

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 25 • n. 04 • jul. - dez. 2020

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

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

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

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

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

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

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

Editores Responsáveis pelo número: Yara Frateschi e Luiz 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 Colllege), 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), 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 Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Paulo Martins

Vice-diretor: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso

Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 25; n. 04 - jul.-dez. 2020

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

Metaforologia entre História dos Conceitos e Não-Conceitualidade: uma recepção intempestiva de Hans Blumenberg 13

LUIZ FILIPE ARAÚJO ALVES

Atualidades de Schopenhauer: Direitos Humanos de Terceira Geração 31

FELIPE DURANTE

O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold 41

FEDERICO FERRAGUTO

Símbolo e signo na estética de Hegel 59

GUILHERME FERREIRA

Walter Benjamin en Argentina: una constelación paradójica 81

LUIS IGNACIO GARCÍA

Merleau-Ponty leitor de Schelling 99

RODRIGO BENEVIDES GOMES

A questão do *tempo originário* na leitura heideggeriana da *imaginação transcendental* kantiana e sua relação com a meta de *Ser e Tempo* 119

ALEXANDRE GUEDES

Sumário

Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial JOEL T. KLEIN	129
Ludwig Feuerbach, filósofo da linguagem? Um estudo de <i>De Ratione, una, universali, infinita</i> (1828) JOSÉ EDMAR LIMA FILHO	149
Alfred Sohn-Rethel e a técnica napolitana: Uma chave para leitura da experiência da “Escola de Frankfurt” e das contradições da tecnologia nas periferias THIAGO FERREIRA LION	163
Towards an Agonistic Perspectivism: Nietzsche on the production of knowledge THIAGO MOTA	175
Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810) LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA	191
A filosofia hermenêutica heideggeriana - possibilidades para uma melhor compreensão do direito civil LUIZ AUGUSTO CASTELLO BRANCO MARCA DA ROCHA	209
De lo uno a lo múltiple: un aspecto de la relaboración hegeliana de la deducción de las categorías CARLOS GUILLERMO SCHOOF ALVAREZ	219

Sumário

A metafísica circular de Schopenhauer e a imagem filosófica da esfera 239

LUAN CORRÊA DA SILVA

Christian Thomasius e a Reformulação Universitária na *Aufklärung* 255

DIEGO KOSBIAU TREVISAN

Resenha

A lógica interna de um projeto: Heidegger e sua hermenêutica fenomenológica da facticidade. Resenha de *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, de Ramón Rodríguez 271

LUÍS GABRIEL PROVINCIAATTO

Traduções

Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente 279

HERMANN NOHL

Tradução de Ricardo Bazilio Dalla Vecchia

Sujeito-objeto: o dispositivo Hegel-Kant 287

EMMANUEL RENAULT

Tradução de Marcus Vinicius Felizardo

Sumário em inglês 309

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 volume 25, número 04 de 2020, que contém 16 artigos originais, 1 resenha e 2 traduções, avaliados por análise cega de pares.

Em “Metaforologia entre História dos Conceitos e Não-Conceitualidade: uma recepção intempestiva de Hans Blumenberg”, Luiz Filipe Araújo Alves discute as transições no pensamento de Hans Blumenberg (1920-1996) quanto à metaforologia e busca demarcar as possibilidades de sua recepção no Brasil.

Felipe Durante, em “Atualidades de Schopenhauer: Direitos Humanos de Terceira Geração”, apresenta possibilidades de leituras sobre a atualidade de Schopenhauer no que se refere aos Direitos Humanos de terceira geração, em especial o direito a um meio ambiente preservado, a partir da análise de textos éditos e do seu espólio filosófico.

Em “O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold”, Federico Ferraguto destaca a especificidade do Realismo racional proposto por Reinhold nas *Contribuições* de 1801-1803 e compara esta posição com a ideia de fundamento apresentada em *Sobre o fundamento do saber filosófico* (1791).

O artigo “Símbolo e signo na estética de Hegel”, de Guilherme Ferreira, pretende demonstrar que a noção hegeliana de signo cumpre um papel determinante em âmbitos específicos da estética, sobretudo, no contexto da forma de arte romântica, na qual expressa a determinação sensível-espiritual mais elevada do conceito de arte.

Editorial

Luis Ignacio García, em “Walter Benjamin en Argentina: una constelación paradójica”, propõe uma visão panorâmica da presença de Benjamin no campo intelectual argentino, sugerindo tarefas pendentes de sua recepção à luz de discussões teórico-políticas atuais na Argentina e região.

Em “Merleau-Ponty leitor de Schelling”, Rodrigo Benevides Gomes procura demonstrar, com o recurso a *O visível e o invisível* e *A Natureza: Curso do Collège de France*, a leitura merleau-pontiana da *Naturphilosophie* de Schelling.

Em “A questão do tempo originário na leitura heideggeriana da *imaginação transcendental* kantiana e sua relação com a meta de *Ser e Tempo*”, Alexandre Guedes procura entender como, na leitura heideggeriana, a imaginação transcendental pode ser tomada como fonte do conhecimento *a priori* e como, a partir dela, é tematizada a questão da temporalidade [*Temporalität*].

Joel Thiago Klein, em “Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial”, argumenta que o cosmopolitismo jurídico de Kant envolve uma perspectiva processualista de realização dos ideais normativos, o que se traduz no dever direto de criação de uma livre federação das nações e no dever indireto de estabelecimento de uma república mundial, e que esses deveres jurídicos possuem um caráter distinto no sentido de que não implicam a legitimidade de coação. Por fim, reflete sobre as principais características jurídicas de uma república mundial a partir do modelo de Kant em contraste com outros modelos contemporâneos de herança kantiana.

“Ludwig Feuerbach, filósofo da linguagem? Um estudo de *De Ratione, una, universali, infinita* (1828)”, de José Edmar Lima Filho, trata da problematização filosófica da linguagem em tal obra, como meio propício para uma leitura alternativa dela.

Em “Alfred Sohn-Rethel e a técnica napolitana: Uma chave para leitura da experiência da ‘Escola de Frankfurt’ e das contradições da tecnologia nas periferias”, Thiago Ferreira Lion analisa, principalmente a partir do texto *Das Ideal des Kaputten: Über neapolitanische Technik*, a contradição entre o desenvolvimento da técnica no capitalismo e sua utilização “quebrada”, isto é, como “gambiarra”, na periferia do

Editorial

sistema, considerando que a apreensão de tal dinâmica poderia permitir entender aspectos do desenvolvimento capitalista nas periferias do mundo ainda hoje.

Em “Towards an Agonistic Perspectivism: Nietzsche on the production of knowledge”, de Thiago Mota, defende-se que a retórica pode ser considerada um estilo agonístico de práxis argumentativa, compatível com o perspectivismo, e conclui-se que a retórica é uma arte típica das repúblicas, onde prevalece a prática e o gosto pela pluralidade de pontos de vista e a confrontação de argumentos.

Em “Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810)”, Luiz Filipe Oliveira argumenta que há uma unidade entre os textos considerados pertencentes à parte real e à parte ideal da filosofia de Schelling e discute a principal crítica ao seu sistema da identidade, de não conceber a subsistência do finito em meio ao Absoluto.

Em “A filosofia hermenêutica heideggeriana - possibilidades para uma melhor compreensão do direito civil”, Luiz Augusto Castello Branco Marca da Rocha se propõe a avaliar como a sua filosofia hermenêutica (posteriormente complementada pela hermenêutica filosófica de Gadamer) pode contribuir para uma reestruturação do discurso jurídico, libertando o jurista da lógica mecanicista que aprisiona seu pensamento.

“De lo uno a lo múltiple: un aspecto de la relaboración hegeliana de la deducción de las categorías”, Carlos Schoof Alvarez pretende demonstrar porque Hegel considera ter resolvido as tarefas propostas pela filosofia transcendental kantiana através da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*, que corresponderiam respectivamente à dedução transcendental e à dedução metafísica.

Em “A metafísica circular de Schopenhauer e a imagem filosófica da esfera”, Luan Corrêa da Silva defende a importância do círculo ou da esfera como recurso filosófico para a compreensão do pensamento de Schopenhauer, pensando o “círculo hermenêutico” de Schopenhauer, a forma esférica como recurso para compreensão da metafísica imanente e o contraste entre a geometria euclidiana e a geometria intuitiva, visando a fundamentação do uso de imagens na filosofia de Schopenhauer.

Editorial

Em “Christian Thomasius e a Reformulação Universitária na *Aufklärung*”, Diego Kosbiau Trevisan busca explorar o significado de Christian Thomasius (1655-1728) para o primeiro período da *Aufklärung*, apontando sobretudo a relevância institucional da atuação de Thomasius na reformulação dos currículos universitários, com um propósito prático de formar um grupo de funcionários públicos comprometidos com a administração eficiente do governo, de acordo com a especificidade do Esclarecimento alemão no cenário mais amplo do Iluminismo europeu.

A nova edição da obra *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, de Ramón Rodríguez (San Martín: Unsam Edita, 2019) é resenhada por Luís Gabriel Provinciatto.

Traduções:

- *Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente*, de Hermann Nohl, por Ricardo Bazilio dalla Vecchia.
- *Sujeito-objeto: o dispositivo Hegel-Kant*, de Ernst Cassirer, de Emmanuel Renault, por Marcus Vinicius Felizardo.

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.

Metaforologia entre História dos Conceitos e Não- Conceitualidade: uma recepção intempestiva de Hans Blumenberg

Metaphorology between History of Concepts and Non-Conceptuality:
an untimely reception of Hans Blumenberg

Luiz Filipe Araújo Alves

luiz-filipe@ufv.br

(Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, Brasil)

Resumo: O presente artigo discute as transições que ocorreram quanto à metaforologia no pensamento de Hans Blumenberg (1920-1996), especialmente demarcando as possibilidades de sua recepção no Brasil. A metaforologia enquanto um dos projetos filosóficos de Blumenberg foi gestada nas discussões que envolveram a história dos conceitos nos anos de 1950 e sofreu significativas alterações a partir da década de 1970, em particular através dos influxos cada vez maiores da fenomenologia. Tais discussões levaram a uma revisão da própria metaforologia a partir de uma teoria da não-conceitualidade, a qual - quanto aos seus fins - não estaria em sintonia com uma história dos conceitos.

Abstract: The present paper outlines the transitions that occurred in the metaphorology of Hans Blumenberg's (1920-1996), especially emphasizing the possibilities of its reception in Brazil. Metaphorology as one of Blumenberg's philosophical projects was conceived in the discussions that involved the history of concepts in the 1950s and has experienced significant changes since the 1970s, particularly through the increasing influxes of phenomenology. These discussions led to a reexamination of metaphorology itself based on a theory of non-conceptuality, which as to its aims would not be in harmony with a history of concepts.

Palavras-chave: Hans Blumenberg; metaforologia; história dos conceitos; não-conceitualidade.

Keywords: Hans Blumenberg; metaphorology; history of concepts; non-conceptuality.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p13-30>

Introdução

Hans Blumenberg (1920-1996) é um filósofo já consagrado nos círculos mais especializados dentro da academia há décadas. Entretanto, seu impacto se faz sentir recentemente pela intensa pesquisa nas universidades e institutos, bem como a publicação de uma série de textos póstumos a partir de 1997, intensificados pela proximidade do jubileu de 100 anos de nascimento do filósofo.¹ Foi a metaforologia

¹ Outro marco importante foi a criação em 2019 de uma associação internacional dedicada aos estudos que dialogam com seu pensamento, a *Blumenberg-Gesellschaft*, que tem como missão divulgar a obra, organizar eventos acadêmicos internacionais e interdisciplinares, assim como auxiliar na edição de fragmentos póstumos do autor.

a reflexão de Hans Blumenberg que o projetou para círculos mais amplos de interesse filosófico e literário, mesmo que inicialmente restrita a círculos bastante especializados. Pode-se dizer preliminarmente que a metaforologia surge como uma reflexão sobre a função metafórica da linguagem explorando a fundo as suas dimensões históricas, filosóficas, literárias e culturais; e inicialmente inserida no desenvolvimento de uma História dos Conceitos no pós-guerra alemão da República de Bonn. Contudo, a partir dos escritos posteriores, Blumenberg inseriu a metáfora e a metaforologia no campo de sentido do Mundo da Vida [*Lebenswelt*] da tradição fenomenológica. Mesmo que não tenha existido nenhuma pretensão explícita por parte de Blumenberg em aderir a projetos ou programas filosóficos, alguns autores inserem o seu pensamento como um dos marcos contemporâneos da Filosofia da Cultura [*Kulturphilosophie*] que se desenvolve especialmente na tradição alemã (Konersmann, 2012, p. 181-184).

Entretanto, a metaforologia é apenas um dos projetos que se desdobram a partir da extensa obra de Blumenberg, mas que de modo algum a ela se limita.² Pelo contrário, trata-se de um filósofo que certamente não se insere na tradição sistemática da filosofia e que não elegeu a metaforologia como sua disciplina estética (Blumenberg, 2007, p. 28). Na realidade a metáfora é um meio estético que revela a esfera de origem do conceito e aponta para outras dimensões da filosofia. Uma estética eminentemente metaforológica seria uma dimensão, que mesmo passível de ser utilizada, explicitamente marcaria uma via não assumida pelo autor, mesmo que isso pouco valha num paradigma barthesiano.

Inegavelmente, Hans Blumenberg é um pensador extremamente erudito, metódico e irônico³ que elaborou e aprofundou diversas dimensões da filosofia contemporânea. Numa breve analogia, estaria Blumenberg mais próximo da *Gaia Ciência* nietzschiana do que do Espírito Absoluto hegeliano. E, assim como em Nietzsche, temos em Blumenberg uma filosofia que se revela em vários projetos internos e aprofundamentos ao longo dos anos. A própria metaforologia passou por transformações significativas ao longo de sua trajetória intelectual. Ainda numa aproximação com Nietzsche, o papel de *Paradigmas para uma Metaforologia* é

2 A publicação recorrente de textos póstumos de Blumenberg desde sua morte fortalece a pluralidade de caminhos e traços filosóficos de sua obra, especialmente quanto a suas pretensões de uma “fenomenologia da história” anunciada em 1981 na introdução de “Realidades em que vivemos” (Blumenberg, 2012b, p. 6), que foi colocada em movimento não apenas com essa coletânea de artigos, mas também com sua última obra publicada em vida, “Saídas da Caverna”, que pode ser lida como parte de sua antropologia fenomenológica, também esboçada já em “Aproximação antropológica à atualidade da retórica” (idem, p. 107; 2018), um texto originalmente publicado em 1971, um ano que como veremos marca uma mudança da próprio Blumenberg quanto à História dos Conceitos.

3 Nisto o recente documentário *Hans Blumenberg: O Filósofo Invisível* [*Der unsichtbare Philosoph*], traz elementos extremamente interessantes que iluminam a filosofia de Blumenberg. Exibido em pré-estreia no primeiro congresso internacional da *Blumenberg-Gesellschaft* em 10 a 12 de outubro de 2019. Cf. Rüter, 2020.

semelhante ao de *Nascimento da Tragédia*, pois são obras que lançam os filósofos num debate intelectual com fortes reações positivas e negativas, mas que também influenciam o modo de recepção. Ou seja, ao se partir unilateralmente de uma destas obras – sem atenção aos desenvolvimentos posteriores – tender-se-ia a uma leitura demasiadamente estética dos mesmos; e aqui também não se deve levar a parte pelo todo.

Por outro lado, a recepção de um autor de língua alemã, quando sua obra é produzida apenas neste idioma, perpassa necessariamente traduções para a divulgação num espectro mais amplo. Nas tradições de língua inglesa, francesa, espanhola e italiana as traduções da obra do filósofo se iniciaram ainda em vida a partir da década de 80. Em língua portuguesa temos apenas as traduções de duas obras (Blumenberg, 1990, 2013a) e poucos artigos (por exemplo, Blumenberg, 2010a, 2018), e mesmo a literatura secundária é parca,⁴ o que demonstra entre nós a incipiência dos estudos blumenberguianos. No Brasil, a primeira onda da recepção de Hans Blumenberg se deve principalmente a dois pesquisadores: Luiz Costa Lima⁵ e João Maurício Adeodato.⁶ Ambos com imensas inovações em seus campos de conhecimento e vínculos com a tradição germânica, o primeiro da teoria da literatura, o segundo da teoria e filosofia do direito.

Devido a esses fatos, a apresentação de alguns contextos intelectuais será necessária para se compreender elementos que fizeram parte do desenvolvimento do pensamento de Hans Blumenberg naquilo que é pertinente para este trabalho. Todavia, por ser um autor relativamente novo para a tradição filosófica, a sua recepção pode receber algumas perturbações ou dificuldades por ainda não se ter uma representação completa de seu pensamento. Deste modo, a meta do presente trabalho é bastante modesta: compreender a metaforologia dentro do seu contexto intelectual de formação para que sua recepção se dê de forma historicizada até a publicação de *Paradigmas para uma Metaforologia* em 1960 e o movimento inicial de afastamento da História dos Conceitos.

Assim, num primeiro momento, será apresentado o posicionamento da metaforologia dentro da obra de Hans Blumenberg, demonstrando seus desenvolvimentos e seus problemas. Adotaremos esse modo de trabalho para contribuir com a recepção da obra de Hans Blumenberg no Brasil, para que não ocorram certas simplificações ou mesmo anacronismos em relação à metaforologia,

4 Importante é o papel de Olivier Feron que atua na Universidade de Évora e atuou como professor visitante no Brasil, auxiliando a revista *Aurora* da PUC-PR a publicar um dossiê especial dedicado a Hans Blumenberg. (Feron, 2015).

5 Pesquisador que já na década de 1980 promove a recepção de Hans Blumenberg no Brasil. Cf. Lima, 1980, p. 49, 57. Especialmente: Lima, 2015.

6 De modo completamente inovador traz Hans Blumenberg para a Filosofia do Direito brasileira. Cf. Adeodato, 1996, p. 197, 200 e Adeodato, 2014, p. 114, 140, 187, 316.

considerando o *status* dos estudos blumenberguianos em âmbito internacional. Num segundo momento, serão apresentados e reconstruídos brevemente os contextos intelectuais onde foram gestadas as discussões entre conceitualidade e não-conceitualidade, com especial destaque para as relações de Hans Blumenberg com a história dos conceitos. Por fim, será discutida se é possível uma releitura da metaforologia a partir da filosofia tardia de Blumenberg ou se necessariamente este projeto está vinculado e limitado à história dos conceitos. Concluindo-se que tanto a metaforologia quanto seu esboço de desenvolvimento através de uma teoria da não-conceitualidade são modelos interessantes ao deslocarem a linguagem e o discurso do eixo de um racionalismo exacerbado, contudo sem ser o programa final da reflexão blumenberguiana, e devem ser referenciados com prudência na recepção, ainda em progresso, da obra do filósofo.

I. A Metaforologia em Hans Blumenberg

Apesar de todo um campo de estudos no século XX voltado para uma série de teorias da metáfora, seja na linguística ou na teoria da literatura,⁷ Hans Blumenberg não deixou nem uma teoria da metáfora, nem uma metodologia da pesquisa da metáfora *stricto sensu*. Conforme esclarece Petra Gehring (2014, p. 201), o que temos nos primeiros escritos metaforológicos de Blumenberg seria muito mais um modo de trabalho para a metáfora enquanto problema filosófico que se desenvolveria inicialmente como um campo complementar à história dos conceitos, ou seja, enquanto potencial para uma história das metáforas. Em dado momento, os dois projetos possuem inter-relações; todavia, isso não significa que a metaforologia esteja subordinada necessariamente a uma história dos conceitos. Neste sentido, dentro de um exercício teórico quanto ao caminho que levaria à gênese da metaforologia no pensamento de Blumenberg, compreende-se aqui a pertinência deste retorno para que não ocorram enganos quanto a soluções simplistas e reducionistas, e este é principal intuito deste trabalho, a da mera subordinação da metaforologia à história dos conceitos, que por sua vez pode levar a interpretações limitadoras e até equivocadas sobre a própria reflexão posterior do filósofo.

Dito isto, podemos considerar *Paradigmas para uma Metaforologia* um texto de transição intelectual de Blumenberg, gestado após sua habilitação para docência e

⁷ Para uma antologia dos principais textos das teorias das metáforas no século XX na tradição alemã, especialmente quanto ao papel de Hans Blumenberg, cf. Haverkamp (1996), coletânea inicialmente publicada em 1983 e que até 1998 foi a principal fonte para o acesso ao texto, mesmo que parcial, de *Paradigmas para uma metaforologia*, já que o texto originalmente publicado no *Archiv für Begriffsgeschichte* em 1960 não era propriamente uma publicação autônoma e nunca foi revisado em vida por Blumenberg para uma publicação, apesar da insistência da própria Suhrkamp. Sobre essa reconstrução cf. Zill in Blumenberg, 2019, p. 187 e segs. A mencionada coletânea destaca em grande medida o papel de Blumenberg, tanto que conclui a seleção com os esboços do filósofo para uma possível revisão da Metaforologia por meio da Teoria da Não-conceitualidade.

durante o chamado para suas primeiras cátedras. Ao contrário do que pareceria óbvio, a metaforologia não nasce com a publicação dos *Paradigmas* em 1960 no Arquivo para História dos Conceitos [*Archiv für Begriffsgeschichte*]. Tal texto é apenas a emanação de reflexões anteriores. Os estudiosos da obra de Hans Blumenberg traçam gêneses para a metaforologia que vão muito além do texto publicado. Assim, faremos o percurso em ordem inversa, como ao se explorar a fonte de um rio, para demonstrar que o problema é mais complexo do que parece à primeira vista e acima de tudo para evidenciar desde já quão problemática pode ser uma suposta subserviência da metaforologia para com a história dos conceitos.

