautas identitárias - no centro das atuações feministas: “as grevistas reestabeleceram *as raízes históricas quase esquecidas dessa data*: a classe trabalhadora e o feminismo socialista” (p.32). Nessa medida, “a principal inovação dos movimentos atuais é a adoção e a reinvenção da greve” (p.121).

A “reinvenção da greve” significa reinserir a classe nos movimentos feministas e reivindicar políticas públicas para a reprodução social: “é na esfera da reprodução social que encontramos muitas das mais combativas greves e resistências” (p.34). Nesse sentido, o *Manifesto* tem como intenção “promover esse *outro* feminismo que preencha o vácuo deixado pelo declínio do neoliberalismo (p.29). Qual seria esse “novo” feminismo e de qual feminismo a questão material esteve fora?

## A Crise da Reprodução Social

O diagnóstico construído pelas autoras é o de que o capitalismo contemporâneo se encontra em uma crise interstícia de matriz tríplice que, ainda que intimamente enredada no aspecto econômico, não poderia simplesmente ser subsumida a ele. Há uma crise ecológica - porque lidamos com a natureza como uma “torneira liberando a energia e matéria prima” e, por outro, porque a tratamos como uma “pia” absorvendo os resíduos (p.102); uma crise política quando alocamos questões fundamentais da vida e da morte para os domínios do mercado - e é nesse sentido que o capitalismo está destinado a frustrar as aspirações democráticas; e uma crise da reprodução social, ao ter o trabalho reprodutivo livre como condição *sine qua*

*non* para a formação de trabalhadores, mas não remunerá-lo. E é a partir desse último ponto que as mulheres estão reinventando a greve: “não é apenas no local de trabalho, mas também gira em torno da reprodução social” (p.122).

Se na teoria marxiana a força de trabalho é aquela que produz valor, ela mesma é produzida e reproduzida fora do espaço de produção capitalista. É na esfera do lar e executadas majoritariamente por mulheres, que as atividades como a criação dos filhos, cuidados da casa, satisfação das necessidades materiais, emocionais e sexuais do homem produzem e reproduzem a mão de obra. As autoras nos lembram que a hierarquização entre homens e mulheres na sociedade capitalista deve ser interpretada como um efeito do ocultamento da reprodução como uma fonte de acumulação capitalista, enquanto o capital se aproveita da condição não assalariada do trabalho envolvido. Ora, a reivindicação da Teoria da Reprodução Social como um viés primordial da manutenção do capital não é exatamente algo novo nas teorias feministas. Muitas das pautas trazidas pelo Manifesto - o feminismo antirracista, as limitações do feminismo carcerário, de um feminismo que não fosse interseccional - já estavam presentes nos trabalhos de Angela Davis desde os anos 1980, “embora ela não seja citada e não assine o Manifesto”, como lembra Frateschi (2019).

A formação de uma resistência feminista anticapitalista transnacional requer o estabelecimento de “alianças robustas, de ampla base” (p. 123), que superem “a oposição obstinada e dissociadora entre “política identitária” e “política de classe” (idem, p.34). As autoras assumem que é preciso enfrentar o desafio que permeia as disputas políticas e de posição social de construir alianças que não escamoteiem as diferenças, mas parecem incorrer no erro que apontam, ao não considerar que o estatuto das relações da esfera privada não é unívoco entre as mulheres. Patricia Hill Collins mostra como o trabalho doméstico das mulheres negras não tem só um caráter de dominação, mas de empoderamento:

Ao enfatizar as contribuições das afro-americanas para o bem-estar de suas famílias, tais como manter as famílias unidas e ensinar habilidades de sobrevivência às crianças, esses estudos sugerem que as mulheres negras veem o trabalho não remunerado prestado a suas famílias mais como uma forma de resistência à opressão que como forma de exploração pelos homens (Collins, 2019, p.101).

Uma sororidade efetiva requer que as feministas brancas e do norte global dialoguem e reconheçam “quando se envolvem em estratégias políticas que as feministas negras e terceiro mundistas já têm teorizado e praticado há muito tempo” (Bhandar e Silva, 2017).

### **O “nós” universal e a sororidade abstrata**

As feministas para os 99% afirmam que “nada que mereça o nome de ‘libertação das mulheres’ pode ser alcançado em uma sociedade racista e imperialista” (p.94),

ainda que não explorem o que tenha sido o colonialismo ou quais são suas consequências no campo da produção da subjetividades, na produção política, filosófica ou artística. A proposta do *Feminismo para os 99%* de criar uma frente ampla, internacional e que não homogenize as diferenças recoloca, em outros termos, a reivindicação feita por bell hooks em *O Feminismo é para Todo Mundo* (2000): a importância de construirmos um movimento feminista de massa, de tal modo que a justiça social resultante da luta das mulheres possa mudar todas as vidas. Em suma, o *Manifesto* assume diversas questões que têm sido apontadas há décadas por feministas negras e terceiomundistas, sem que sejam, contudo, mencionadas de maneira explícita.