Neste *iter* às avessas, a primeira paragem anterior seria o texto da conferência “Paradigmas para uma Metaforologia”, com o protocolo das discussões, intitulado “Teses para uma Metaforologia”, que fora apresentado em 1958 junto à Comissão Senatorial para História dos Conceitos da Comunidade de Pesquisa Alemã (DFG), republicado em 2011 num estudo histórico de Margarita Kranz (2011, p. 186-193) sobre o contexto institucional da história dos conceitos que esclarece detalhes importantes sobre a questão. Tais teses, por sua vez, desenvolviam uma nova reflexão em relação a um texto anterior de 1957 *Luz como Metáfora da Verdade: em um campo preliminar para a formação filosófica dos conceitos* (Blumenberg, 2001, p. 139-171). Estes dois textos por si só possuem caráter renovador para a compreensão da metáfora como problema filosófico no século XX, superando em muito a estreita visão das figuras de pensamento como mero catálogo de *tropos*, sendo muitas vezes apenas este último referenciado como a origem da metaforologia na obra de Hans Blumenberg.

Outro momento da gênese da metaforologia aparece em um texto discutido em 1952 perante colegas na Universidade de Kiel denominado *Técnica e Verdade* e apresentado enquanto conferência em 1953 no 11º congresso internacional de filosofia em Bruxelas.⁸ Neste texto, Hans Blumenberg já no primeiro parágrafo dita a tônica do trabalho e deixa entrever questões que retornarão posteriormente em obra:⁹

Na antiguidade o ente natural tem uma prevalência ontológica sobre o fabricado. A *Physis* é essencialmente “por si mesma”, e ela é essencialmente “por si mesma” verdadeira. Tão verdadeira quanto é a natureza, tão “natural” quanto é a verdade. A maneira como isso se expressa se serve da metáfora da *luz*. Sob a luz se articula o ente enquanto *Kosmos*, a ordem regulativa e razoável. Verdade é então aquilo que “ilumina” (Blumenberg, 2015, p. 42, *itálicos e aspas no original*).

Inicialmente o trecho citado não traz nada de novo, chega até ser óbvio se consideramos a constituição da ontologia do mundo antigo e a perene tensão entre *Physis* e *Nomos*. Entretanto, o modo de colocação do problema e a escolha

⁸ Conforme nos informa um dos organizadores da obra póstuma de Blumenberg. Cf. Zill in Blumenberg, 2019, p. 185-186.

⁹ Todas as traduções do alemão são nossas, caso contrário informaremos o tradutor.

cuidadosa das palavras em sua abertura já apresentam discussões que eram caras a Blumenberg como, por exemplo, o substrato metafórico que reside na ontologia ocidental. *Kosmos* e *Logos* enquanto a própria relação com e no mundo reaparecem em vários momentos da obra do filósofo.¹⁰ Ademais, o modo de problematização do ente [*Seiende*] e da ontologia remetem necessariamente às marcas das influências que Edmund Husserl e Martin Heidegger (mesmo que quanto a este último com muitas divergências) deixaram na obra blumenberguiana.¹¹

Não é vão o privilégio que o jovem Blumenberg dá à metafórica da luz, por exemplo, em contraposição a metáfora da verdade como esquecimento [*Alétheia*], como na leitura heideggeriana para uma história do ser.¹² Um problema na recepção de Blumenberg é que ele se apresenta como um mestre dos desvios [*Umwege*] e, por isso, nunca se contrapõe diretamente aos autores da tradição alemã, já que de outras tradições sistematicamente ignora, mesmo contemporâneos como Foucault, Ricoeur e Derrida. Todavia, este não é o caso com Heidegger, Gehlen e Schmitt. Em relação a eles existem leituras atentas e críticas veladas e desveladas por parte de Blumenberg.¹³ Pode-se perceber desde já que se tratam de matrizes de pensamento significativamente distantes das tradições que orientaram a história dos conceitos, especialmente no Brasil onde a recepção da história dos conceitos está demasiadamente centralizada na figura de Reinhart Koselleck.¹⁴

Todavia, as discussões sobre a metafórica da linguagem não se iniciam neste texto de 1952, sendo este também um subproduto da própria tese de habilitação defendida em Kiel em 1950, período em que o autor teve lições com dois ex-assistentes

10 Elementos que perpassam a obra “A Legibilidade do Mundo”, que seria parte de um projeto inconcluso para a reformulação da metaforologia.

11 Assim como Ernst Cassirer e Arnold Gehlen, que não estão presentes no trecho citado, mas que impactaram significativamente Hans Blumenberg quanto ao modo de pensar e superar esses próprios autores.

12 Para Blumenberg: “A lendária segunda parte de ‘Ser e Tempo’ nunca foi escrita porque não era possível escrevê-la” (Blumenberg, 1997, p. 159), pois o Ser é como o MacGuffin de Alfred Hitchcock. Em tom anedótico, Blumenberg compara o vazio de um aparato para caçar leões nas montanhas de Adirondacks, quando não existem leões nas montanhas de Adirondacks, com a pergunta pelo ser (idem, p. 157).

13 Por coincidência, todos com laços com obscuros com o nacional-socialismo, ou sem traços de remorso por tais vínculos no pós-guerra. Não é sem razão que *Legitimidade da Idade Moderna* (1966) desde sua primeira edição contém uma crítica ao conceito de secularização que atinge exatamente a tese da teologia política de Carl Schmitt, o que fica ainda mais claro a partir das cartas de Blumenberg com Carl Schmitt e com Jacob Taubes. Ou mesmo, o póstumo *Descrição do Humano* pode ler lido como certas respostas a Arnold Gehlen, mas acima de tudo como uma antropologia fenomenológica, que para os círculos husserlianos ou heideggerianos mais clássicos poderia ser uma construção vã. Quanto a afinidades com Husserl e a distância de Heidegger, o também póstumo “Ein mögliches Selbstverständnis” (Blumenberg, 1997, p. 139-176) explicita bastante essa controvérsia [*Auseinandersetzung*].

14 Uma História dos Conceitos e uma semântica histórica são muito mais amplas do que as contribuições de Koselleck, por mais importante que sejam. Para um panorama crítico destas e a presença de Blumenberg em momentos e posições distintas Cf. Müller; Schmieder, 2016, p. 149 e segs., 764 e segs.

exatamente de duas grandes influências que marcam o seu itinerário filosófico: Ludwig Landgrebe, assistente de Husserl, e Walter Bröcker, assistente de Heidegger. Neste sentido, Philip Stoellger (2000), que defendeu uma das primeiras teses de doutorado dedicada ao pensamento de Hans Blumenberg, foi também o primeiro a destacar a gestação da metaforologia dentro da tese de habilitação *A distância ontológica: Uma investigação sobre a crise da fenomenologia de Husserl*. Neste texto, ainda não publicado, Blumenberg também explora o problema da metafórica quando pretende introduzir a discussão quanto ao conceito de movimento ontológico [*ontologischen Bewegungsbegriff*] em relação ao conceito de declínio [*Verfall*]; assim expõe¹⁵:

A metafórica espacial da versão deste fundamento [do Conceito de movimento] é assim pressuposta; pode-se dizer grosseiramente que a ontologia clássica como ontologia da essência da forma do existente [*Seienden*] tem em vista enquanto ontologia existencial da “motricidade” interior da existência humana, mas que o pensamento que une o Ser e a História se volta aqui para o “campo de ação” [*Spielraum*] e procura prever e determinar a sua “espacialidade” como uma dimensão da metacinética histórica (Blumenberg, 1950. p. 10).

Há uma reverberação direta deste texto com o desenvolvimento da metaforologia. O conceito de metacinética¹⁶ é um dos elementos centrais da metaforologia nos limites que ficaram expressos nos *Paradigmas* de 1960, mesmo que não tenha sido efetivamente introduzido nesta obra. Por sua vez, este termo retirado da filosofia aristotélica - *Kinesis* - foi recepcionado por Blumenberg através das lições de Walter Bröcker, que nas trilhas heideggerianas promoveu uma leitura fenomenológica da categoria do movimento na obra de Aristóteles. Essa transição é destacada por Anselm Haverkamp (2018, p. 47) enquanto uma chave de leitura essencial para compreensão da metaforologia tal qual foi concebida por Blumenberg na década de 50 do século passado. Porquanto, a dimensão da linguagem já estava presente para Hans Blumenberg desde suas primeiras publicações, como destaca Kurt Flasch (2017, p. 7) em obra dedicada ao pensamento de Blumenberg entre 1945 e 1966 com a publicação de *A Legitimidade da Idade Moderna*.

Ainda neste retorno às fontes, em um texto de poucas páginas de 1946/1947, intitulado *A realidade linguística da filosofia*,¹⁷ pretende Blumenberg explicar de

15 Conseguimos acesso à tese em período de pesquisa na Universidade de Kiel (2019/2020); por se tratar de material inédito faremos referência naquilo que for pertinente aos fins desse artigo como elemento de esclarecimento da trajetória de Hans Blumenberg.

16 A metacinética adentra na introdução dos *Paradigmas* sem apresentações quanto ao conceito (Blumenberg, 2013, p. 16); e aparece como modo de substituição do movimento da história do ser quanto a “essência” da verdade na era da técnica para compreender o conceito de verdade em sua função, ao invés de uma suposição quanto a sua substância. Cf. Anselm Haverkamp (2018, p. 48). Tais elementos vão redundar exatamente em uma substituição do exame de um conceito de verdade para os conceitos de realidades. Algo que já estava presente desde os textos iniciais do *Hermeneutik und Poetik*, mas agora com mais razão em *Realidade e Realismo* (Blumenberg, 2020a).

17 Blumenberg, 2020b, p. 33-39. Neste texto do jovem Blumenberg, considerado seu primeiro texto

modo plausível para uma grande audiência a razão pela qual os filósofos utilizam uma linguagem técnica que geralmente é de difícil compreensão, e esta razão é para ele histórica, acima de tudo pelo peso da tradição e da tradução da linguagem.¹⁸ Kurt Flasch (2017, p. 369) retoma exatamente esse ponto de partida em Blumenberg como abertura da dimensão sobre como um filosofar através de metáforas, que posteriormente esteve presente na tese de habilitação e em outros textos da década de 1950 até alcançar a forma dos *Paradigmas para uma Metaforologia* de 1960. Neste sentido, Kurt Flasch fala sobre um filosofar com metáforas em Hans Blumenberg que não se centraliza na concepção da metaforologia como fim em si mesmo, mas apenas como um momento de reflexão mais profunda sobre o problema da historicidade que marca todo seu esforço filosófico.

Tanto Anselm Haverkamp quanto Kurt Flasch retomam a centralidade da tese de habilitação de Hans Blumenberg para a constituição da metaforologia. Por sua vez, Phillip Stoellger (2009, p. 204-206), ao propor uma discussão quanto ao *terminus a quo* da metaforologia, lança a hipótese de que uma datação primeva poderia se encontrar além da tese de habilitação, retornando até mesmo à tese de doutorado de Hans Blumenberg: *Contribuições para o problema da originalidade da ontologia escolástica medieval* de 1947. Neste momento, Blumenberg já elaborara elementos pré-predicativos e pré-conceituais que ecoariam até a sua ampliação da metaforologia para uma teoria da não-conceitualidade. Mais uma vez o caso exemplar é quanto à metáfora da luz, sendo para Blumenberg que a metáfora solar para a ideia de bem seria uma variante para a metáfora da luz para a verdade e o que faz com que essa metáfora tenha sua razão é que ela já é uma forma específica de compreensão de ser [*Seinsverständnisses*].¹⁹

Esta breve regressão demonstra como a própria metaforologia fora explicitada ao menos desde 1958, ao invés da referência comum aos *Paradigmas* de 1960; bem como a dimensão da metafórica e da historicidade já estavam presentes em diversos trabalhos anteriores. O que nos leva a dizer que há uma dimensão da metaforologia antes e depois dos *Paradigmas*, pois a recepção do texto de forma autônoma e

filosófico publicado, há claramente a preocupação quanto aos conceitos filosóficos. Não só quanto aos problemas da tradução dos termos gregos para a linguagem filosófica latina (p. 36), porém também a suspeita quanto a uma depuração terminológica da própria filosofia enquanto ciência rigorosa aos olhos de Husserl (idem, p. 38). Quando ressoa a pergunta retórica que a metaforologia irá revelar uma (im)possibilidade: “Mas devemos nos perguntar: Existe uma metodologia rigorosa que nos permite consertar os elementos de intuição encontrados na linguagem?” (idem, p. 38)

18 Anselm Haverkamp também aponta este texto como um ponto de partida para as reflexões que vão culminar com os *Paradigmas* de 1960, que apresentam ao seu ver as garras de um leão que se deixou domesticar. Cf. Haverkamp, 2018, p. 31. Nota 7.

19 Anselm Haverkamp destaca o aspecto que tanto a tese de doutorado quanto a de habilitação de Blumenberg são esforços de contraposição a Heidegger (Haverkamp, 2018, p. 24). Para um estudo mais focado nas relações entre Blumenberg e Heidegger veja-se o texto “Blumenberg versus Heidegger: La metaforologia como destino del análisis existencial” (González-Cantón, 2005, p. 725-746).

cada vez mais inserida no contexto da história dos conceitos nos seus *Arquivos* e, como veremos, na preparação para o Dicionário Histórico de Filosofia [*Historisches Wörterbuch der Philosophie - HWPh*]. Toda esta complexa teia de discursos promoveu certos encurtamentos históricos da própria metaforologia, os quais pretendemos contribuir para o seu esclarecimento.

II. A Metaforologia e a História dos Conceitos

Neste item pretendemos perscrutar as relações da metaforologia com a história dos conceitos. De certo modo nosso intento é esclarecer duas posições que são tomadas como definidoras quanto ao pensamento – e até quanto à biografia – de Hans Blumenberg. A primeira opinião comumente repetida seria que a metaforologia serviria tão somente como um campo auxiliar ou complementar à história dos conceitos²⁰ e a segunda seria que mesmo nesta posição acessória à história dos conceitos a metaforologia de Blumenberg teria sido excluída do Dicionário Histórico de Filosofia [*HWPh*]²¹, que pode ser considerado um dos maiores, se não o maior, projeto de um dicionário histórico guiado por diretrizes que dialogam com a História dos Conceitos, mesmo que sem uma definição teórica pré-determinada, como veremos.

Iniciaremos pela segunda posição, que até muito recentemente foi aceita no Brasil, e a partir da qual era considerado que Blumenberg havia sido excluído por Joachim Ritter do projeto do dicionário (Lima in Blumenberg, 2013, p.14).²² Tal ilação talvez se deu pela manifestação de Ritter no prefácio do *HWPh*, quando o organizador justificou a questão metaforológica a partir da posição da comissão organizadora que:²³

renunciou a aceitar metáforas e mudanças metafóricas na relação dos verbetes [*Nomenklatur*] do Dicionário, embora lhe fosse claro, como H. Blumenberg mostrara, que metáforas resistentes à desintegração na conceitualidade têm “uma história em um sentido mais radical que os conceitos” e conduzem à “subestrutura do

20 “Isso, porque a metaforologia consiste em uma espécie de complemento à história dos conceitos alemã, modulando um pouco seu otimismo racionalista” (Santos, 2020, p. 301). Assim como Oliveira, 2013, p. 114.

21 “Deve ter sido Rothacker quem o convidou a participar do grupo encarregado de pensar a elaboração do Dicionário, se não, mais precisamente, de desenvolver a presença de metáforas na história dos conceitos. A morte do fundador da *Archiv* e sua substituição por um erudito menos inovador, Joachim Ritter, são suficientes para explicar a recusa da proposta de Blumenberg.” Lima in Blumenberg, 2013. p. 14. Assim como Oliveira, 2013, p. 114, sem ter contato com a leitura de Lima, 2013.

22 Posição que foi moderada em posteriormente (Lima, 2015, p. 166) e mais próxima dos fatos, pois não foi Blumenberg o excluído do dicionário, mas uma possível autonomia da metaforologia como projeto ou delineamento dentro do projeto. Para a mais fidedigna reconstrução desse contexto cf. Kranz, 2011; 2013.

23 Tradução de Lima in Blumenberg, 2013. p. 14-15.

pensamento”, que é a “nutriz das cristalizações sistemáticas”. A razão dessa renúncia esteve na percepção de que, no estado atual das pesquisas neste campo, isso exigiria demasiado do Dicionário e que, em vez de nos contentarmos com uma improvisação insuficiente, é preferível deixar de lado um campo a que não se poderá fazer justiça (Ritter *et al.*, 2007, v. 1, p. viii-ix).

Poder-se-ia pensar que, apesar de polida, a justificativa pareceria demonstrar a intenção deliberada de não contemplar e até mesmo excluir discussões metafóricas sobre os conceitos filosóficos, ou seja, a partir dos *Paradigmas* conforme proposto por Blumenberg. Assim, também poderia parecer, numa clara ilação, que Blumenberg tivesse sido, portanto, excluído do projeto do dicionário. Todavia, não parece que essa tenha sido a narrativa mais crível. Fato é que, mesmo antes da morte de Erich Rothacker em 1965, Joachim Ritter assumiu a codireção dos Arquivos de História dos Conceitos juntamente com Gadamer, e liderou um novo projeto de dicionário, o qual certamente acabou se afastando das linhas iniciais de Rothacker que poderiam contemplar estudos dentro do campo das metáforas e sua relação com os conceitos filosóficos. Entretanto, antes destas mudanças, para o projeto inicial foi organizada uma série de estudos preparatórios, e por iniciativa de Rothacker, já experiente estudioso das humanidades em seu caráter interdisciplinar, Hans Blumenberg foi convidado em 1958 e publicou em 1960 o texto *Paradigmas para uma Metaforologia* no Arquivo para História dos Conceitos, como visto no item anterior.

Guardando prudência quanto a este tema, devemos destacar que não há uma única história dos conceitos, mas histórias dos conceitos, isto é, projetos que competiram e concorreram por hegemonia no contexto filosófico alemão do pós-guerra. Joachim Ritter e seu círculo de estudantes, comumente referenciado como *Ritterschule*,²⁴ apesar de orientação neohegeliana, não possuía nenhuma ideologia unificadora ou maior homogeneidade como sua concorrente, a Escola de Frankfurt. Apesar disso, podemos ao menos distinguir três grandes correntes da história dos conceitos no contexto alemão: as incursões de Erich Rothacker desde seu esforço inicial junto à DFG, da Academia de Mainz a partir de 1949 e do e dos *Arquivo* a partir de 1955; um segundo projeto a partir de Joachim Ritter com o apoio de Gadamer que culminaria no *HWP* a partir de 1964; e um projeto que hoje é referenciado a partir da figura de Reinhard Koselleck que resultou no *Conceitos Históricos Fundamentais* [*Geschichtliche Grundbegriffe*] a partir de 1967.

Quanto ao posicionamento de Blumenberg em relação à história dos conceitos, trata-se de um dos temas mais espinhosos na recepção do filósofo. A posição mais simples seria assumir a subsidiariedade e a dependência que a metaforologia teria para com a história dos conceitos. Na introdução de *Paradigmas para uma Metaforologia*, Blumenberg fala da tarefa de uma “paradigmática metaforológica”

24 Para uma reconstrução do contexto conservador-liberal alemão no pós-guerra cf. Hacke, 2006.

para uma “investigação mais profunda ainda pendente” (Blumenberg, 2013b, p. 16), ou seja, o intento de um novo dicionário filosófico, já que as metáforas, e em especial as metáforas absolutas, “têm história num sentido mais radical do que os conceitos”, pois a metáfora coloca em perspectiva a “metacinética dos horizontes históricos de sentido” e dos modos de visão em cujo interior os conceitos experimentam a sua modificação:

Através dessa relação de implicação determina-se a relação da metaforologia para com a história dos conceitos (em sentido estritamente terminológico) com tal disposição para serviço [*Dienstbarkeit*]: a metaforologia procura adentrar na subestrutura do pensamento, ao seu subsolo, na solução saturada das cristalizações sistemáticas (Blumenberg, 2013b, p. 16-17).