Um feminismo para os 99% deve se construir em diálogo com sujeitos cujos *pontos de vista* não reiteram os lugares tradicionais da produção do saber e não pode ser neutro em relação à produção de uma epistemologia norte centrada. Nesse sentido, para não tropeçar na postura missionária denunciada por Lélia Gonzalez, é preciso que as feministas brancas se deixem revisar e desafiar por feminismos não brancos e não do norte global; que usem os espaços de fala que conquistaram para projetar vozes outras, e não falar por elas.

No limite, o *Manifesto* não mapeia saídas para os problemas que levanta, assumindo mais um tom de denúncia ao apontar as contradições que, por mais invisibilizadas que sejam, têm grande efetividade material. As autoras cumprem o papel teórico cujo ofício é apontar as contradições e estão cientes de que as práticas sociais se mantêm - ou se modificam - com a anuência e ação dos sujeitos nelas envolvidos: ainda que não aponte a gênese das contradições, o *Manifesto* nos lembra que há contradições e que está a cargo de uma militância teórica e prática explorá-las.

## Referências

- Aruzza, Cinzia. Bhattacharya, Tithi. Fraser, Nancy. (2019). *Feminismo para os 99%. Um Manifesto*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo Editorial.
- hooks, b. (2018). *O Feminismo é para todo mundo*. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Bhandar, B. Silva, D. F. (2017). *A Síndrome cansei da feminista branca*. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/sindrome-cansei-da-feminista-branca-uma-resposta-nancy-fraser/>. Acesso em: 5 de fevereiro de 2020.
- Collins, P. H. (2019) *Pensamento Feminista Negro*. Tradução de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Davis, A. (2017). *Mulheres, cultura e política*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Fraser, N. (2017). *Como o feminismo se tornou empregada do capitalismo*. Recuperado de <https://iela.ufsc.br/noticia/como-o-feminismo-se-tornou-empregada-do-capitalismo-e-como-resgata-lo>. Acesso em: 5 de fevereiro de 2020.

Frateschi, Y. (2019, 18 out.). Resenha de: Fraser, Nancy; Aruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi. *Feminismo para os 99%. Um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019. *Boletim Lua Nova*. Recuperado de: <https://boletimluanova.org/2019/10/18/resenha-de-fraser-nancy-aruzza-cinzia-bhattacharya-tithi-feminismo-para-os-99-um-manifesto-sao-paulo-boitempo-2019>. Acesso em: 28 abr. 2020.

Recebido em: 28.05.2020

Aceito em: 26.06.2020

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





# Summary

Editorial	9
<b>Articles</b>	
Antiquity and Modernity in <i>The Theory of the Novel</i> by Georg Lukács	13
ANOUGH NEVES DE OLIVEIRA KURKDJIAN	
Certainty, Philosophy of Psychology, and Manuscript 119	31
WAGNER TELES DE OLIVEIRA	
The Question on the Essence of Science in Martin Heidegger: Philosophy of Science or Ontology?	53
MARIA EUGÊNIA ZABOTTO PULINO	
Gadamer on Experience and Negativity	69
FELIPE RIBEIRO	
Metaphysical Dilemmas according to Charles Renouvier	88
KATIA SANTOS	
Games, poems, fantasies: the position of creation in Freud	105
PEDRO FERNANDEZ DE SOUZA	
<b>Review</b>	
“The deepening turbulence around us”. Review of <i>Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica</i> , from Nancy Fraser and Rahel Jaeggi	121
JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUZA FILHO	

## Summary

Crisis and neoliberais in Northern capitalism. Review of *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*, from Wolfgang Streeck 133

RAFAEL MARINO and DANIELA COSTANZO

## Translations

*Anticapital para o século XXI (sobre a metacrise do capitalismo e as possibilidades abertas para a política radical)*, from Albená Azmanova 148

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUZA FILHO

*O lugar de Kepler na história intelectual europeia*, from Ernst Cassirer 165

SERZENANDO ALVES VIEIRA NETO

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência entre Leo Strauss e Hans-Georg Gadamer sobre *Verdade e método*, from Hans-Georg Gadamer and Leo Strauss 177

translation and presentation of FELIPE RIBEIRO

*Genealogia e crítica: duas formas de questionamento ético da moral*, from Christoph Menke 191

FILIPE ANDRADE

*Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência*, from Titus Stahl 213

RAFAEL ZANVETTOR

Summary

## **Interview**

*Interview with Dirk Braunstein*, by Anouch Kurkdjian and Thiago Simim 235

## **New section: Debates**

**Debate about the book: *Feminismo para os 99%: Um manifesto***, from Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser. Translated by Heci Celina Pinto (São Paulo: Boitempo, 2019)

Functionalist excesses, feminisms, and mortal enemies 249  
ANA CLAUDIA LOPES

Feminismo for the 99%: a debate 257  
JÉSSICA OMENA VALMORBIDA

Summary 265