Esse trecho traz alguns elementos interessantes para esclarecer a relação da metaforologia com a história dos conceitos, em especial uma famigerada “subserviência” e subsidiariedade. Em primeiro lugar, devemos compreender que a palavra *Dienstbarkeit* no alemão é polissêmica, e não podemos excluir a possibilidade da ironia, traço peculiar na escrita de Hans Blumenberg. Em segundo lugar, *Dienstbarkeit* seria aquilo que está disponível para prestar um serviço, um trabalho, mas que pode também significar: solicitude, dependência, submissão, servidão. Por exemplo, Anselm Haverkamp, em seus comentários aos *Paradigmas*, aduz que a *Dienstbarkeit* aqui é uma metáfora irônica que evoca uma relação dialética como na dialética do senhor e do escravo em Hegel (Haverkamp in Blumenberg, 2013b, p. 274.). Neste contexto, o termo anterior que expõe o sentido desta disposição para serviço é “relação de implicação” entre a metaforologia e a história dos conceitos, pois implicação é uma função e não uma subordinação.

Todavia, essa exegese do texto pode não ser suficiente para esclarecer o que em 1960 significou esse serviço da metaforologia para com a história dos conceitos. Talvez o maior esclarecimento que necessita ser feito é sobre o que significava a História dos Conceitos entre 1955 e 1960; bem como, se existia algum programa metodológico para ela naquele momento. E é exatamente esta falta de contextualização que faz reforçar uma leitura anacrônica dos *Paradigmas*, texto que pelo caráter provisional só pode ser lido de forma menos prejudicial se compreendido à luz da obra posterior de Hans Blumenberg. No mencionado período, a História dos Conceitos está relacionada com as concepções e projetos sob a figura de Erich Rothacker, e por isso suficientemente anterior às construções e justificativas teóricas de Ritter (1967) e Koselleck (1967), ambas publicadas no mesmo volume dos Arquivos para História dos Conceitos; ou mesmo o elogio *a posteriori* feito por Gadamer (1970). Deste modo, Hans Blumenberg esteve vinculado à visão de história dos conceitos de Erich Rothacker, e foi ela que teve em mente quando da composição dos *Paradigmas para uma Metaforologia* em 1960.

Após considerar todo esse contexto intelectual, Margarita Kranz escreveu um texto imprescindível - a partir de uma longa pesquisa institucional - para o preenchimento deste quebra-cabeça das relações entre metaforologia e história dos conceitos. O texto intitulado “História dos Conceitos de Blumenberg: do início ao fim de todos serviços” (Kranz, 2013) é certamente até o presente momento o texto mais verossímil sobre tais relações. Assumindo a sistematização de Margarita Kranz, podemos nos conduzir em três momentos das posições de Blumenberg sobre a história dos conceitos. Um primeiro momento afirmativo das intenções de Erich Rothacker e dos Arquivos de História dos Conceitos; um segundo momento quanto ao posicionamento pessoal de Blumenberg sobre o trabalho da história conceitual; e, por fim, seu movimento de espectador desinteressado do projeto do dicionário histórico de Ritter em meados da década de 1960 para observador crítico a partir de 1971 com a publicação do primeiro volume (Kranz, 2013, p. 232). Pode-se perceber pelo itinerário regressivo que fizemos sobre a metaforologia que as reflexões de Hans Blumenberg sobre a história e historicidade nascem de preocupações diversas e em momento anterior aos diálogos que o filósofo manteria com a história dos conceitos em seus momentos iniciais.

Por isso, podemos concordar que o modo de expressão de que a metaforologia esteve a serviço da história dos conceitos [*im Dienst der Begriffsgeschichte*] (Blumenberg, 1979, p. 86) deve ser considerado não apenas sistematicamente, mas também institucionalmente. Expressão que foi novamente utilizada por Blumenberg praticamente vinte anos depois dos *Paradigmas* para se referir no *Panorama sobre uma teoria da não-conceitualidade* e que pode, assim, ser interpretada quanto ao fato de que a metaforologia esteve à serviço e à disposição para que a história dos conceitos – antes dos projetos de léxicos – tivesse em vista outros horizontes metafóricos que não apenas um trabalho sobre manifestações e imagens na etimologia e transformações de significados dos conceitos num tipo de prova filológica-histórica de uma semântica dos termos (Kranz, 2013, p. 238). Tal modo de trabalho foi levado em consideração por Blumenberg nos seus escritos da década de 1960, que podem ser vistos como também dentro de um espectro amplo de história dos conceitos, e neste sentido foi um autor constantemente referenciado por diversos trabalhos no *Arquivo* e no próprio *HWPh*, como bem destaca Gottfried Gabriel.²⁵

Antes mesmo da publicação do primeiro volume do *HWPh*, Hans Blumenberg já tinha claramente para si que a história dos conceitos também é uma disciplina auxiliar, assim como a metaforologia (Blumenberg, 1970, p. 7). “A história conceitual é, para Blumenberg e Rothacker, uma ciência auxiliar histórico-filosófica; é útil e servil [*dienstbar*] na captura de formações históricas e suas mudanças, e pertence

²⁵ Cf. Gabriel, 2009, p. 65-84, um dos organizadores do dicionário juntamente com Joachim Ritter, que tem uma visão muito mais conciliadora entre a metaforologia e a história dos conceitos.

à hermenêutica das ‘visões de mundo’ [*Weltbildern*]” (Kranz, 2013, p. 243). Deste modo, um dicionário para a história dos conceitos seria a realização e conclusão deste “serviçalismo”. Com a publicação do primeiro volume do *HWP* essa tensão ainda ficou mais clara, apesar de que sempre cortês e com críticas sutis (Blumenberg, 1971, p.161-165). Esta foi apenas a consumação de uma separação anunciada pelo tipo de compreensão histórica que constitui o modo de tratamento dos problemas filosóficos para Blumenberg.

Podemos concluir este item dizendo que a metaforologia sofre de um efeito metonímico, pois se já não podemos nos referir a ela apenas pelos termos dos *Paradigmas* de 1960, precisamos nos referir ao conjunto destas reflexões dentro dos marcos da teoria da não-conceitualidade. Pois esta abarca as pretensões iniciais metaforologia e tenta dar conta de outras dimensões que fogem a estrita conceitualidade, não se resumindo jamais ao metafórico *strictu sensu*, mas à metáfora enquanto categoria filosófica portadora de outras dimensões não-conceituais ligadas diretamente ao mundo da vida,²⁶ como é o caso do simbólico, do mítico, do cômico, ou seja, de tudo aquilo que a filosofia moderna de base cartesiana, por não achar digno de racionalidade, não deu conta de explicar e simplesmente reduziu a um mero aspecto retórico.²⁷

III. Conclusão

Paradigmas para uma Metaforologia é apenas um pequeno ponto na recepção do autor, mas que ainda hoje chega a ser o texto mais conhecido devido ao apelo e à sedução da metáfora, pois ela também é um dos cantos das sereias da filosofia contemporânea. Apesar de nosso esforço em reconstruir o itinerário da metaforologia, o retorno a um possível *terminus a quo* serve apenas para esclarecer e desmitificar certas leituras na recepção de Hans Blumenberg. Nesta relação entre metaforologia e história dos conceitos podemos dizer que não são projetos excludentes, e talvez sequer concorrentes, tanto que os editores que sucederam Joachim Ritter na fase final do já mencionado dicionário histórico, Karlfried Gründer e Gottfried Gabriel destacam a importância que a metaforologia teve do início ao fim do dicionário em muitos verbetes e que na visão do último editor não existiria uma linha limítrofe entre

26 Blumenberg se dedicou largamente a discutir releituras sobre o Mundo da Vida [*Lebenswelt*] da tradição fenomenológica, e com grande razão foi um modo de rearticulação da própria metaforologia, como ele explicita em “Naufrágio com Espectador: paradigma de uma metáfora da existência” (Blumenberg, 1979, p. 77), mas que ficou ainda mais claro a partir do texto póstumo “Teoria do Mundo da Vida” (Blumenberg, 2010b, p. 137) quando, por exemplo, a metafórica do mito é vista como modo de tornar conhecido por meio do mundo da vida aquilo que era mundanamente desconhecido.

27 Como muito bem pode-se ver em “Aproximação antropológica à atualidade da Retórica” (Blumenberg, 2012a, p. 104-105)

conceito e metáfora (Haverkamp; Mende, 2009, p. 11-12). Neste sentido nos parece lapidar a conclusão de Kurt Flasch: “Embora Blumenberg coloque a metaforologia como uma ‘disciplina auxiliar’ sob o comando da história conceitual, estes eram desvios retóricos para afastar uma possível leitura anti-intelectualista. Ele corrigiu a história dos conceitos, ele não a serviu.” (Flasch, 2017, p. 367.)

Conforme foi exposto, podemos compreender como o texto de *Paradigmas* nasce inserido num projeto de história dos conceitos filosóficos e, portanto, com ela dialoga. Contudo, concluir que a metaforologia ainda serve enquanto simples auxiliar para história dos conceitos seria um salto hermenêutico, especialmente no desenvolvimento do itinerário filosófico de Hans Blumenberg. Por outro lado, tratar a metaforologia como um campo acessório e dependente da história dos conceitos após *Observações sobre Metáforas* (Blumenberg, 1971) seria resultado de uma má hermenêutica da obra do autor ao não se perceber as distinções, pretensões e potenciais dos projetos. Há claramente uma ampliação do escopo da metaforologia através da leitura do texto “Panorama sobre uma teoria da não-conceitualidade” contido em *Naufração com espectador* de 1979, bem como os já mencionados textos da década de 80, e ainda com mais razão a partir de 2007 com a publicação dos textos póstumos contidos na *Teoria da Não-Conceitualidade*²⁸ [*Theorie der Unbegrifflichkeit*] (Blumenberg, 2007). Como se pode perceber com o estudo minucioso de Margarita Kranz, há um significativo percurso do início ao fim da relação entre a história dos conceitos e a metaforologia, tanto em cartas, como nos próprios textos de Blumenberg. Mudança que se concretiza na década de 70 com publicações como *Observações sobre as Metáforas* de 1971, e também marcada no texto *Aproximação Antropológica à atualidade da retórica* do mesmo ano, mesmo que publicado inicialmente apenas em italiano, só republicado em obra 10 anos depois em *Realidade em que vivemos* (Blumenberg, 2012, p. 115-116). Neste sentido, Hans Blumenberg deixa bastante claro que Erich Rothacker, assim como ele próprio, estava a pensar na metaforologia em 1960 como um método subsidiário à história dos conceitos (Blumenberg, 1979, p. 77). Todavia, a metafórica se tornou com o tempo apenas um restrito caso de não-conceitualidade, e também não limitada ao núcleo restrito pela busca das metáforas absolutas. Assim diz o próprio Blumenberg em *Panorama sobre uma teoria da não-conceitualidade* de 1979, gestado enquanto preleções em 1975:

Poder-se-ia dizer que o ponto de vista se inverteu: [a metaforologia] já não está primariamente relacionada com a constituição da conceitualidade, senão com as conexões retrospectivas com o mundo da vida como apoio permanente - embora não esteja constantemente presente - da motivação de toda teoria (Blumenberg, 1979, p. 77).

28 Ou, no Brasil, a partir de 2013 com a tradução de Luiz Costa Lima.

Mais importante que o *terminus a quo* é o *terminus ad quem* da metaforologia, para usar a expressão de Stoellger (2009, p. 219). Por isso, ao inserir a metaforologia no mundo da vida [*Lebenswelt*], Hans Blumenberg ampliou a compreensão da metáfora para além de uma mera figura de linguagem, como o catálogo dos *tropos* da retórica na idade moderna. Há também a superação de uma mera função auxiliar ao campo pré-conceitual, como na primeira formulação da metaforologia. Nesta reformulação estaria a metaforologia a adentrar nas profundezas da relação entre existência e linguagem, ou seja, como metaforicamente, simbolicamente e miticamente procedemos em nossa relação com o mundo e com o conceito de realidade. Pois a “metáfora articula o campo verbal da relação primária com a realidade e o campo secundário da relação com a possibilidade” (Blumenberg, 2013a, p. 145-146).

Por fim, inegavelmente, Hans Blumenberg se insere em uma linhagem de autores do século XX que questiona o papel de uma razão absoluta na construção dos discursos filosóficos e das visões de mundo. A crítica de Hans Blumenberg se aproxima também da própria crítica ao logocentrismo feita por Derrida, mas não cairia num irracionalismo como comumente atribuído aos filósofos que criticam a racionalidade. A posição de Blumenberg quanto a isso é clara: “O princípio da razão insuficiente contudo não se confunde com o postulado de renúncia à razão” (Blumenberg, 2012b, p. 295). Do mesmo modo, a insuficiência do conceito não se confunde com a renúncia ao conceito. A sua crítica deve ser realizada através de uma metaforologia ampliada por uma teoria da não-conceitualidade que está imersa no horizonte de uma antropologia fenomenológica, como pretendeu Hans Blumenberg em seus últimos escritos.

Referências

- Adeodato, J. M. (1996). *Filosofia do direito: Uma crítica à verdade na Ética e na Ciência*. 1ª ed. São Paulo: Saraiva.
- Adeodato, J. M. (2014). *Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo*. 2ª ed. São Paulo: NOESES.
- Blumenberg, H. (1950). *Die ontologische Distanz: Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* (Tese de Habilitação). Christian-Albrecht-Universität zu Kiel, Philosophische Fakultät, Habilitationsschrift.
- Blumenberg, H. (1970). Neugierde Und Wissenstrieb: Supplemente zu “Curiositas”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14, 7-40.
- Blumenberg, H. (1971). Beobachtungen an Metaphern. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 161-214.
- Blumenberg, H. (1979). *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Blumenberg, H. (1990). *Naufração com Espectador*. Tradução de Manuel Loureiro. Lisboa: Vega.
- Blumenberg, H. (1997). *Ein mögliches Selbstverständnis: aus dem Nachlass*. Stuttgart: Reclam.
- Blumenberg, H. (2001). *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Haverkamp, A. (org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2007). *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Haverkamp, A. (org.). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2010a). “‘Imitação da natureza’: contribuição à pré-história da ideia do homem criador”. In: Lima, L. C. (org.). *Mimesis e a reflexão contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Blumenberg, H. (2010b). *Theorie der Lebenswelt*. Sommer, M. (org.). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2012a) Autoconservação e inércia: Para a constituição da racionalidade moderna. Tradução de Luiz Costa Lima. *Viso - Cadernos de Estética Aplicada*, 6(12), 1-43.
- Blumenberg, H. (2012b). *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Blumenberg, H. (2013a). *Teoria da Não Conceitualidade*. Tradução de L Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Blumenberg, H. (2013b). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Haverkamp, A. (org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2015). *Schriften zur Technik*. Schmitz, A. & Stiegler, B. (orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2018). Aproximação antropológica à atualidade da retórica. Tradução de Luiz Costa Lima. *História da Historiografia*, 26, 278-304. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v0i26.1354>
- Blumenberg, H. (2019). *Die nackte Wahrheit*. Zill, R. (org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2020a). *Realität und Realismus*. Zambon, N. (org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2020b). *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader*. Ithaca: Cornell University Press.
- Feron, O. (2015). Apresentação do dossiê Hans Blumenberg. *Aurora* 27(41), 423-427. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/aurora.27.041.AP01>
- Flasch, K. (2017). *Hans Blumenberg: Philosoph in Deutschland: die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gabriel, G. (2009). Kategoriale Unterscheidungen und »absolute Metaphern«: Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie. In: Haverkamp, A., Mende, D. (orgs.). *Metaphorologie: Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, H. G. (1970). Begriffsgeschichte als Philosophie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14, 137-151.

- Gehring, P. (2014). Metapher. In: Buch, R. & Weidner, D. (orgs.). *Blumenberg lesen: Ein Glossar*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- González-Cantón, C. (2005). Blumenberg versus Heidegger: La metaforología como destino del análisis existencial. *Anuario Filosófico*, XXXVIII/3, 725-746. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.38.3.725-746>
- Hacke, J. (2006). *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haverkamp, A. (1996). *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haverkamp, A. (2018). *Metapher - Mythos - Halbzeug: Metaphorologie nach Blumenberg*. Berlin, De Gruyter.
- Haverkamp, A. & Mende, D. (orgs.). (2009). *Metaphorologie: Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Konersmann, R. (2012). *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Koselleck, R. (1967). Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11, 81-99.
- Kranz, M. (2011). Begriffsgeschichte institutionell: Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966) Darstellung und Dokumente. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 53, 153-226.
- Kranz, M. (2013). Blumenbergs Begriffsgeschichte: Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten. In: Borck, C. (org.). *Hans Blumenberg beobachtet: Wissenschaft, Technik und Philosophie*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Lima, L. C. (1980). *Mimesis e modernidade: Formas das sombras*. Rio de Janeiro: Graal.
- Lima, L. C. (2015). *Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora*. Rio de Janeiro: Iluminuras.
- Müller, E.; Schmieder, F. (2016). *Begriffsgeschichte und historische Semantik: Ein kritisches Kompendium*. Berlin: Suhrkamp.
- Oliveira, R. T. (2013). *Decisão e História: Uma Exploração da Experiência Jurídica a partir das Estruturas Basais Da Decisão Judicial (Tese de Doutorado)*. Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, São Leopoldo, RS.
- Ritter, J. (1967). Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11, 75-80.
- Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. (orgs.). (2007). *Historisches wörterbuch der philosophie. Bd. 1-13*. Basel: Schwabe.
- Rüter, C. (2020). *Hans Blumenberg: Der unsichtbare Philosoph*. 375 Media. 102 min.
- Santos, H. L. R. (2020). Metaforologia e Teoria Da Não Conceitualidade Aplicadas À História Do Direito Penal: O Hiato De Racionalidade No Discurso Criminal. *Revista da faculdade de direito da UFMG*, 76, 299-319. DOI: <http://doi.org/10.12818/P.0304-2340.2020V76P299>

Stoellger, P. (2000). *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stoellger, P. (2009). Über die Grenzen der Metaphorologie: Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung. Haverkamp, A. & Mende, D. (orgs.). *Metaphorologie: Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Recebido em: 04.04.2020

Aceito em: 01.12.2020

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



Atualidades de Schopenhauer: Direitos Humanos de Terceira Geração*

The actuality of Schopenhauer's Philosophy: The Human Rights of Third Generation

Felipe Durante

xfelipedurantex@gmail.com
(Universidade Federal do Acre, Acre, Brasil)

Resumo: Este artigo tem por objetivo, a partir da leitura e análise de textos éditos e do espólio filosófico de Arthur Schopenhauer, em especial aqueles referentes à ética do autor, apresentar possibilidades de leituras sobre a atualidade do filósofo da vontade no que se refere aos Direitos Humanos de terceira geração, em especial o direito a um meio ambiente preservado.

Palavras-chave: Arthur Schopenhauer; ética; atualidade; Direitos Humanos de terceira geração; direitos ambientais.

Abstract: This article aims to show possibilities of readings about the actuality of Schopenhauer's work with regard to the third generation of Human Rights, especially the right to a preserved environment. It was based on the critical reading of the published and unpublished texts by the philosopher Arthur Schopenhauer (1788-1860), in particular his texts about Ethics.

Keywords: Arthur Schopenhauer; Ethics; Actuality of Schopenhauer's Philosophy; Third Generation Human Rights; Environmental Rights.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p31-40>

I. Direitos Humanos e Direitos Humanos de Terceira Geração

Quando se escreve sobre a possível atualidade de um filósofo, acaba-se por fazer um exercício de reflexão e interpretação de sua filosofia e da atual conjuntura local, regional, setorial, ou mundial, dependendo do aspecto a ser analisado e trabalhado. Os resultados apresentados, algumas vezes, podem ser entendidos mais como uma provocação e um convite à reflexão do que como uma questão esmiuçada e já resolvida. São esses os horizontes desse texto: o da provocação e o do convite à reflexão.

As primeiras questões que poderiam ser apresentadas sobre os objetivos aqui propostos poderiam ser: o que seriam os Direitos Humanos de terceira geração e

* Este artigo é fruto da atualização e reescrita de uma seção da tese de doutoramento do autor, intitulada *Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos* (Durante, 2017).

como seria possível relacioná-los à filosofia de Schopenhauer, i.e., a filosofia de Schopenhauer se ocupa, direta ou indiretamente, dessa temática? O que uma filosofia estigmatizada de forma simplista como pessimista poderia contribuir para um debate sobre Direitos Humanos?

Por questões metodológicas e de fluidez no encadeamento dos argumentos que pretendo apresentar, é adequado iniciar essa exposição explicando o sentido pelo qual a expressão Direitos Humanos de terceira geração é empregada nesse texto. O termo Direitos Humanos de terceira geração foi cunhado pelo jurista tcheco-francês Karel Vašák, então diretor da Divisão de Direitos do Homem e da Paz da UNESCO, em sua aula inaugural intitulada *Pour les Droits de l'Homme et la Troisième Génération: Les Droits de Solidarité* aos cursos do Instituto Internacional dos Direitos do Homem, em Estrasburgo no dia 2 de julho de 1979 (cf. Bonavides, 2006, p. 563).

Segundo história reproduzida em diversos livros e artigos em língua portuguesa (cf. Marchi, 2010),¹ Vašák confessou ao jurista brasileiro Antonio Augusto Cançado Trindade que à época daquela conferência ele não dispunha de tempo suficiente para preparar uma exposição minuciosa e prestou-se a fazer uma reflexão na qual associava à bandeira de França e ao lema “Liberdade, Igualdade, e Fraternidade” o que ele chamou por gerações do direito: a primeira geração como direitos de liberdade, a segunda geração como direitos de igualdade, e a terceira geração como direitos de fraternidade.

Um dos teóricos da filosofia do direito mais importantes do século XX, o jusfilósofo italiano Norberto Bobbio, toma de empréstimo a nomenclatura cunhada por Vašák, e a incorpora como ferramenta hermenêutica em sua obra *A Era dos Direitos (L'Età dei Diritti)*.² Essa obra marcou as discussões sobre filosofia do direito, tornando-se um clássico até hoje utilizado como guia ou contraposição para o debate acerca dos Direitos Humanos e da história dos direitos recentes.

1 O artigo faz a seguinte transcrição do discurso proferido por Cançado Andrade na Câmara dos Deputados de Brasília: “Em primeiro lugar, essa tese das gerações de direitos não tem nenhum fundamento jurídico, nem na realidade. Essa teoria é fragmentadora, atomista e toma os direitos de maneira absolutamente dividida, o que não corresponde à realidade. Eu conversei com Karel Vasak e perguntei: ‘Por que você formulou essa tese em 1979?’. Ele respondeu: ‘Ah, eu não tinha tempo de preparar uma exposição, então me ocorreu fazer alguma reflexão, e eu me lembrei da bandeira francesa’. Ele nasceu na velha Tchecoslováquia. Ele mesmo não levou essa tese muita a sério, mas, como tudo que é palavra ‘chavão’, pegou. Aí Norberto Bobbio começou a construir gerações de direitos etc.”.

2 Existe atualmente um grande debate acerca da nomenclatura mais acertada para designar tais tipos de direito: gerações, dimensões, categorias, espécies, naipes, ondas. Também se discute sobre a existência de outras gerações dos direitos humanos. Alguns autores discorrem sobre a quarta geração de direitos humanos, mas sem alcançar exatamente um consenso sobre o seu conteúdo. Por outro lado, no que parece ser uma hiperinflação da terminologia, alguns autores chegam a reivindicar a existência de direitos de quinta, sexta, sétima, oitava e até nona geração / dimensão. Optamos aqui pela utilização do termo geração, unicamente para manter a uniformidade com o termo empregado por Bobbio, autor que auxilia e embasa nossa argumentação. Uma introdução sobre o debate referente à melhor terminologia a ser empregada pode ser encontrada em Marchi (2010).

Para Bobbio, uma análise atenta da história mostra que os direitos não são dados por governantes aos governados, mas conquistados através da reivindicação e do embate:

a liberdade religiosa foi o resultado das guerras de religião, as liberdades civis, resultado das lutas dos parlamentos contra os soberanos absolutos, a liberdade política e as liberdades sociais foram resultados do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos trabalhadores assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres que demandam ao poder público não apenas o reconhecimento da liberdade pessoal e da liberdade negativa, mas também a proteção do trabalho contra o desemprego, as primeiras demandas rudimentares contra o analfabetismo, e também a assistência por invalidez e idade, tudo aquilo que os proprietários abastados podiam prover por si mesmos (Bobbio, 1995, pp. XIII-XIV).

Além disso, os direitos não nascem e morrem – ou são conquistados e perdidos – todos de uma única vez, mas apenas quando podem ou devem nascer ou morrer (Bobbio, 1995, p. XV). Certas demandas nascem somente quando nascem certas necessidades; e as necessidades nascem das mudanças das condições sociais, e quando desenvolvimentos tecnológicos permitem satisfazê-las (idem, p. XVI). Dessa forma, o contexto histórico-social deve reunir as condições de possibilidade para que os direitos surjam como pontos norteadores ideais, ou já como efetividades.

Alguns eventos históricos possuíram e criaram atmosferas fecundas para o surgimento e a positivação de direitos. Podemos citar, dentre tantas possibilidades observadas ao longo de nossa história, alguns deles, como *A Lei de Habeas Corpus*, na Inglaterra em 1679; *A Declaração de Direitos (Bill of Rights)*, também na Inglaterra, em 1689; *A Declaração de Independência e a Constituição dos Estados Unidos da América do Norte* de 1776; e, obviamente, *A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, fruto da Revolução Francesa.

Dessa forma, nessa lógica de conceber a origem dos direitos, eles foram classificados posteriormente por Bobbio da seguinte forma: como (i) direitos tradicionais, os quais lidam exclusivamente com as liberdades individuais e políticas, mas apenas no sentido negativo, i.e., a liberdade entendida como ausência de coação, como o não atuar do Estado, como a não ingerência do poder público regulador das interações sociais na vida cotidiana dos indivíduos. Trata-se, aqui, basicamente do asseguramento de direitos cuja titularidade corresponde unicamente ao indivíduo, aos seus direitos civis, como, por exemplo, as liberdades religiosas, de expressão, e de imprensa. Como (ii) direitos sociais (de igualdade), os quais lidam com aquilo que os indivíduos podem ou devem ter acesso, como saúde, educação, cultura, emprego, habitação; para que esses direitos possam ser garantidos é necessária a intervenção e a atuação do Estado. E como (iii) direitos difusos ou coletivos (de fraternidade, também conhecidos por “direitos de solidariedade”), os quais, a partir do século XX, segundo Bobbio, surgiram como a terceira geração de direitos, que, embora ainda

constituíssem uma categoria muito heterogênea e vaga para que fossem definidos de forma precisa, abrangeriam a preservação do meio ambiente, numa clara preocupação com a manutenção da vida na Terra.³ Isso significa que os titulares de direitos de terceira geração não seriam mais indivíduos, mas uma certa coletividade social que se outorgaria o direito de preservação e se obrigaria a cumpri-lo, uma vez que todo direito outorgado deve necessariamente acarretar uma obrigação.

É bem verdade que muitos desses direitos não foram positivados e não possuem ainda instrumentos assecuratórios próprios, mas isso não significa que não se possa afirmar que tais direitos deixem de ser sentidos no meio social como exigências impostergáveis (Comparato, 2015, p. 152), e, dessa forma, possam ser reivindicados.

Dadas as linhas gerais e básicas sobre os direitos humanos e suas gerações, pode-se dizer genericamente que, enquanto os direitos de primeira geração colocam limites ao Estado, os direitos de segunda geração estabelecem as diretrizes para o agir do Estado no tocante ao asseguramento do mínimo de condições necessárias no que concerniria uma vida digna; e que os direitos de terceira geração – os direitos de fraternidade e solidariedade – podem ser entendidos, basicamente, como a aspiração coletiva de preservação e de conservação do meio ambiente, e, assim, eles apontam para um horizonte de como os Estados e as sociedades devem se empenhar na preservação do meio ambiente para a manutenção da vida e de condições adequadas para as futuras gerações.

Explicitado o sentido pelo qual nos referimos aos Direitos Humanos de terceira geração, é possível pensar em quais aspectos é lícito criar relações entre eles e a filosofia de Arthur Schopenhauer.

II. Estratégias de Autoconservação: Egoísmo(s) e Compaixão

Como bem sabido por aqueles que são familiarizados com a filosofia schopenhaueriana, a vontade (*Wille*) é um impulso cego e irracional, que tem no desejo a expressão de sua estrutura de movimento pela busca de um objeto de satisfação, uma estrutura que a condena a sempre repetir tal movimento de forma necessária. Esse querer revela um interesse pela própria preservação e manutenção da vida, nas melhores condições possíveis. São várias as estratégias da vontade em se autoconservar e em se afirmar. A obra *Sobre a Vontade na Natureza (Über den Willen in der Natur)*, por exemplo, pode ser entendida como uma tentativa de Schopenhauer catalogar várias dessas estratégias da vontade que aparecem na complexidade de relações da biosfera terrestre; tudo isso com a finalidade de comprovar empiricamente a sua filosofia da vontade. Mas é no ser humano, o grau

³ Bobbio se refere aos direitos de terceira geração da seguinte forma: “o mais importante deles [direitos abrangidos pela terceira geração de direitos] é o reivindicado pelos movimentos ecológicos, o direito a viver em meio ambiente não poluído” (Bobbio, 1995, p. XIV-XV).

de objetivação mais alto que a vontade atinge, onde ela encontra a possibilidade de manifestar-se e afirmar-se de modo pleno.

No ser humano é possível notar a vontade procurando meios para conservar-se, para continuar sendo, nas melhores condições possíveis, seja no mais basilar egoísmo (*Egoismus*), que procura apenas a autossatisfação e a autoconservação, seja no egoísmo esclarecido. Através deste, com o uso da reta razão (*Recta Ratio*), o Estado é concebido como forma de regular as relações sociais e, assim, assegurar uma gama mínima de direitos e proteções.

Dessa forma, o egoísmo aparece em sua perspectiva prática como sinônimo da afirmação da vontade para vida e como uma consequência da busca pela autopreservação e autossatisfação, sendo, assim, uma condição natural do ser humano. Ele apresenta a característica dual de ser, ao mesmo tempo, o fator que engendra conflitos – quando os indivíduos concorrem pelos mesmos fins ou possuem meios conflitantes (egoísmo basilar) –, e o fator que resolve conflitos – quando a resolução apresentada se mostra mais vantajosa que o conflito (o egoísmo esclarecido).

Outra estratégia da vontade em se autoconservar poderia ser a compaixão (*Mitleid*). A compaixão é uma das motivações fundamentais para o agir humano (Cf. Schopenhauer, 2001, p. 137; Schopenhauer, 1911-1942, pp. 680-681), na qual o bem-estar alheio e a diminuição do sofrimento do outro se tornam o motivo do agente. Seria um tipo diferente da conservação egoísta, em seu aspecto prático e em sua raiz metafísica: no cuidado e na conservação desinteressados do outro abre-se a possibilidade de pensar, não mais por bases egoístas, o cuidado e a conservação coletiva; e no cuidar e conservar de forma desinteressada o outro, acaba-se, muitas vezes, por conservar e cuidar de si mesmo, porque, no sistema filosófico schopenhaueriano, compartilhamos a mesma essência metafísica.

Para criar um Estado que cumpra da melhor forma sua finalidade, a proteção da existência de cada indivíduo, primeiro seria necessário criar seres cuja natureza permita a eles sempre sacrificarem o próprio bem-estar em favor do bem-estar público. Ou seja, estes seres devem ser capazes de abdicar de uma forma elementar da própria afirmação da vontade para vida – devem abdicar de seu egoísmo – em prol do bem-estar coletivo. Trata-se do indivíduo ético, justo, caritativo; aquele que preza a afirmação do outro e dá a cada um o que é seu, não lesando ninguém.

Mas Schopenhauer classifica essa possibilidade como uma espécie de utopia. Para além de utopia, parece-nos uma contradição com sua doutrina do caráter, na medida em que seria o resultado de um programa racional, de uma deliberação da razão que, de algum modo, atuaria como instância superior de orientação dos rumos da vontade metafísica. Entretanto, a condição usual, o impulso motivacional recorrente e predominante é o egoísmo. Como seria possível pensar a preservação global de nosso meio ambiente e da vida planetária quando isso significa frear impulsos egoístas

de consumo e de satisfação, ao mesmo tempo em que o esgotamento dos recursos naturais e a ameaça da nossa existência ainda parecem uma distante possibilidade?

III. Possibilidades de Desdobramentos da Questão

Apesar do constante alerta de organizações internacionais de proteção ao meio ambiente, como a *World Wide Fund for Nature* (WWF)⁴ e a *Global Footprint Network* (GFN)⁵, de que os recursos naturais de nosso planeta estão sendo utilizados de forma predatória e insustentável, e de que essa forma de exploração produz alterações na dinâmica de funcionamento e equilíbrio de toda a biomassa de nosso planeta, pouco tem sido feito de forma que se altere efetivamente a configuração estabelecida dos modos de exploração do meio ambiente.⁶

A questão financeira e mercadológica, no mais das vezes, possui preponderância sobre a preservação ou o uso sustentável de recursos naturais. Tem-se, assim, uma atmosfera desfavorável à efetivação dos Direitos Humanos de terceira geração. A partir da filosofia schopenhaueriana, alguns cenários podem ser vislumbrados no que concerne à questão desses direitos. Poder-se-ia pensar a questão, ao menos, a partir de duas perspectivas: (i) a partir da perspectiva do papel e da finalidade do Estado; e (ii) a partir da perspectiva das motivações que fazem com que os indivíduos ajam.

No segundo volume de sua obra mais importante, mais precisamente no capítulo 47, Schopenhauer escreve sobre as funções do Estado. O Estado surge como o regulador das relações humanas, possuindo, segundo o autor, a finalidade de proteger e resguardar: a proteção contra ameaças externas (*Schutz nach Außen*), a proteção contra ameaças internas (*Schutz nach Innen*), e a proteção contra o protetor (*Schutz gegen den Beschützer*), i.e., o direito à resistência.

Schopenhauer é muito claro ao definir o que significa garantir a proteção interna e externa dos cidadãos de um Estado. Significa impedir que as relações de injustiça reinem no âmbito interno de um Estado, e, no âmbito externo, proteger seus integrantes de ataques advindos de outros Estados. Trata-se de uma proteção que se configura de forma negativa, vigilante, e repressora, que garante a integridade física e a propriedade dos indivíduos. É, nesse sentido, um esforço coletivo em conservar

4 A WWF produz e publica a cada dois anos um relatório sobre a situação da biodiversidade, dos ecossistemas, e as demandas sobre recursos naturais. Os dois últimos relatórios da WWF apontam para um colapso ambiental (2016 e 2018).

5 É possível acessar os relatórios da entidade que alertam para o uso desmedido de recursos naturais (GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, s.d.). Em maio de 2020 foi publicado um estudo quantitativo na Revista *Scientific Reports - Nature* (Bologna & Aquino, p. 2020) que alerta para os riscos de um colapso ambiental irreversível em questão de décadas.

6 Como exemplo de resistência a medidas que visam proteger o meio ambiente, é possível lembrar da recusa dos Estados Unidos em ratificar o Protocolo de Quioto sob a alegação de que isso prejudicaria a economia do país; outros países ratificaram o Protocolo, mas não conseguiram cumprir as metas estipuladas.

a vida de cada um dos cidadãos no seio da sociedade.

Como apontamos, a questão dos Direitos Humanos de terceira geração é uma questão que ganhou forma e contornos mais delineados apenas recentemente. Trata-se de uma nova demanda, nascida de uma nova necessidade, fruto de mudanças das condições e relações sociais ao longo dos últimos séculos. Nesse ponto, se nos fosse lícito questionar em que medida a garantia de conservação do meio ambiente em que o indivíduo está inserido não pode estar dissociada da garantia de conservação do próprio indivíduo, seria possível atualizar e, por assim dizer, alargar o conceito schopenhaueriano de proteção, caracterizando a proteção interna, também, como a garantia de um meio ambiente saudável para que o indivíduo possa viver. Se admitimos esse alargamento conceitual, teríamos uma ligação estrita entre o direito à vida e o direito a um meio ambiente preservado. E o Estado teria de aplicar seus esforços em garantir ambos. Parte desses esforços residiria no fato de que o Estado teria de consentir que crimes ambientais configuram um tipo de injustiça,⁷ adicionando ao código penal (cf. Schopenhauer, 2005, p. 391; Schopenhauer, 1911-1942, p. 407),⁸ o índice de contramotivos às ações criminais, um contramotivo mais forte aos eventuais motivos de não preservar o meio ambiente.

Ainda sob a perspectiva da finalidade do Estado, podemos elaborar o seguinte raciocínio: o ser humano é dotado de razão (*Vernunft*), uma faculdade secundária, mas que exerce função de pronunciada importância. A faculdade de razão, ao possibilitar a abstração, o raciocínio, e o alargamento da dimensão temporal, permite, também, que o indivíduo, a partir da reflexão e da experiência, encontre meios mais adequados para alcançar os seus fins. Isso não se dá pela alteração do caráter desse indivíduo, mas pelo refinamento de sua constelação de motivos, que significa a correção e o clareamento do *conhecimento* – o qual é o meio dos motivos. A educação, entendida pelo filósofo da vontade como um prêmio, atua nos indivíduos pela correção do conhecimento, através do ensino e do exemplo. Assim, a função pedagógica do educar tem como objetivo influenciar o indivíduo a agir dentro dos limites da lei e a optar pelos melhores meios para alcançar os seus fins – promovendo a melhoria civil e legal –, sem, com isso, prescrever ou moralizar.

Contudo, apesar de Schopenhauer negar repetidas vezes que o Estado tenha alguma função moralizante, deve-se lembrar que os indivíduos possuem um caráter adquirido que se “dá em seu uso no mundo (*Weltgebrauch*)” (cf. Schopenhauer, 2005, p. 391; Schopenhauer, 1911-1942, p. 357), e essas relações no mundo estão, em sua maior parte, pautadas sobre uma ótica econômico-jurídica regulada pelos Estados existentes. Dessa forma, em última instância, as relações dos indivíduos com o mundo

⁷ Propomos aqui o reconhecimento de uma sétima rubrica de injustiça, a saber, os crimes ambientais.

⁸ “O código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis - tudo isso *in abstracto*, para fazer aplicação *in concreto* quando o caso ocorrer” (Schopenhauer, 2005, p. 441; Schopenhauer, 1911-1942, p. 407).

são reguladas pelo Estado. Este, assim, agiria na formação do caráter adquirido dos indivíduos, atuando no refinamento da constelação de motivos desses, tornando-os, assim, menos toscos.

O refinamento da constelação de motivos dos indivíduos poderia ter como norte mostrar a eles que possuir um meio ambiente preservado pode ser muito mais vantajoso para a manutenção da própria vida do que os ganhos econômicos em explorá-lo de forma não sustentável. Essa motivação tende a ganhar força e se tornar mais persuasiva tanto mais a situação ambiental caminha para o limite do catastrófico.

Aqui, começamos a adentrar a perspectiva das motivações que fazem com que os indivíduos ajam. O movimento descrito acima seria uma espécie de novo esclarecimento do egoísmo: uma nova situação limite – que no momento é hipotética, podendo vir a se tornar real – que faz com que os indivíduos percebam que é preferível preservar o meio ambiente e arcar com o ônus e consequências envolvidas nesse ato de preservação, a arcar com as consequências dos perigos por de concorrer por recursos naturais em uma situação de precariedade, e, até mesmo, da própria ameaça de extinção. É como se o indivíduo notasse que, da mesma forma que renunciar à prática de injustiça é vantajoso, porque assim ele também não sofre injustiça, abdicar da exploração insustentável do meio ambiente – embora essa exploração lhe traga inúmeras vantagens – pode garantir a sua sobrevivência.

No âmbito do egoísmo, todo o cálculo de utilidade é baseado nas vantagens e desvantagens que o próprio indivíduo pode obter. É possível pensar em uma perspectiva um pouco diversa se a compaixão fosse a motivação para a ação do indivíduo. Nesse caso, se fosse possível constituir uma sociedade de indivíduos éticos, a preservação do meio ambiente poderia estar ligada, também, à proteção dos animais não-humanos e das futuras gerações, não apenas aos animais humanos.

IV. Considerações Finais

A filosofia de Schopenhauer, apesar de não tratar de forma direta da questão dos Direitos Humanos de terceira geração – e ela nem poderia –, fornece elementos e ferramentas importantes para se pensar a questão. A partir de uma perspectiva teórica, é possível criar hipóteses sobre como as motivações agiriam na constituição de uma cultura do aparente respeito, do incentivo e da implementação dos direitos humanos que partisse dos indivíduos – seja essa cultura auto interessada ou desinteressada, i.e., guiada pelo egoísmo, ou pela compaixão, e, neste último caso, ela seria moralmente boa.

A partir de uma perspectiva prática, baseada nas finalidades e funções do Estado, é possível admitir ações pautadas na promoção da preservação do meio

ambiente baseadas em ações institucionais fomentadas e implementadas pelo aparato do Estado, visando a proteção de seus membros. Esse atua no combate às injustiças, que ganha agora um novo registro, a saber, os “crimes ambientais”, e na constelação de motivos dos seus cidadãos, mas, contudo, ele não alteraria – nem poderia – o que cada indivíduo é e quer, mostrando apenas um melhor meio para que cada um alcance seus fins. O Estado atuaria indiretamente, dessa forma, no fomento ao egoísmo esclarecido, promovendo, assim, uma espécie de pedagogia do egoísmo.

A questão que nos resta, mas que, infelizmente, não é possível responder, seria: “Nosso egoísmo perceberá em tempo hábil de evitar uma situação de catástrofe ambiental, que o melhor a fazer é preservar o meio ambiente?”.

Referências

- Bobbio, N. (1995). *L'età dei diritti*. Torino: Giulio Einaudi.
- Bologna, M.; Aquino, G. (2020). Deforestation and world population sustainability: a quantitative analysis. *Sci Rep* 10, 7631. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41598-020-63657-6>. Acesso em 15/08/2020.
- Bonavides, P. (2006). *Curso de direito constitucional*. 19ª edição. São Paulo, SP: Malheiros.
- Comparato, F. (2015). *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 10ª edição. São Paulo, SP: Saraiva.
- Durante, F. (2017). *Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos*. Tese de doutorado. Campinas, SP. Recuperado de: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/330589>. Acesso em: 17/11/2020.
- Global Footprint Network (s.d.). Annual Reports. Recuperado de http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/annual_report. Acesso em 23/09/2016.
- Marchi, W. (2010). Uma Reflexão sobre a Classificação dos Direitos Fundamentais. *Revista Ius et Iustitia Eletrônica*, 3(1), 36-44. Recuperado de: http://revistaunar.com.br/juridica/documentos/vol3_n1_2010/UMAREFLEXAOSOBREACLASSIFICACAODOSDIREITOSFUNDAMENTIAS.pdf. Acesso em: 23/09/2016.
- Maranhão, N. (2011). *A afirmação histórica dos direitos fundamentais. A questão das dimensões ou gerações de direitos*. E-Gov UFSC: Portal de e-governo, inclusão digital e sociedade do conhecimento. Recuperado de: <http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/afirma%C3%A7%C3%A3o-hist%C3%B3rica-dos-direitos-fundamentais>. Acesso em 23/09/2016.
- Schopenhauer, A. (1911-1942). *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper.
- Schopenhauer, A. (1911-1942). Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen – Metaphysik der Sitten. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. X. Hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, pp.367-584.
- Schopenhauer, A. (1911-1942). Über die Grundlage der Moral. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol. III. Hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, pp.573-746.

Schopenhauer, A. (2001). *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes.

Schopenhauer, A. (2005). *O Mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo, SP: Editora UNESP.

WWF. (2014). *Living Planet Report 2014. Species and spaces, people and places*. Gland: WWF International. Recuperado de: http://assets.worldwildlife.org/publications/723/files/original/WWF-LPR2014-low_res.pdf?1413912230&_ga=1.171834528.1276102506.1476325280. Acesso em 15/08/2020.

WWF. (2018). *Living Planet Report 2018. Aiming higher*. Gland: WWF International. Recuperado de: https://www.wwf.org.uk/sites/default/files/2018-10/LPR2018_Full%20Report.pdf. Acesso em 17/11/2020.

Recebido em: 15.08.2020

Aceito em: 16.10.2020

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



O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold*

The truth beyond the ground. K.L. Reinhold's rational realism

Federico Ferraguto

federico.ferraguto@pucpr.br
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: O artigo busca destacar a especificidade do Realismo racional que K.L. Reinhold propõe na obra *Contribuições* de 1801-1803 e visa comparar esta posição com a ideia de fundamento apresentada no escrito *Sobre o fundamento do saber filosófico* (1791). O artigo discute as críticas reinholdianas à filosofia crítica de Kant (§ 1), a (auto)crítica de Reinhold ao conceito de fundamento da filosofia como princípio de consciência (§ 2) à luz de um novo conceito de verdadeiro, anunciado pelo princípio de identidade (§ 3-5), e a originalidade da posição de Reinhold no que diz respeito aos possíveis desdobramentos da posição transcendental (§ 6).

Abstract: The paper aims to highlight the specificity of the rational Realism proposed by K.L. Reinhold in the *Contributions* from 1801-1803 and aims to compare this position with the idea of Ground presented in the writing *On the Ground of philosophical knowledge* (1791). The paper discusses Reinhold's criticisms to Kant's critical philosophy (§ 1), Reinholdian (self)criticism of the concept of foundation of philosophy as the principle of conscience (§ 2) in the light of a new concept of truth, announced by the principle of identity (§ 3-5), and investigates the relationship between thought and truth that characterizes rational realism, with the aim of highlighting the originality of Reinhold's position with regard to the possible consequences of the transcendental position (§ 6).

Palavras-chave: Reinhold, K.L.; Realismo; Filosofia transcendental; Pensamento; Verdade.

Keywords: Reinhold, K.L.; Realism; Transcendentalism; Thought; Truth.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p41-58>

1. Reinhold e o realismo

Na pesquisa sobre Reinhold, a adesão ao realismo lógico que ocorre a partir do ano 1800, tornada pública através da obra em seis tomos *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des XIX Jahrhunderts* (de agora em diante BLU), é vista como um momento de quebra radical e recusa

* Agradeço Antônio Salomão Neto (PUC-PR) pelas preciosas sugestões e pela revisão do texto.

substancial da inicial paixão transcendental.¹ Costuma-se reconduzir esta recusa a dois motivos. O primeiro é psicológico: Reinhold seria um junco ao vento, um filósofo inconstante e voluptuoso, exposto às paixões filosóficas cegas, fugazes e mutáveis.² A segunda é histórica: insatisfeito com as implicações práticas do idealismo de Fichte e, mais em geral, com o transcendentalismo pós-kantiano, abalado pelo *Atheismusstreit*, Reinhold resolveria abraçar o realismo de Bardili, entendido como uma versão filosoficamente aceitável da crítica jacobiana à filosofia transcendental.³ Filosoficamente aceitável, na medida em que, sem recusar à filosofia a dimensão argumentativa que a caracteriza, Bardili conseguiria repensar os termos da filosofia kantiana e desenvolver uma investigação sobre a essência do fundamento do conhecimento no seu ser-princípio, chegando a um resultado que poderia ser sintetizado com as palavras de Carabellese, conforme: “apenas o ontologismo é verdadeiro idealismo: pois ele admite o ser, a ideia, enquanto o idealismo fichteano é monismo, pois admite o ser apenas como objeto de representação”.⁴ Aqui, não podemos compreender o ser como um elemento externo, ou uma negação da consciência, e sim como a exigência primordial da própria consciência.⁵ Mas, como entender esta exigência sem recusar a dimensão discursiva que caracteriza o filosofar enquanto perguntar da filosofia acerca das suas condições de possibilidade?⁶ Como o ontologismo, que Reinhold parece estar desenvolvendo e aprofundando à beira do século XIX, pode se desdobrar de forma crítica e racional?

A perspectiva aberta por estas perguntas permitiria valorizar - para além de uma divisão do pensamento de Reinhold, em duas fases, uma transcendental e

1 Cf. por ex. Zahn, 1965, p. 206-207.

2 Responsável por este juízo seria o próprio Fichte no *Antwortschreiben* de 1801. Cf. por ex. Fichte, 1962-2013, I, 7, p. 209 e 217.

3 Cf. neste sentido o que o próprio Reinhold escreve em BLU, V, p. 71-72. As interpretações de Schrader, 1999, p. 87 e Tarli, 2016, Valenza, 2003, p. 149 buscam aprofundar as indicações fornecidas por Reinhold neste direção.

4 Carabellese, 1940, *Avvertenza*. Sobre o perfil filosófico de Pantaleo Carabellese e sobre o ontologismo crítico, cf. Semerari, 1982; Finocchiaro, 1979. Sobre a função de Carabellese na recepção da filosofia clássica alemã no século XX, cf. Cesa, 2001. Além desta interpretação específica que ocorre no âmbito da discussão filosófica italiana do século XX, vale a pena destacar que a discussão sobre a relação entre idealismo e realismo no desenvolvimento da filosofia clássica alemã ainda está aberta. Uma interpretação do desenvolvimento da filosofia clássica alemã como “luta” para alcançar o fundamento real envolvido em todo compreender que parte de uma análise das condições de possibilidade da relação entre sujeito e mundo encontra-se, por exemplo, em Beiser, 2008, p. 2-3 e em Gabriel, 2011, assim como foi discutida a função crítica de uma abordagem realista diante das consequências extremas do realismo em Ferraris, 2004, 2012, 2015. A importância de uma compreensão do desenvolvimento do chamado de “idealismo alemão” no sentido de um realismo não-empírico foi destacada também por Beiser, 2008 e Förster, 2012; Pluder, 2013. Estudos sobre a gênese histórica desta forma de realismo não empírico no debate entre Fichte, Jacobi, Bardili e Reinhold que ocorre entre 1798 e 1801 foram desenvolvidos por Ferraguto, 2020.

5 Carabellese, 1940, p. 25, que parece muito próximo da posição de Köppen no ensaio publicado do segundo tomo das *Contribuições*. Cf. em especial BLU, II, p. 171-172 e BLU, II, p. 175.

6 Sobre essa dimensão intrinsecamente aporética do filosofar cf. Sasso, 1987, em especial, p. 11-22.

uma realista - aquilo que o próprio Reinhold afirma repetidamente nos *Beyträge*: a superação da abordagem transcendental seria o resultado de uma meditação precisa e aprofundada acerca das exigências implícitas na própria filosofia de Kant. Para Reinhold isso não implicaria uma alternativa entre o transcendentalismo e a sua negação realista, e sim uma continuidade e um aprofundamento intensivo, que visa emendar através de uma complexa jornada especulativa, baseada no conceito de um verdadeiro originário (*Urwahr*), a exigência de uma fundamentação da filosofia como ciência típica da *Elementarphilosophie*.⁷

Nas considerações a seguir, buscarei mostrar em que sentido e em que medida essa complementaridade torna o realismo de Reinhold “racional” e o impede de abandonar completamente a perspectiva da fundamentação filosófica que caracteriza tanto a fase da filosofia elementar, como a da adesão à doutrina da ciência de Fichte.⁸ Antes de mais nada, irei discutir as críticas reinholdianas à suposta revolução da filosofia crítica de Kant (§ 1). Depois irei investigar as razões da (auto)crítica reinholdiana ao conceito de fundamento da filosofia entendido como princípio de consciência (§ 2) à luz de um novo conceito de verdadeiro, anunciado pelo princípio de identidade (§ 3-4) de que Leibniz (contra Espinosa) seria o intérprete mais creditado (§ 5). Por fim, irei investigar a relação entre pensamento e verdadeiro que caracteriza o realismo racional, com o objetivo de destacar a originalidade da posição de Reinhold no que diz respeito aos possíveis desdobramentos da posição transcendental (§ 6).

2. O círculo e a linha reta

Os *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des XIX Jahrhunderts* se abrem com o amargo reconhecimento de que a esperada revolução da filosofia alemã prometida, anunciada e promovida pelo próprio Reinhold teve um destino completamente diferente do esperado (BLU, I, p. IV). A descrição das condições transcendentais da experiência, realizada por Kant, Fichte e Schelling, bem como pelo próprio Reinhold, teria acabado em uma “sublimação do idealismo” transcendental kantiano (BLU, I, p. V), ou seja em um contínuo recuar em si mesma da filosofia, baseado na identificação entre subjetividade, fundamento

⁷ Muito relevante é, neste sentido, a visão geral do *Systemwechsel* oferecida por Reinhold no ensaio *Rechenschaft über meinen Systemwechsel*, publicado em BLU, V, p. 26-27. A respeito cf. também BLU, I, p. 118 sg.

⁸ De fato, a expressão realismo racional, que caracteriza a versão reinholdiana do realismo de Bardili, não aparece no *Grundriss der ersten logik* de Bardili. O uso desta expressão de parte de Reinhold parece condicionado pela exigência de sintetizar o realismo racional e a posição da filosofia transcendental, antes de mais nada, em um “idealismo racional”, ou seja, em um idealismo consciente dos seus limites, que respeite a pretensão de realidade típica do realismo da consciência natural e, ao mesmo tempo, permita visualizar esta pretensão por meio das faculdades de variação fantástica, isto é, da abertura de um horizonte infinito e desvencilhado de toda vinculação sensível, próprio da filosofia (BW, 83). Cf. a reconstrução dada desta citação em Ferraguto, 2018.

da filosofia e verdade, em que cada passo dado em direção à realização da filosofia como ciência não passaria do “ponto de partida de uma nova curva” nesse mesmo círculo e não representaria um progresso efetivo. A *Revolution* se tornaria uma *Umwälzung*: um giro em torno de um ponto fixo definido de modo vazio e arbitrário.⁹ Este discurso sobre o fim da revolução kantiana parece muito diferente daquele desenvolvido por Reinhold ao longo da última década do século XVIII. Tanto na fase da *Elementarphilosophie*, como nos anos da sua aproximação a Fichte, a perspectiva transcendental era considerada como um instrumento para a abertura de uma via completamente nova na busca filosófica, capaz de garantir uma reforma gradativa da metafísica.¹⁰ Nesta dinâmica, apenas a subversão inicial seria circular. A apresentação do fundamento da filosofia elementar inverte a ordem das representações da ciência filosófica atual. Ela torna “primeiro o que na descoberta dos princípios das ciências subordinadas é o último, o que é sumo no plano da abstração, o mais baixo na ciência, e o que é o mais significativo entre os filósofos, o mais importante na filosofia”.¹¹

Em 1801, a revolução iniciada pela filosofia kantiana acabou. Suas premissas teriam sido efetivadas. Mas esta efetivação teria sido insatisfatória. Não houve uma reforma da metafísica, e sim uma reconstrução desta última baseada em pressupostos consolidados e não suficientemente esclarecidos. Esses pressupostos não pertencem à própria metafísica, mas à lógica que a funda.¹² O gesto kantiano nesse sentido é crucial: Kant separa a metafísica e a lógica formal, considera esta última como uma representação abstrata das leis do pensamento, mas não se dá conta de ter tornada equívoca a natureza do próprio pensamento assim como ele resulta desta separação (BLU, I, p. VI). Reduzido à expressão da espontaneidade do sujeito, o pensamento excede os limites apresentados pela lógica formal e se define a partir da sua função sintética.¹³ Entretanto, para Reinhold, o pensamento não tem que ser entendido como a expressão de uma faculdade do sujeito, e sim como a racionalidade imanente à realidade, que se evidencia na repetição de um sentido fundamental (ou de uma identidade fundamental do pensar consigo mesmo) em todas as prestações teóricas e práticas do sujeito. Esta identidade não acompanha nossa compreensão da realidade, e sim, como veremos melhor mais adiante, ela é a própria realidade na sua estrutura

9 Para uma diferenciação dos termos *Revolution* e *Umwälzung*, cf. Grimm, 1961, *ad vocem*.

10 Reinhold esclarece este ponto no ensaio de 1797, *Über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transscendentalen Philosophie überhaupt*, publicado no segundo tomo da *Auswahl vermischter Schriften* (cf. Reinhold, 2017, p. 132 sg.), onde o aprofunda. Para um tratamento amplo da concepção reinholdiana do caráter revolucionário da crítica e a “reforma” do criticismo a ser realizado no âmbito da filosofia elementar, cf. Schuhmann, 1968. No entanto, Schuhmann investiga apenas a interpretação dada no *Versuch* de 1789, sem levar em consideração outras expressões da fase jenense do pensamento reinholdiano.

11 Cf. o que Reinhold apresenta no prefácio da *Fundamentschrift*, FS, p. 10.

12 Cf. a respeito a posição de Reinhold em FS, p. 69.

13 Kant, *Crítica da razão pura* (Kant, 1998), B, 406; cf. a respeito: Emundts, 2006; Henning, 2010.

e no seu sentido mais profundo.

Essa seria a grande descoberta de Bardili.¹⁴ Através da afirmação do pensamento como a estrutura basal, ou como o *Prius*, do conhecimento e da realidade ele teria conseguido evitar a sublimação fichteano-schellinguiana do idealismo kantiano, unificar a verdade lógica e a verdade metafísica e, finalmente, revitalizar a revolução kantiana (BLU, I, p. VI).

3. Um passo atrás

Bardili, de fato, teria dado esse “passo atrás” necessário para reconstituir a filosofia como ciência, unificar a lógica e a filosofia primeira e pôr as bases para responder a essa pergunta. O *Grundriss der ersten Logik* teria finalmente permitido superar a diferença entre o caráter lógico e metafísico do conhecimento e a distinção estabelecida entre a verdade formal e a material (BLU, I, p. VIII). Trata-se de um requisito fundamental para o realista Reinhold. De fato, o gesto bardiliano permite unificar a necessidade fundacional da filosofia com a ideia de que, na base da filosofia, existe um verdadeiro originário que se anuncia na consciência comum, mas que é dever da filosofia demonstrar e explicar claramente. Já na época do *Sendschreiben an Lavater und Fichte* e das *Paradoxien* de 1799, Reinhold pensa que esse verdadeiro originário tenha sido apresentado por Fichte e entendido como uma consciência imediata da existência de um Deus que é ao mesmo tempo ordem moral do mundo (Reinhold, 1799, p. 17-18). Mas, para Fichte, essa consciência não seria aberta e esclarecida através da filosofia, isto é, através de um discurso justificado.¹⁵ Essa consciência seria externa à filosofia e relacionada à mera convicção da consciência comum. O resultado seria uma cisão entre filosofia e senso comum que, para Reinhold, não faz justiça ao escopo ético da fundamentação filosófica.¹⁶

De fato, desde a *Fundamentschrift*, justificar e argumentar não são para Reinhold expressões de uma atitude puramente teórica, e sim ações que acarretam um valor e uma atitude eticamente qualificada.¹⁷ O ateísmo a nível da filosofia,

14 Uma definição geral do pensamento nesta fase da reflexão reinholdiana, junto com uma contextualização histórica, encontra-se Bondeli, 2018.

15 BLU, II, 69-70, com referência a Fichte, 1962, I, 5, p. 149.

16 Uma problematização e apresentação geral da reflexão reinholdiana acerca da relação entre razão filosofante e consciência comum foi apresentada por Imhof, 2018, que individua a necessidade reinholdiana de emendar o senso comum na reflexão filosófica e mostra como, tanto nos *Paradoxien* como no *Sendschreiben*, Reinhold teria tentado conciliar, a partir deste ponto de vista, justamente o não-filosofar jacobiano com a fundamentação de todo saber apresentada pela doutrina da ciência de Fichte.

17 Trata-se da motivação geral que leva à exigência de buscar um fundamento último do saber filosófico, assim como Reinhold destaca já no *Prefácio* da *Fundamentschrift* (FS, p. 6 e p. 11-13). Sobre a dimensão prática do problema da fundação na *Fundamentschrift* reinholdiana cf. Lazzari, 2004 e Ivaldo, 2010.

afirmado por Fichte, indicaria, portanto, uma falha axiológica e lógico-epistemológica ao mesmo tempo. De um outro ponto de vista, a afirmação do verdadeiro originário apenas a nível da consciência comum, ou como correlato de um não-filosofar no sentido jacobiano, significaria negar ao senso comum a abertura estrutural que lhe permite justificar filosoficamente os seus pressupostos e, portanto, transcendê-los em uma verdade universal e comunicável. Isso não apenas levaria Reinhold em direção ao realismo bardiliano.¹⁸ Mas também o arrastaria a conceber uma construção filosófica na qual Kant e Bardili, transcendentalismo e realismo, não se excluem reciprocamente, e sim se unificam em um ponto de vista mais alto. Isso corresponde a uma concepção nova da filosofia, conforme idealismo e realismo não são posturas filosóficas contrapostas: “o idealista enquanto tal”, escreve Reinhold em uma carta para Bardili de março de 1800, “conhece a verdade apenas em abstrato, enquanto o realista a conhece em concreto. Com certeza, portanto, o filósofo, tem que pressupor um sentimento de verdade. Mas, por outro lado, o realista, que se deixa conduzir por este sentimento, tem que apreender a reconhecê-lo” (BW, p. 82).

Trata-se de um co-pertencimento que, para Reinhold, foi implicitamente admitido também por Kant. Este último, escreve Reinhold no V tomo dos *Beyträge*,

estava bem ciente do que os kantianos ordinários não reconheceram, porque não estava no seu *Código*: que filosofar consiste na fundação da realidade do conhecer e do ser e que esse fundamento é possível apenas na medida em que a identidade da essência do conhecimento e do ser é mostrada, isto é, se o conhecimento e o ser são trazidos de volta às mesmas leis e se representam a única e idêntica realidade de ambos (BLU, V, p. 30).

Em outras palavras: se as formas conceituais pelas quais entendemos o mundo não possuem uma constituição puramente psicológica, isto é, não são uma invenção arbitrária do indivíduo, devem ter algo em comum com as mesmas coisas que entendemos (Kant, 1998, B, 266). O problema, porém, é: como entender este “algo”?

O fim da revolução kantiana não deslegitima nem enfraquece esta pergunta. No entanto, muda a maneira de respondê-la. Não se trata mais de definir um *Grundsatz*, ou seja, uma tese fundamental cujas determinações analíticas e sintéticas formam a construção da filosofia e podem ser reconduzidas a uma função subjetiva que unifica as suas partes. Trata-se, ao invés, de efetivar um “esforço para verificar (*bewähren*) e averiguar, através do fundamento, a realidade do conhecimento” (BLU, I, p. 1) ou de definir em uma perspectiva justificada as condições para atribuir ao ser e ao conhecer uma raiz unitária ou, o que é o mesmo, para determinar sua identidade original e real.

18 Imhof (2018, p. 593) só indica este ponto, mas não o desenvolve com referência à questão da adesão de Reinhold ao realismo racional.

4. O fundamento e a tarefa da filosofia

E essa mudança, envolvida na formulação da tarefa fundamental da filosofia, parece clara ao considerarmos como a concepção amadurecida pelo filósofo em 1801 se diferencia da desenvolvida na época da filosofia elementar. De fato, em Jena, Reinhold entende o fundamento da filosofia como a tradução discursiva do fato do representar. A filosofia elementar é “a ciência das funções (das formas, das representações), que são o lugar onde o objeto é constituído com os seus traços a priori” (FS, p. 71). Na (auto)interpretação da filosofia elementar fornecida em BLU, II, contudo, Reinhold aponta como o modelo de filosofia concebido dez anos antes se baseava em uma identificação indevida entre fundamento da filosofia e subjetividade absoluta. Essa identificação devia ter unificado a mera experiência, princípio da filosofia crítica do ponto de vista teórico e a consciência moral, princípio da filosofia crítica do ponto de vista prático, em um único fato fundamental: “a consciência” intrinsecamente ligada ao ato de representar.¹⁹

De fato,

tanto a consciência moral como a experiência são consciência. E este é o primeiro entre os demais fatos que podem ser objeto de abstração e reflexão de um pensamento autônomo que se encontra mais próximo da reflexão, na medida em que todos os demais, que devem ser constituídos pela reflexão, devem ser contidos na consciência (BLU, II, p. 36-37).

No entanto, o subjetivismo da filosofia elementar já teria sido minado pelas críticas de Maimon (1965, II, p. 187). É este último quem mostra como a filosofia transcendental, entendida como uma ciência pura, se anula. Para legitimar os seus princípios, deveria pressupor algo empírico. Mas, com isso, renunciaria a demonstrar sua realidade objetiva, que é sua pura determinabilidade a priori. A filosofia transcendental (tanto a de Kant como a de Reinhold) quer ser pura e completa. Mas permanece empírica e estruturalmente aberta ao outro de si.²⁰

Para Reinhold, o problema dessa abordagem filosófica não é, mais uma vez, o fato dela ser contraditória. O transcendentalismo embasado na filosofia crítica poderia rejeitar a sua ambição de atuar como filosofia fundamental, reduzindo-se à propedêutica: representação e exposição preliminar da forma pura do pensamento e das suas leis. O problema surge quando essa filosofia preliminar pretende se apresentar

19 BLU, II, p. 36; cf. a respeito FS, p. 50. Para um tratamento da relação entre fundamento e sujeito na fase da filosofia elementar reinholdiana, cf. Fabbianelli, 2011, em especial as páginas 110-113.

20 Cf. a respeito Maimon, 1965, IV, p. 35; Maimon, 1965, II, p. 63. As ideias de Maimon oportunizam uma interpretação da filosofia transcendental como uma posição que não consegue dar conta da relação entre o que pode ser chamado de racional e o que excede a razão, que caracteriza o ceticismo de G.E. Schulze e em especial a posição apresentada na obra *Aenesidemus* (1792). Esta interpretação fica evidente em Schulze, 1912, p. 202-206 e p. 295-296.

como uma filosofia primeira.²¹ De um ponto de vista epistemológico, de fato, ao assumir um elemento empírico para determinar a objetividade do conhecimento, a filosofia transcendental é reduzida a mero empirismo e psicologismo. Do ponto de vista axiológico, este psicologismo só poderia reduzir a liberdade e autonomia colocadas no centro da filosofia prática kantiana à mera expressão de um impulso à busca do prazer da independência do prazer e do desprazer, causado precisamente por esse objeto (BLU, II, p. 117-118).

Assim,

se o filosofar, já na resolução de sua tarefa primeira, não se eleva além da objetividade e da subjetividade, e não se orienta, como no *Grundriss der ersten Logik* de Bardili, no originário absoluto e verdadeiro, que exclui objetividade e subjetividade, como *prius Kat'exoken* [...] o verdadeiro originário ou o absoluto, que a filosofia não pode evitar, devem ser representados ou pela subjetividade de Fichte ou, com Spinoza, pela objetividade absoluta, que é, portanto, também a extensão infinita.²²

Nesse panteísmo, a filosofia perderia a sua dinâmica fundamental e seria reduzida à mera posse de um conceito adequado do objeto absoluto, do qual, no entanto, não poderia fornecer nenhuma explicação exhaustiva. Assim, filosofar se tornaria uma arte de viver. E a metafísica se tornaria uma ética (BLU, I, p. 25-26).

5. Leibniz, para além de Espinosa

Assim, o pensamento de Espinosa é visto como o exemplo fundamental de uma filosofia que ultrapassa a subjetividade e alcança o ser absoluto ou o verdadeiro originário. Para Reinhold, Espinosa desenvolve a intuição fundamental de Descartes, que qualifica o conhecimento filosófico como conhecimento real, visto platonicamente como percepção no pensamento e através do pensamento.²³ A fundação do conhecimento real em uma verdade original torna possível ir além da consciência finita e defendê-la diante de tomadas de posições arbitrárias, permitindo justificar as suas afirmações, tanto do ponto de vista ontológico quanto do epistemológico. No entanto, Espinosa deixaria coincidir o verdadeiro originário com um objeto absoluto, apenas revirando o cenário da filosofia transcendental. O filósofo holandês entende que o absoluto deve qualificar uma totalidade absolutamente real, da qual o próprio sujeito faz parte. No entanto, ao interpretar esse objeto como infinitamente modificável, ele o teria assimilado a um objeto determinável, como “complexo

21 Trata-se de uma crítica já apresentada em FS, p. 68-69.

22 BLU, I, p. 24. Para uma contextualização da recepção de Espinosa na filosofia clássica alemã cf. Walter, 1992; Olivetti, 1978. Mesmo tratando-se de análises aprofundadas, estes estudos não tratam dos rumos da recepção do pensamento espinoziano no contexto do realismo racional.

23 BLU, I, p. 14-15. Sobre a importância de Descartes no pensamento de Reinhold cf. Valenza, 2018 e Valenza, 1994, que destaca a importância do tratamento reinholdiano da história da filosofia para a realização da tarefa fundamental da filosofia.

infinito de meras modificações de um e o mesmo ser infinito” (BLU, I, 23).

O absoluto, como absolutamente determinável, incluiria uma negação e, conseqüentemente, uma limitação. E, portanto, não seria mais absoluto. Do mesmo modo que o sujeito transcendental da chamada escola “fichteano-schellinghiana” é apenas uma aparência (*Schein*) do absoluto e não ele próprio.

Um passo adiante na definição do verdadeiro originário teria sido dado nessa direção por Leibniz. A filosofia leibniziana funda a realidade do conhecimento através da sua recondução à divindade. Leibniz também deduz, como Descartes, o verdadeiro enquanto tal a partir do verdadeiro originário, fonte de toda verdade ulterior e do conhecimento verdadeiro. Ao contrário de Espinosa, ele conseguiria pensar esse verdadeiro originário através de uma monadologia, purificando-o de qualquer característica objetiva ou subjetiva. O verdadeiro não seria sujeito, sendo ele posto como uma substância absoluta e infinita. E não seria objeto porque não tem extensão e forma. A simplicidade da mônada envolve uma qualidade que é entendida como o elemento simples, real e positivo.²⁴

24 A importância do pensamento leibniziano para a formação da perspectiva do realismo racional foi destacada por Valenza, 2018, p. 739 e, no que diz respeito à construção da perspectiva do realismo racional, por Bondeli, 1995 (p. 278 e 285), Peimann, 2009 e Tognini, 1987, mais focados em ressaltar o impacto do pensamento leibniziano na formação do realismo de Bardili. A importância do pensamento leibniziano para o desenvolvimento do debate pós-kantiano foi destacada por exemplo por Lauer, 2010, p. 28, que levanta a importância do conceito de mônada para o desenvolvimento de um princípio capaz de ultrapassar a distinção moderna entre sujeito e objeto, assim como acontece, por exemplo, com o primeiro princípio da doutrina da ciência de Fichte. Uma analoga interpretação é a dada por Franks, 2005, que ressalta a complementaridade do ponto de vista espinosiano e do leibniziano na formação da perspectiva monista que caracteriza o desenvolvimento da filosofia clássica alemã (p. 84 e segg.) a partir de um estudo da recepção de Espinosa e Leibniz que há nas *Cartas Jacobianas sobre a doutrina de Espinosa* e em especial nos apêndices V e VI, onde o próprio Jacobi, por um lado, ressalta a importância de Leibniz em ter suprimido o dualismo entre alma e corpo no conceito de mônada e, por outro lado, valoriza a pergunta leibniziana sobre as condições para a coexistências das substâncias particulares no *continuum da substância* (Jacobi, 1969, p. 198). Em função deste contexto, Franks mostra como a perspectiva do monismo pós-kantiano pode ser entendida como a mediação entre uma exigência holística ligada ao pensamento de Espinosa, conforme as determinações empíricas têm as suas propriedades determinadas apenas dentro do contexto definido por uma totalidade que é, ao mesmo tempo, princípio do sistema filosófico, e uma exigência individualística ligada à monadologia leibniziana, conforme as propriedades de um objeto pressupõem o fato de elas pertencerem a uma individualidade (p. 85-86). A interpretação de Franks, contudo, leva em consideração duas possibilidades exclusivas do desenvolvimento desta problemática. A primeira é a jacobiana, crítica diante da possibilidade de sintetizar monadologia e espinosismo, pois na verdade eles são dois modelos filosóficos especulares. A segunda seria a especificamente pós-kantiana, que pode ser encontrada em Fichte ou em Schelling, em que o kantismo e o espinosismo são sintetizados na construção de um holismo filosófico. Franks, de fato, não leva em conta a possibilidade de uma terceira opção, que é justamente oferecida pelo realismo racional. Conforme a perspectiva bardiliana e reinholdiana, a construção de um sistema filosófico não acontece através da mediação representativa entre a exigência de uma totalidade e as propriedades empíricas e sensíveis, e sim a partir de um esclarecimento do sentido fundamental da realidade que se apresenta de modo imediato na consciência natural e que define uma identidade geral da realidade, além de toda possibilidade de um sujeito doar sentido para ela. Esta verdade universal, que teria sido teorizada na época moderna pelo próprio Leibniz (BW, p. 89), permitiria pensar a substancialidade e a espontaneidade da mônada não do ponto de vista ontológico como um ente particular contraposto

Esta qualidade, ou para falar com Leibniz, este “detalhe” (*istud*), se torna a sua *Wirklichkeit*, mas também o princípio da sua individualidade, além de toda determinação subjetiva e objetiva. Isso significa que a determinação qualitativa torna uma mônada diferente de todas as demais e, ao mesmo tempo, também a torna diferente de um mero objeto. De fato, a individualidade da mônada seria dada pela autodeterminação do seu princípio interno, que é específico, pois a mônada é uma entidade criada. Mas, também é absoluto na medida em que não pode ser influenciado por uma causa externa. A mônada leibniziana é, portanto, expressão de uma espontaneidade, um espelho do universo e, ao mesmo tempo, uma entidade que possui em si um princípio de diferenciação interna que a torna não apenas substância, mas também substância finita (BLU, I, p. 26-27; cf. *Monadologia*, § 62). Como é uma essência finita, a substância também é viva e, portanto, representativa e pensante. Mas, como representativa e pensante, a atividade da mônada tem que se desenvolver em função de dois princípios fundamentais: o princípio de contradição e o da razão suficiente (*Monadologia*, §§ 31-32). Essas duas leis fundamentais levam à admissão necessária de ter um fundamento absoluto, suficiente a si mesmo e completamente fora da série do mecanismo natural. Esse fundamento, incondicionado, imutável, necessário e infinito, seria “a fonte de todas as coisas contingentes e finitas e é o que se chama Deus” (BLU, I, p. 35). Como não existe outra essência fora dessa, Deus pode ser assumido como uma essência ilimitada e absolutamente perfeita, absolutamente positiva.

Essa descoberta leibniziana já havia sido avaliada positivamente na *Fundamentschrift*.²⁵ Em 1791, Reinhold considera a emergência do princípio da contradição em função da necessidade de encontrar um critério que permita explicar a coexistência de representações inatas. Se em Locke, por exemplo, o critério era a experiência (ou seja, nenhum critério, devido ao fato de que a experiência não explica a origem do conhecimento), em Leibniz esse critério teria sido a priori (FS, p. 20). Sua vantagem seria a de apresentar-se como um *Satz*, ou seja, como um conteúdo essencialmente vinculado a uma formulação argumentativa que para Reinhold coincide com a própria definição de filosofia (FS, p. 28). No entanto, para Reinhold, o princípio de contradição não permite distinguir entre ser pensado e ser real. Portanto, não pode ser válido como um princípio puramente a priori. No que diz respeito à sua incondicionalidade, continua sendo válida a objeção de Crusius segundo a qual toda identidade analítica está subordinada a uma operação sintética,

à uma substância geral, mas como portadoras de uma lei lógica e metafísica mais abrangente. Sobre o monismo na filosofia clássica alemã, cf. as recentes apresentações de Lorini, 2015 e Theilke, 2013.

25 Assim como a reconstrução histórica nas BLU é relevante para definir o caminho que leva à realização da tarefa fundamental da filosofia, na fase da *Fundamentschrift* a reconstrução histórica das variadas modalidades de pensar o *Grund* desempenha um importante papel fundacional. Cf. a respeito Ameriks, 2010.

que a filosofia elementar tem justamente a tarefa de alcançar e colocar na base do próprio princípio de contradição.

No entanto, em 1801, Reinhold reavalia a descoberta leibniziana, pois ela permite dar conta de duas intuições fundamentais de Bardili. A primeira: no princípio de contradição, Leibniz teria enxergado uma “lei fundamental”, não do pensamento, e sim do ser em geral. Sua validade não seria apenas formal, mas seria uma condição de possibilidade da existência de uma coisa e da sua distinção de uma representação fantástica. A segunda: o princípio de contradição, não adquirido empiricamente, não seria um princípio primeiro. O *idem non potest simul esse et non esse* pressupõe, de fato, o *quicquid est, illud est*. O princípio de identidade seria, conforme escreve Bardili a Reinhold em fevereiro de 1800, “um princípio superior (...) e certamente uma lei que não é meramente negativa, e sim positiva” (BW, p. 34-35). Por meio dessa unificação de lógica e metafísica, Leibniz certamente abriria o caminho, não apenas para a realização da filosofia como ciência, mas também para a resolução da crise filosófica e espiritual nascida da desintegração da filosofia em suas disciplinas particulares (BW, p. 7) e da conseguinte e ilusória emancipação do gênero humano “naquele *arbitrio servo*, conhecido nos tempos modernos sob o nome de eu, autoatividade, liberdade, razão” (BW, p. 122).

6. Pensamento, identidade, verdade

A partir da retomada de Leibniz e para além da escassa recepção que teve durante os séculos XIX e XX,²⁶ o realismo bardiliano e o desenvolvimento dado por Reinhold representam uma alternativa interessante à lógica transcendental kantiana e um desafio filosófico substancial.²⁷ Mais do que uma tentativa trivial de identificar as condições de possibilidade para a produção de um objeto material a partir de uma razão impessoal,²⁸ o realismo se desdobra a partir de um problema fundamental:

26 Cf. a respeito Wilson, 1994, que contudo não menciona este episódio, a meu ver muito significativo, da recepção alemã do pensamento leibniziano.

27 Sobre a recepção de Bardili, cf. Garbeis, 1974.

28 Neste sentido vai a interpretação do realismo lógico de Bardili dada por Jäsche, no *Prefácio* da edição da *Lógica* kantiana de 1800 (cf. Jäsche, 1800, p. XXI-XXIII). Neste texto, Jäsche considera a lógica de Bardili justamente como uma tentativa de deduzir do pensamento como “*Prius* da lógica, ou seja, do princípio da possibilidade absoluta do pensamento, segundo o qual não podemos repetir ao infinito o uno como uno e idêntico nos muitos (e não no múltiplo)”, um objeto real. O princípio de Bardili seria, neste sentido, nada mais que o princípio lógico de identidade e, portanto, no âmbito da determinação de um objeto real, apenas um critério formal de verdade. Para poder pensar um objeto real é, entretanto, necessário que haja condições formais e materiais. É necessário, assim, que haja formas das intuições puras, um múltiplo fenomênico e determinadas categorias do entendimento; depois, é preciso mostrar a condição de possibilidade da compenetração entre o que vem pensado como possível e o que é pensado como real. Esta crítica não parece encontrar asilo na proposta filosófica bardiliana, pois a lógica primeira bardiliana não pretende definir as condições de possibilidade para a produção de um objeto a partir do pensamento, e sim definir sob quais condições um objeto real faz sentido no âmbito da racionalidade definida pelo pensamento.

se não admitirmos uma lógica comum à realidade e ao pensamento concreto que a compreende, é impossível definir um critério para que o pensamento e a realidade possam interagir de maneira sensata. A realidade seria absurda. E o sujeito agiria de maneira arbitrária (Bardili, 1800, p. XV-XVII). Afirmar que o princípio da identidade seja também um princípio constituinte das coisas, também no que diz respeito à existência delas, significa reivindicar uma homogeneidade entre a estrutura do mundo e os esquemas que temos para compreendê-lo. Mas também significa que esses esquemas não são produzidos (ou construídos) pelo sujeito ou pelo eu. O eu é o seu instrumento, ou melhor, a função para uma aplicação discursiva e concreta desses esquemas. Mas como é possível expor e justificar essa homogeneidade?

Para responder a essa pergunta, tanto Reinhold como Bardili precisam desenvolver a reflexão filosófica em um sentido que não tem mais a ver com a definição das condições de possibilidade da experiência. Este modelo de filosofia pressupõe, como vimos, uma atividade sintética do próprio sujeito e, portanto, implica que a realidade só adquire seu significado através da síntese. Para Reinhold e Bardili, ao contrário, a filosofia tem que definir as condições de possibilidade pelas quais o ritmo fundamental da realidade (BW, 105-106), que Leibniz formula filosoficamente através do princípio de identidade, se manifeste em estruturas lógicas comuns à mente e ao mundo. Reinhold e Bardili, portanto, elaboram uma análise complexa da estrutura do pensamento que parte da identidade fundamental do pensamento consigo mesmo e atinge a definição das estruturas mais elementares da realidade. Essa dedução, cujos detalhes não vou examinar neste contexto (cf. Ferraguto, 2020b), assume como ponto de partida fundamental que “somente no pensamento, como pensamento há verdade, e apenas na aplicação do pensamento, como pensamento, é a verdade” (BW, p. 79).

Todo conhecimento e toda crença são verdadeiras apenas em função da

A proposta filosófica de Bardili foca-se sobre uma concepção da filosofia como *Vernunftlehre*, isto é, como doutrina da razão e do pensamento. Bardili restitui uma noção de pensamento depurada de toda interferência psicológica, representacionalista, empirista e subjetivista. O pensamento é, em verdade, idêntico ao contar, consiste no repetir-se infinito de uma unidade sempre idêntica a si mesma, e a própria repetição de tal unidade em cada pensamento concreto é o critério que permite determinar a validade objetiva dele. Bardili tenta, assim, sobrepor lógica e ontologia: as formas e as determinações do pensamento fazem corresponder todas as formas e todas as determinações do ser. A independência do pensamento da subjetividade concreta tem como sua consequência a impossibilidade de admitir, no interior do pensamento mesmo, uma negação, uma limitação e, como consequência, uma síntese que proceda desde a intuição empírica (Bardili, 1800, p. 25-26; p. 342). Não é possível obter uma “limitação (*Einschränkung*) ou uma expansão [da consciência] mediante uma mudança do pensamento, enquanto pensamento, porque assim seria um não-mais-pensar e, portanto, uma contradição” (Bardili, 1800, p. 25-26; p. 342). Portanto, pensar um objeto não significaria nem produzir o próprio objeto do pensamento, nem sintetizar sujeito e objeto a partir das prestações práticas e teóricas do próprio sujeito, e sim, analisar o pensamento até não chegar a uma matéria como condição de possibilidade para o pensamento se articular em pensamentos específicos e, em especial, na rede de relações que definem o conhecimento objetivo e a interação prática entre mente e mundo. Sobre a crítica de Jäsche a Bardili cf. Bondeli, 1995, p. 306-311 e Capozzi, 2002, p. 132.

aplicação (BLU, III, p. 100). Não reconduzível a uma faculdade subjetiva e sintética, o *Denken* ao qual Reinhold se refere nem sequer é a articulação de uma identidade original pressuposta de pensamento e ser, que lembraria a filosofia de identidade de Schelling (BLU, I, p. 82 e BLU, V, p. 53). O *Denken* tem que ser entendido como o elemento puramente lógico e racionalmente implícito em toda relação cognitiva e prática com o mundo e válido além de qualquer posição subjetiva. Com Frege, pode-se dizer que o pensamento é o “sentido (*Sinn*)” de todo ato cognitivo e prático, independente de qualquer formulação subjetiva e intrinsecamente ligado à verdade do próprio ato.²⁹ O pensamento, de fato, é um elemento não sensível, sempre idêntico a si mesmo, e sua característica fundamental é a de se repetir em si mesmo, de autocompreender-se e rerepresentar-se como pensamento (Bardili, 1800, p. 4; BLU, I, p. 102-103). A tarefa da filosofia, portanto, não é realizada ao nível do pensamento, que é a racionalidade básica que caracteriza o real, mas ao de sua repetição como tal e de sua aplicação a si mesma (BLU, III, p. 91).

Na medida em que essa repetição não pode ocorrer após a relação com um objeto externo, o desenvolvimento do pensamento deve ser uma repetição imanente: o pensamento compreende a si mesmo como (*als*) pensamento, aplicando-se a si mesmo (BLU, III, p. 110 e BLU, III, p. 107). Ao se repetir, o pensamento gera uma multiplicidade e, a partir desta, gera a possibilidade de estabelecer relações entre os elementos gerados pela própria aplicação, pondo o pressuposto para o desenvolvimento discursivo dele próprio (Bardili, 1800, p. 3). No entanto, esse desenvolvimento não implica uma correspondência originária entre subjetivo e objetivo. Subjetivo e objetivo são elementos derivados da repetição do pensamento. Não são idênticos ou indiferentes, e sim o mesmo momento visto em segmentos diferentes de uma dinâmica unitária que não é, no entanto, originária, e sim derivada: aplicação do pensamento, razão, verdade, e não-pensamento, identidade original, verdadeiro originário (BLU, III, p. 200). Assim, pode-se dizer que, na visão de Reinhold e Bardili, o filosofar não se desdobra imediatamente a partir de seu pressuposto original, e sim apenas no nível de sua aplicação, a nível do pensamento como (*als*) pensamento, ou seja, no momento em que a identidade absoluta como tal, ou o que é o mesmo, um e o mesmo “como uno e o mesmo” se repete em si mesmo (BLU, IV, p. 128-129).

Ou, por outro lado, podemos dizer que “a realidade do conhecimento consiste e coincide com a verificação do nosso saber”. Mas essa verificação não pode “coincidir nem com o verdadeiro, sem o verdadeiro originário” - isto é, não pode coincidir com a mera coerência formal do pensamento, que fica na base do “sistema” da filosofia - “nem no verdadeiro originário sem o verdadeiro” - isto é, não pode consistir no anunciar-se através do conhecimento de um elemento que o excede e determina sua verdade (BLU, I, p. 72). A realidade do conhecimento existe, mais do que isso,

²⁹ Cf. Frege, 1918-1919, p. 19. Para aprofundamentos neste sentido, cf. Bondeli, 2018.

em “ambos ao mesmo tempo e na relação recíproca de ambos”. Isto significa que a realidade do conhecimento consiste no fato dela ser o verdadeiro originário que, pela sua própria estrutura interna, é a exposição, o autorrelacionamento e a justificação de si mesmo. Se quisermos comparar o conceito reinholdiano de fundamento e a relação estabelecida entre verdadeiro e verdadeiro originário, poderíamos dizer que, apesar do fundamento da filosofia ser um fato absoluto, que a filosofia pode e deve exhibir discursivamente nas suas componentes, a relação entre verdadeiro originário e verdadeiro é uma relação absoluta que expõe a si mesma na sensatez e na sistematicidade das conexões que definem a realidade concreta (o que Bardili chama de ritmo). A racionalidade, portanto, não é o produto de uma elaboração ou de uma tomada de posição subjetiva. Não é algo que o sujeito traz ao mundo através da filosofia. Pelo contrário, a filosofia (o verdadeiro) é a mesma repetição do pensamento (i. e. do verdadeiro originário) em sua estrutura interna (i. e. na aplicação). E essa repetição suscita a necessidade de uma subjetividade que elabore e dê sentido ao mundo através de discursos absolutamente fundados. E é por isso que Reinhold não contrapõe realismo e idealismo, mas argumenta que aqueles que realmente desejam renovar e completar o idealismo devem passar da análise das estruturas do pensamento como faculdade de um sujeito para o pensamento como pensamento, isto é, às estruturas de uma racionalidade extra subjetiva que é formada e exposta através da relação sujeito-objeto.

Reinhold parece não querer recusar *in toto* a abordagem transcendental. Inicialmente, porque o transcendentalismo salva uma ideia geral de sistema, sendo que a aplicação do pensamento implica também imediatamente uma conexão orgânica entre os elementos do próprio pensamento (BW, p. 17). Porém, na medida em que esses elementos são comuns ao pensamento e à realidade, esse sistema não é apenas uma expressão da necessidade de entender sistematicamente um dado, mas é um sistema da natureza e do próprio espírito. A natureza, e em especial a natureza como organismo e vida, torna-se objeto do pensamento aplicado (BLU, II, p. 202-205) e se desenvolve em um caminho gradual que leva, fenomenologicamente, às conexões mais elementares que a definem como mundo mineral até os mais complexos, típicos do mundo vegetal, animal e humano (BLU, III, p. 151-154), dependendo das categorias de movimento, sucessão e coexistência deduzidas justamente da aplicação do pensamento como pensamento. Nesse contexto, também se desenvolve a ideia de que a nova lógica seja uma nova teologia, isto é, uma definição das condições para a manifestação de Deus na natureza.

O que Reinhold não parece recusar, no entanto, é uma concepção vagamente autorreflexiva da aplicação como um horizonte no qual o pensamento retorna a si mesmo. Dessa maneira, ele parece responder afirmativamente à pergunta feita a Bardili em uma carta de 1800 (BW, p. 82), a respeito de uma possível identificação

entre pensamento como pensamento e atividade retornante em si mesma (*in sich zurückgehende Tätigkeit*) de Fichte. É claro que Reinhold não entende essa mudança em si mesma como a aquisição de uma consciência representativa do pensamento a partir da aplicação, mas como a introdução de uma mediação na relação do pensamento consigo mesmo, da qual derivam as determinações concretas da realidade. Essa conclusão não pode ser idealista. Mas certamente implica a necessidade, tipicamente transcendental, de legitimar a maneira pela qual construímos as formas de compreensão da realidade. Talvez seja por essa razão que, na sua aproximação de Bardili, Reinhold busca reconciliar a doutrina da ciência com a perspectiva do *Grundriss*. E talvez seja pela mesma razão que, ao repensar o realismo bardiliano, Reinhold não possa deixar de chegar, além do realismo, ao realismo racional.

Referências

- Ameriks, K. (2010). "Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy". In G. Di Giovanni (Ed.). *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (pp. 113-130). Dordrecht: Springer.
- Bardili, C. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund.
- Beiser, F. (2008). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard: Harvard University Press.
- Bondeli, M. (1995). *Das Anfangsproblem bei K.L. Reinhold*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bondeli, M. (2018). On the concept of thinking in Reinhold's system of Rational Realism. *Aurora*, 30(51), 669-684. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS06>
- Capozzi, M. (2002). *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis.
- Carabellese, P. (1940). *Critica del Concreto*. Roma: Laterza.
- Cesa, C. (2001). "Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien". In E. Fuchs, M. Ivaldo, & C. De Pascale (Eds.). *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung* (pp. 533-551). Stuttgart: Fromman Holzboog.
- Emundts, D. (2006). Die Paralogismen und die Widerlegung des Idealismus in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54(2) 295-309. <https://doi.org/10.1524/dzph.2006.54.2.295>
- Fabbianelli, F. (2011). *Coscienza e realtà. Saggio su Reinhold*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Ferraguto, F. (2015). A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação. Entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). *Dois Pontos*, 12(2), 27-43. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v12i2.39856>

- Ferraguto, F. (2018). Idealismo racional. A aproximação reinholdiana ao realismo lógico. *Aurora*, 30(51), 645-668. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS05>
- Ferraguto, F. (2020a). "Rythmus and Setzen. Fichte's Answer to rational realism". In M. Bondeli, & S. Imhof (Eds.). *Fichte and Reinhold in confrontation* (pp. 215-232). Berlin-New York: De Gruyter.
- Ferraguto, F. (2020b). „Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus“. In I. Radrizzani (Ed.). *Das Transzendente und die praktische Philosophie* (pp. 135-155). Hidelshiem: Olms.
- Ferraris, M. (2004). *Goodbye Kant*. Milano: Bompiani.
- Ferraris, M. (2012). "Esistere è resistere". In M. De Caro, & M. Ferraris (Eds.). *Bentornata Realtà* (pp. 139-168). Torino: Einaudi.
- Ferraris, M. (2015). Transcendental Realism. *The Monist*, 98(2), 215-232. DOI: <https://doi.org/10.1093/monist/onv007>
- Finocchiaro, B. (1979). *Pantaleo Carabellese, il «tarlo del filosofare»*. Laterza: Bari.
- Förster, E. (2012). *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Franks, P. (2005). *All or Nothing*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frege, G. (1918-1919). Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 58-77.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology*. New York: Continuum.
- Garbeis, W. (1974). Bibliographie zu Cristoph Gottfried Bardili: Aus den Quellen ermittelt und historisch-kritisch erläutert. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 1-59.
- Grimm, J.; Grimm, W. (1961). *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- Henning, T. (2010). Kant Und Die Logik Des „Ich Denke“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 64(3), 331-356.
- Imhof, S. (2018). Reinhold on the relation between common understanding and philosophising reason. *Aurora*, 30(51), pp. 573-596. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS02>
- Ivaldo, M. (2010). „Zwei Wege der Kantischen praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte“. In G. Di Giovanni (Ed.). *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (pp. 181-193). Dordecht: Springer.
- Jacobi, F. H. (1969). *Sulla dottrina di Spinoza*. Roma: Laterza.
- Jäsche, G. B. (1800). *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Königsberg: Nicolovius.
- Kant, I. (1998). *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lauer, C. (2010). *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*. New York: Continuum.
- Lazzari, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- Lorini, G. (2015). Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism. *Alvearium*, 8, 89-117.
- Maimon, S. (1965-). *Gesammelte Werke*. Hildesheim: Olms.
- Olivetti, M. M. (1978). Da Leibniz a Bayle. Alle radici degli Spinozabriefe. *Archivio di Filosofia*, 46(1), 147-199.
- Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Pluder, V. (2013). *Idealismus und Realismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Reinhold, K., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel ueber das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Perthes (= BW).
- Reinhold, K.L. (1799). *Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott*. Hamburg: Perthes.
- Reinhold, K. L. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes (= BLU).
- Reinhold, K. L. (2011). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Basel: Schwabe (= FS).
- Reinhold, K. L. (2017). *Auswahl Vermischter Schriften Bd. II*. Basel: Schwabe.
- Sasso, G. (1987). *Essere e Negazione*. Napoli: Morano.
- Schrader, W. (1999). „Reinholds Systemwechsel von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in Auseinandersetzung mit Fichte“. In W. Jaeschke (Ed.). *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 - 1807): Mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar* (pp. 85-104). Hamburg: Meiner.
- Schuhmann, K. (1968). Reinholds Vorstellungstheorie und die Metaphysik. *Tijdschrift voor Filosofie*, 30(2), 264-324.
- Schulze, G. E. (1912). *Aenesidemus oder über das Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie (1792)*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Semerari, G. (1982). *La sabbia e la Roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*. Bari: Laterza.
- Tarti, S. (2016). *Compiti e Limiti della filosofia. Bardili, Reinhold e Kooppen in dialogo*. Roma: Diss.
- Theilke, P. (2013). Recent Work on Early German Idealism (1781-1801). *Journal of the History of Philosophy*, 51, 149-192.
- Tognini, G. (1987). Tradizione e nuova filosofia nel realismo logico di Bardili. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, pp. 771-826.
- Valenza, P. (1994). *Reinhold e Hegel*. Padova: CEDAM.
- Valenza, P. (2003). *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM.

- Valenza, P. (2018). La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo. *Aurora*, 30(51), 727-750. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS09>
- Walter, M. (1992). *Spinoza und der Deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wilson, C. (1994). "The reception of Leibniz in the eighteenth century". In N. Jolley (Ed.), *The Cambridge companion to Leibniz* (pp. 442-474). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471.

Recebido em: 17.10.2020

Aceito em: 30.11.2020

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



Símbolo e signo na estética de Hegel

Symbol and Sign in Hegel's Aesthetics

Guilherme Ferreira*

guilhermecicm@ufmg.br

(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)

Resumo: Este artigo examina a concepção hegeliana de signo e a função que esse conceito cumpre no interior da estética de Hegel. Tomando por base o sentido totalizante do conceito de belo artístico como signo da ideia, o objetivo central deste artigo é mostrar que a noção hegeliana de signo cumpre um papel determinante em âmbitos específicos da estética, sobretudo, no contexto da forma de arte romântica, na qual o signo expressa a determinação sensível-espiritual mais elevada do conceito de arte. Nesse sentido, defendemos duas hipóteses. A primeira consiste em afirmar que o signo, e não o símbolo, é o elemento predominante da determinação romântica-moderna do belo artístico. A segunda sustenta que, enquanto imagem-sígnica, a bela arte romântica se define como expressão da recriação subjetiva da objetividade.

Palavras-chave: Hegel; estética; símbolo; signo; imagem-sígnica.

Abstract: This article examines the Hegelian conception of sign and the function that this concept fulfills within Hegel's aesthetic. Based on the totalizing sense of the concept of artistic beauty as a sign of the idea, the central objective of this article is to demonstrate that the Hegelian concept of sign fulfills a determining role in specific areas of aesthetics, especially in the context of the romantic art form, in which the sign expresses the highest sensitive-spiritual determination of the concept of art. In this sense, we defend two hypotheses. The first consists in affirming that the sign, and not the symbol, is the predominant element of the romantic-modern determination of the beautiful artist. The second sustains that, as a sign-image, the beautiful romantic art is defined as an expression of the subjective recreation of objectivity.

Keywords: Hegel; aesthetics; symbol; sign; sign-image.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p59-80>

Introdução

Entre as inúmeras questões lançadas pela filosofia da arte de Hegel à posterioridade do debate estético vale a pena mencionar aquelas relacionadas ao caráter sígnico do belo artístico ou ideal. A definição enciclopédica e, portanto, sistemática do belo como signo da ideia [*Zeichen der Idee*] é apresentada pela

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes). Agradeço aos comentários, críticas e sugestões propostos pelos pareceristas anônimos, os quais me permitiram reparar erros, aperfeiçoar a interpretação e avançar na pesquisa. Agradeço também à Capes e à Capes-print, cujas bolsas garantem a continuidade desta pesquisa.

primeira vez¹ no §§ 556 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de 1827, na seção “A arte”, e reafirmada no mesmo tópico na *Enciclopédia* de 1830.² Aqui Hegel define o belo artístico em geral como resultado do desenvolvimento da filosofia do espírito. Após se determinar de modo teórico (espírito subjetivo) e prático (espírito objetivo), o espírito agora é ressignificado e desenvolvido em um plano superior, a saber, a esfera do absoluto, a qual visa compreender e transcender às determinações teóricas e práticas do espírito humano.

A “figura da beleza” é apontada como a primeira e a mais imediata figura no curso desse saber absoluto do espírito. Essa imediatez é o “momento da finitude da arte”, é a expressividade artística que se refere não apenas ao objeto artístico, mas igualmente ao “sujeito que produz” e ao “sujeito que contempla” obras de arte. Assim, a imediatez é tanto algo externo quanto interno à subjetividade espiritual: é a imediatez finita da obra e, ao mesmo tempo, “a intuição e representação concretas do espírito *em si* absoluto” (Hegel, 1995, p. 341). Nesse âmbito, o “espírito *em si* absoluto” não se refere, pura e simplesmente, ao “espírito em si teórico”, pois ele não é um “signo da ideia” que se relaciona apenas com a “imediatez natural” do si mesmo e do exterior comum. Ele é o “signo da ideia” enquanto “figura da beleza”, isto é, enquanto obra de arte da transfiguração, “pelo espírito ficcional”, da imediatez natural em imediatez artística.

Esta definição enciclopédica do conceito de arte como signo da ideia é integralmente compatível com a noção de belo artístico desenvolvida e apresentada por Hegel nos seus cursos de estética de Berlim. Aliás, considerando as datas de publicação das enciclopédias acima referidas, é notório que a definição do belo como signo da ideia corresponde à uma síntese geral do conceito de belo artístico ou ideal apresentado e desenvolvido nos cursos de estética de Berlim, nos anos de 1820/21, 1823, 1826, 1828/29.³ Já considerando a própria apresentação conceitual

1 Nos *Esboços de sistema de Jena* de 1805/6, Hegel definiu a beleza do seguinte modo: “a beleza é antes o véu [*Schleyer*] que encobre a verdade do que a expressão dela mesma” (Hegel, 1976, p. 279). Embora aqui Hegel já pensasse a beleza como resultada do sistema de filosofia - embora ainda ele já tivesse uma organização clara do sistema das artes particulares, sendo, por exemplo, a “poesia natural” o início e a “poesia pura” (idem, p. 278-80) o fim do sistema particular -, Hegel ainda não dissociava o belo artístico da figura da religião, o que só ocorre a partir de 1820, nos cursos de estética e nas enciclopédias de Berlim.

2 Na *Enciclopédia* de Heidelberg de 1817, diferente do que ocorre nas demais enciclopédias, a arte ainda não aparece como figura autônoma, mas como “forma de contemplação” do espírito absoluto, isto é, como “religião da arte”, no mesmo sentido da *Fenomenologia do espírito* de 1807. Sobre isso, conferir a seção “Religião da arte” da *Enciclopédia* de Heidelberg de 1817 (Hegel, 2001, pp. 280-82) e os §§ 556-563 da seção “A arte” da *Enciclopédia* de Berlim de 1827 (Hegel, 1989, pp. 500-12; Hegel, 1992, pp. 568-74).

3 Em relação ao primeiro curso de estética de 1818 de Heidelberg (do qual aliás restam poucos fragmentos de manuscritos), Hegel ainda trata a arte como “religião da arte”, justamente como esse conceito aparece na *Enciclopédia* de Heidelberg de 1817. Quanto aos fragmentos de manuscritos de Hegel da época de Heidelberg restam apenas pedaços curtos de textos, incluindo uma parte que trata do conceito de objetividade da arte e uma segunda parte que trata do conceito de fantasia simbólica. Esses poucos fragmentos foram editados e já se encontram publicados no volume 18

do belo artístico na primeira parte da estética é interessante observar ainda - e nesse sentido concordamos com a interpretação de Jaeschke (2020, p. 320) - que “Hegel não desenvolve o conceito de arte a partir do conceito de beleza”, mas antes “a partir do conceito de autoconhecimento do espírito”. Nas palavras do próprio Hegel, “para nós o conceito do belo e da arte são um pressuposto dado pelo sistema de filosofia” (Hegel, 1999, p. 47).

A definição do belo apresentada de modo sintético pela enciclopédia é exposta de forma ampliada na primeira parte da estética, no tópico “A ideia do belo artístico ou ideal”. Aqui Hegel afirma o seguinte: “a Ideia não é apenas verdadeira, mas também *bela*. O belo se determina, desse modo, como aparência [*Scheinen*] sensível da ideia” (idem, p. 126). Embora o termo *Zeichen der Idee* seja aqui substituído por *Scheinen der Idee*, a significação de ambos é a mesma. Assim como ocorre na *Enciclopédia*, o conceito de belo artístico é aqui apresentado como contendo os mesmos dois lados espiritualmente interpenetrados (o lado da imediatez da figura e o lado da imediatez do espírito). Esse “duplo aspecto” é aqui descrito do seguinte modo: “*em primeiro lugar*, um conteúdo, uma finalidade, um significado; *a seguir*, a expressão, o fenômeno e a realidade deste conteúdo, *em terceiro lugar*, os dois aspectos de tal modo interpenetrados que o exterior e particular aparecem exclusivamente como exposição do interior” (idem, p. 110). Em geral, é esse duplo aspecto que define o belo artístico em Hegel. Como nos lembra Jaeschke (2020, p. 326), “isso determina se uma obra deve ser entendida como uma obra de arte, como um ‘signo da ideia’”.

Considerando este sentido totalizante (o duplo aspecto) do conceito de belo artístico como signo da ideia, o presente trabalho propõe analisar a noção de signo precisamente em relação à função que o signo cumpre em âmbitos mais específicos da estética de Hegel, a saber, no domínio da particularização histórica da arte e na esfera particular da obra de arte. O objetivo central dessa análise é mostrar que a noção hegeliana de signo cumpre um papel determinante em âmbitos específicos da estética, sobretudo, no contexto da forma de arte romântica, na qual o signo figura a determinação sensível-espiritual mais elevada do conceito de arte. Nesse sentido, defendemos duas hipóteses. A primeira consiste em afirmar que o signo, e não o símbolo, é o elemento predominante da determinação romântica-moderna do belo artístico. A segunda sustenta que, enquanto imagem-sígnica, a beleza romântica se define como expressão da recriação subjetiva da objetividade.

O nosso trabalho está dividido do seguinte modo. Em primeiro lugar, analisamos a relação forma/conteúdo apresentada por Hegel no domínio da forma de arte simbólica. Na arte simbólica, os conceitos de símbolo e signo são apresentados por Hegel sob dois pontos de vista distintos: um estritamente formal, no sentido

(que reúne diversos manuscritos de cursos ofertados por Hegel entre 1816 e 1831) da coleção *Gesammelte Werke-Hegel* (cf. Hegel, 1995, pp. 115-117).

do *Formalismus* hiperconcentrado na forma [*Gestalt*] em detrimento do conteúdo [*Inhalt*]; e outro que considera o “duplo aspecto” (conteúdo, significado, finalidade/ expressão, fenômeno e realidade) como unidade conceitual da arte simbólica. O objetivo aqui é mostrar que o conceito de símbolo não extrapola o âmbito da forma de arte simbólica. Em segundo lugar, avaliamos a relação forma/conteúdo apresentada por Hegel no âmbito da forma de arte romântica-moderna, na qual os conceitos de símbolo e signo são ressignificados segundo as exigências postas pelo contexto artístico romântico-moderno. O objetivo aqui é mostrar que a arte romântica-moderna é predominantemente sígnica e não simbólica. Nesse registro, veremos, o conceito de signo é inscrito como marca sensível da emancipação da subjetividade de sua relação de dependência para com a exterioridade.

Em terceiro lugar, visando esmiuçar sobretudo os conceitos de símbolo e signo, recorreremos à *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Esse procedimento se justifica por dois motivos. Por um lado, é no âmbito da *Enciclopédia* que as principais categorias da estética de Hegel são formuladas e estruturadas. Por outro lado, nesse registro, encontramos uma articulação minuciosa de categorias que reaparecem em âmbitos mais específicos (da história da arte e da obra de arte) da estética de Hegel. Esse é o caso, por exemplo, do movimento de passagem da intuição sensível à representação sensível e a relação desse movimento com os conceitos de fantasia simbolizante, fantasia significante, símbolo e signo, conceitos os quais interessam particularmente à nossa proposta. Ao final dessa última parte concluímos que o signo (o qual nomeamos de imagem-sígnica) está para a definição da arte romântica na mesma proporção em que o símbolo está para a forma de arte simbólica. Enquanto elemento sensível predominante da beleza romântica-moderna, a noção de signo funciona como uma espécie de termômetro, que mede o grau de espiritualização da arte e a capacidade do artista em trazer à exterioridade um conteúdo artístico substancial, que apareça tanto como expressão quanto como recriação do espírito.

As noções de símbolo e signo já foram, sob outros pontos de vistas, analisadas e discutidas por intérpretes hegelianos. Embora neste texto não tenhamos espaço para debater as teses já defendidas sobre o assunto, é preciso lembrar rapidamente aquelas entre as quais a nossa proposta mais se aproxima. Paul De Man (1982, p. 764), por exemplo, sustenta que a definição do belo “poderia ser mais bem traduzida pela afirmação: o belo é simbólico”.⁴ Mário Farina (2015, p. 17-18) se concentra nos aspectos particular e singular do sistema das artes para mostrar que o simbólico é o

4 Nesse sentido, De Man mobiliza concepções semióticas de símbolo e signo para propor, grosso modo, duas conclusões: a) que “a teoria estética, tanto como noção histórica quanto como noção filosófica, é predicada, em Hegel, em uma teoria da arte simbólica” e 2) que “teoria estética e história da arte são as duas partes complementares de um único *symbolon*” (1982, p. 764) e que “o que a estética chama de belo é algo muito distante do que associamos à sugestividade da forma simbólica” (idem, p. 763).

conceito central da estética de Hegel.⁵ Já Peter Szondi (1974, p. 395 *apud* De Man, 1986, p. 765) propõe algo mais polêmico, ao defender que Hegel não compreendeu de modo adequado os conceitos de símbolo e signo e que, nesse aspecto, a sua estética figura um discurso ultrapassado.⁶

No que se refere ao conceito de representação sensível, que será essencial à nossa abordagem, lembramos as teses de Marco Aurélio Werle e Henri Lauener. De modo geral, Werle (2005, p. 17) defende que “somente o conceito de representação permite compreender as diferentes implicações que a arte da poesia assume no contexto da estética de Hegel, enfim, permite definir a poesia como tal”. Henri Lauener (2004, p. 105), sob o ponto de vista da linguagem, defende que o aspecto linguístico da “expressão poética” é apenas um sinal para a “representação poética”.⁷

A forma e o conteúdo da beleza simbólica

Ao analisar o conceito de *símbolo em geral*, Hegel deixa clara a delimitação de sua análise ao afirmar que seu esforço “não consiste em verificar em que medida formas artísticas poderiam ser interpretadas simbólica e alegoricamente, mas de perguntar, inversamente, em que medida o simbólico há de ser creditado à forma da arte” (Hegel, 2000, p. 35). Para Hegel, o símbolo “ao invés de constituir representações indeterminadamente universais e abstratas, termina imediatamente onde a individualidade livre constitui o conteúdo e a forma da exposição” (*idem*, *ibidem*).

Nesse sentido, Hegel recusa a interpretação romântica do símbolo na arte. Ao contrário do romantismo de Friedrich von Schlegel - o qual defende que “toda beleza é alegórica” (Schlegel, 1994, p. 58) e que “em cada exposição artística há de se procurar uma alegoria” (Hegel, 2000, p. 34) -, Hegel acredita que o alegórico e o simbólico são representações do entendimento e que, por isso mesmo, destroem a forma artística na medida em que neles está contida a cisão abstrata e irreconciliável entre imagem e significado. Tomado como mero pressuposto formal e abstrato da arte, o símbolo se determina como um dispositivo do entendimento separador, que

5 Nesse sentido, Farina defende duas teses: a) que “a concepção hegeliana do símbolo sofre necessariamente uma transfiguração completa” (2015, p. 18), à medida que o símbolo se transforma em expressão do caráter crítico-reflexivo da arte em geral; e b) com base nessa transfiguração do conceito de símbolo, a estética de Hegel se caracteriza como “a teoria da arte capaz de lidar com a tensão entre o elemento formal, ideal, da obra e sua natureza histórica e de conteúdo (*idem*, p. 17).

6 Por um lado, diz Szondi, porque a arte “certamente tende a cada vez mais produzir imagens e metáforas como sua característica essencial” e, por outro lado, porque “Hegel não consegue atingir uma compreensão adequada da metáfora e do símile” (1974, p. 395 *apud* De Man, 1986, p. 765).

7 Assim, diz Lauener, “não é a escolha das palavras singulares e sua hábil composição que estipulam uma verdadeira origem da linguagem artística, mas muito mais a forma da representação”, razão pela qual, então, Hegel dá a representação culta como ponto de partida da expressão culta” (2004, pp. 105-106).

permite apenas extrair da singularidade artística “o universal enquanto tal” (idem, ibidem) por meio da comparação entre expressão e significado. Todavia, essa é uma compreensão inadequada à arte, uma vez que ela (a arte) se refere ao que há de mais concreto no espírito: a “individualidade livre”. Para Hegel, na arte, o que deve ser ressaltado enquanto expressão e conteúdo autêntico é a subjetividade livre, “pois o sujeito é o significativo por si mesmo e o que se explica a si mesmo” (idem, p. 35). Nesse sentido, o simbólico deve permanecer restrito apenas ao âmbito da “pré-arte”, pois é apenas nesse registro que os dois lados do símbolo, a forma e o conteúdo, se articulam em termos de separação formal.

No âmbito da pré-arte, a separação formal entre a imagem artística e o significado espiritual, que nela está contido de modo abstrato, corresponde imediatamente a condição rudimentar da liberdade individual a qual, por sua vez, ainda é marcada pela cisão entre o universal e o particular. Em outras palavras, o simbólico só pode ser compreendido em sua particularidade formal e efetividade a partir do contexto cujo caráter de cisão concreta entre subjetividade e objetividade está inscrito como conteúdo espiritual. Esse contexto é classificado por Hegel como sendo o “ideal simbólico”, o qual se distingue fundamentalmente dos ideais “clássico” e “romântico”.

A asserção de Hegel de que o símbolo constitui o início e o momento mais rudimentar da arte, tanto do ponto de vista de seu conceito quanto de sua expressão histórica, ocorre na introdução da segunda parte dos *Cursos de estética*, na seção que trata do primeiro desenvolvimento particular do belo artístico, a forma de arte simbólica. Neste horizonte de compreensão, Hegel estabelece uma distinção precisa entre o símbolo compreendido em “sua peculiaridade autônoma, na qual ele fornece o tipo preponderante para a intuição artística e a exposição, e o símbolo “reduzido à mera forma externa, não autônoma para si mesma” (Hegel, 2000, p. 25). Essa caracterização dupla do conceito de símbolo é de crucial importância para Hegel, pois é a partir dela que o nosso autor se recusa a pensar o símbolo como uma função determinante da arte em geral, ao contrário da tendência de sua época, que se inclinou ao uso cada vez mais comum dos conceitos de símbolo, alegoria e metáfora para pensar os clássicos da produção artística, desde as mitologias antigas até Dante.⁸

Compreendido em termos formais e abstrato, o símbolo é uma imagem exterior “imediatamente presente ou dada para a intuição” (idem, p. 26), a qual possui um significado que não deve ser entendido por meio da simples imediatez sensível, mas que sempre aponta para algo outro, um universal abstrato. Isso quer

⁸ Sobre essa tendência, Hegel faz a seguinte crítica: “Recentemente, este modo de tratamento tornou-se igualmente muito comum. Assim, por exemplo, procurou-se explicar nas recentes edições de Dante, onde sem dúvida aparecem múltiplas alegorias, cada canto completamente de modo alegórico, e também as edições de Heyne de poetas antigos procuraram esclarecer nas notas o sentido universal de cada metáfora por meio de determinações abstratas do entendimento” (Hegel, 2000, p. 37).

dizer que a imagem simbólica contém em si dois lados: a expressão imediata e o significado mediado da expressão. O significado mediado é uma representação, independentemente de qual conteúdo esteja contido nela. Por outro lado, a imagem imediata é uma existência sensível que não possui nenhuma outra determinação senão a sua própria determinidade imediata. Isso demonstra que o símbolo contém em si uma cisão, que reduz a sua função à “elevação diante da representação de um conteúdo estranho a ela” (idem, *ibidem*). Determinado desse modo, o símbolo é também um signo. Hegel fornece dois exemplos a respeito do signo, os quais indicam o caráter signico do símbolo. Ele exemplifica que “os sons nas línguas são signos de alguma representação, sensação [*Empfindung*]” (idem, *ibidem*.), e nisso reside a arbitrariedade de que uma única representação pode ser expressa de diversos modos, assim como no caso das cores nos emblemas e nas flâmulas reside uma necessária arbitrariedade, já que a “cor não contém igualmente nenhuma qualidade que fosse comum ao seu significado” (idem, *ibidem*).

Todavia, por outro lado, é por meio do signo que se alcança a determinação do símbolo. Por exemplo, o leão “é tomado como o símbolo da força e a raposa como símbolo da coragem” (Hegel, 2000, p. 26). Nesse caso, a imagem simbólica não é marcada por um vazio em termos de significação, mas contém em si a indicação de algo, de um universal abstrato; o que importa nesse caso é muito mais o significado inscrito na imagem do que a imagem em si mesma.

Segundo Hegel, é por meio desta inadequação entre a imagem e o significado que o símbolo se define. A forma simbólica contém em si diversas determinações, “completamente independentes daquela qualidade comum que ela uma vez significou” (idem, p. 27), assim como o conteúdo pode não ser apenas uma representação abstrata, mas sim um elemento efetivo que possui qualidades diferentes daquilo para o qual ele inicialmente se constitui. Portanto, em se tratando do símbolo formalmente determinado, a ambiguidade prevalece como essencialidade, pois “o conteúdo permanece indiferente frente à forma que o representa; e a determinidade que ele constitui pode estar presente de igual modo em outras infinitas existências e configurações” (idem, *ibidem*).

Embora esta ambiguidade entre expressão e conteúdo seja algo irreconciliável na forma do símbolo, Hegel indica uma solução para este caráter de dubiedade que, ao mesmo tempo, desvela outros aspectos relacionados ao símbolo, a saber, a metáfora e a similitude. A qualidade metafórica implicada no símbolo é determinada pela suspensão da cisão entre os lados do significado e da forma, de modo que ambos são destacados ao mesmo tempo e explicitamente no ato expressivo. Hegel também nomeia o símile de a “forma da comparação”, pois, apesar da imagem ser acrescida de significado, ainda assim o significado permanece cindido pela expressão. Hegel cita como exemplo uma das falas da personagem Karl Moor, do drama *os bandoleiros* de Schiller, na cena em quem ele discursa sobre o pôr-do-sol: “Assim morre um

herói!” (idem, p. 29). Outro exemplo é a passagem do Antigo Testamento que diz: “Deus, quebre os seus dentes na sua boca; senhor, esmague as presas dos jovens leões!” (idem, p. 30). Hegel explica que, em ambos os casos, o objeto é tomado como imagem, a boca, os dentes, as presas, devem ser entendidas como coisas inautênticas em si mesmas, as quais se referem apenas ao sensível que elas projetam para um dado significado. O símbolo, a exemplo desse caso, é um símile elevado ao hábito na relação de comparação. Isto é, ao contrário do símile, o símbolo ocorre quando o significado é expresso por si mesmo de modo claro, quando o significado se torna uma convenção que remove da imagem toda a sua ambiguidade. Em outras palavras, o símbolo autêntico ocorre quando a ambiguidade envolvida na relação entre imagem e significado “se torna algo em maior ou menor grau convencional” (idem, p. 30). Por exemplo, a imagem do triângulo no mundo cristão é produto de uma construção simbólica da trindade, algo que, uma vez representado fora deste contexto, implica a suspensão de toda convenção.

Esta determinação do simbólico como imagem convencional configura-se como o ponto nuclear da discussão hegeliana sobre o conceito de símbolo, uma vez que é por meio dessa determinação que o simbólico deixa de ser pensado a partir de casos isolados, ou mesmo a partir da relação meramente formal entre imagem e significado, e passa a ser compreendido como um âmbito ideal que, a exemplo da arte simbólica, envolve “o conteúdo de quase a totalidade da arte oriental” (Hegel, 2000, p. 30). Nesse sentido, o simbólico é tomado como conteúdo da “pré-arte”. Mais do que se referir à forma ou às condições materiais da exposição artística, o belo simbólico se orienta por uma dada condição de mundo, a qual implica uma colocação particularizada da subjetividade em termos de sua relação com a objetividade. Dito de outro modo, sendo a arte uma atividade referida ao que há de mais concreto e imediato no espírito (a subjetividade livre), o que a determina em sua autêntica verdade deve igualmente ser da ordem do concreto, isto é, da ordem do conteúdo [*Gehalt*] espiritual.

É exatamente por causa da sua deficiência em termos de conteúdo [*Gehalt*] de verdade espiritual que a forma simbólica se apresenta como uma exposição ainda rudimentar da arte. Tanto a expressão da arte quanto as condições de subjetividade nela implicada como seu conteúdo autêntico ainda são dimensões pouco desenvolvidas em termos daquilo que faz da arte uma expressão elevada do espírito, isto é, a liberdade e posicionamento concretos acima das limitações e determinações teóricas e práticas da vida. O estado simbólico revela, em um primeiro momento, que a subjetividade espiritual ainda se encontra numa relação de “unidade imediata com o absoluto”, sem nenhuma separação que diferencie a interioridade subjetiva da exterioridade objetiva. Nem a natureza é determinada enquanto tal, nem o espírito se encontra emancipado por si dela. Ainda não existe diferença substantiva entre alma e corpo, conceito e realidade, natureza e espírito, toda aparência imediata

se reduz a uma única determinação: o divino. Hegel cita por exemplo a religião de Zoroastro,⁹ que “considera como o absoluto a luz em sua existência natural, o sol, os corpos celestes e o fogo em seu brilhar e flamejar, sem separar este divino para si da luz, enquanto uma mera expressão e retrato ou imagem sensível” (idem, p. 49). Trata-se ainda de um estado religioso e não propriamente artístico na medida em que tal unidade imediata com o absoluto se mantém condicionada à objetos da natureza e atividades humanas.

Em outra versão mais elevada do estado de mundo simbólico, “o simbolismo do sublime”, a clareza do significado da imagem, separado do mundo da totalidade fenomênica, impõe uma primeira separação entre o humano e o divino, o finito e o infinito, a natureza e o espírito, algo que rompe a unidade imediata com o absoluto, imposta ao estágio anterior. Em se tratando de significado espiritual, a arte sublime é determinada como a atividade que demarca a finitude humana frente à grandeza de Deus. Nela o significado espiritual ainda não é apreendido de modo concreto, “mas ele é, porém, considerado como o interior que existe em si e repousa em si mesmo, o qual é incapaz segundo a sua natureza de encontrar a sua verdadeira expressão em fenômenos finitos” (Hegel, 2000, p. 49). Não é por acaso que, em se tratando do aspecto formal da expressão, a arte sublime quando muito consegue comunicar o excesso destituído de significado imediato; esse significado é apenas simbolizado pela imagem. Se no simbolismo inconsciente a deficiência é marcada pela indistinção entre significado e forma, na arte sublime, ao contrário, tal deficiência se encontra na própria cisão abstrata entre os dois lados, cujo resultado mantém o significado espiritual como uma qualidade meramente abstrata e intelectual. O poeta maometano, por exemplo, “anseia por ver e efetivamente vê o divino em tudo”, mas, em contrapartida, ele também “renuncia ao seu próprio si-mesmo [*Selbst*] e apreende igualmente a imanência do divino em seu interior” (idem, p. 93). Nesse sentido, o conteúdo espiritual e o modo de expressão da imagem se mantêm presos a uma relação simbólica. Do lado do significado espiritual, o indivíduo é determinado a representar apenas um ente abstrato no interior de si mesmo (Deus), diferente de si mesmo. Do lado da imagem, igualmente, o que se manifesta imediatamente como forma é sempre esvaziado de sentido próprio, remetendo à um significado outro, um universal abstrato.

Percebe-se, portanto, que o belo simbólico “constitui representações indeterminadamente universais e abstratas” (idem, p. 35), o que sugere igualmente um traço residual e enigmático no desenvolvimento da subjetividade espiritual. Ao considerarmos o “duplo aspecto” do belo artístico (conteúdo, significado, finalidade/ expressão, fenômeno e realidade) no âmbito do desenvolvimento conceitual da arte

⁹ Zaratustra é o profeta da religião madza. “Zoroastres” [Zōroastrēs] ou “Zoroastro” [Ζωροάστρης] é uma nomeação helênica do profeta e poeta Persa Zaratustra (VII a.C.). O Masdeísmo ou Zoroastrismo, é considerada a primeira religião monoteísta da história. Sobre isso conferir: Hegel, 2000, p. 49-53.

simbólica, percebemos que o conceito de símbolo, enquanto elemento expressivo da arte, não extrapola o âmbito da forma de arte simbólica. Todavia, por outro lado, na arte romântica-moderna - o extremo oposto da forma de arte simbólica e o âmbito mais elevado da formação sensível-espiritual - a noção de símbolo é retomada e ressignificada. Hegel afirma que a arte romântica, em certo grau, “é um retorno ao simbólico, na medida em que o que ele fornece não é uma exposição [*Darstellung*] clara, aberta, do interior inteiro, mas apenas um signo, uma alusão” (idem, p.318). Ora, como podemos interpretar esta afirmação da arte romântica como arte sígnica, alusiva? Qual a diferença essencial entre símbolo e signo no contexto da bela arte romântica? Em que sentido o signo, e não o símbolo, é o elemento predominante da determinação romântica-moderna do belo artístico? Passemos a análise da forma de arte romântica, na qual encontraremos respostas à essas questões.

A forma e o conteúdo da beleza romântica

O princípio da arte romântica, também nomeada de “beleza espiritual do interior” (Hegel, 2000, p. 253), é a subjetividade livre, ou, se preferirmos, a subjetividade sensivelmente emancipada de sua relação de dependência da exterioridade. A liberdade, nesse sentido, está relacionada ao desprendimento da subjetividade de sua relação sensivelmente estabelecida com a exterioridade objetiva. Aquilo que outrora estava condicionado à intuição sensível, isto é, a apreensão do absoluto por meio da própria exterioridade, agora se estrutura como propriedade interior, como conteúdo que habita o sujeito. Subjetividade, porém, não deve ser entendida como mera relação teórica entre o entendimento¹⁰ e a coisa interiormente representada como fenômeno, mas sim como subjetividade espiritual. Nas palavras de Hegel, o momento da beleza espiritual interior é o estágio de formação pela arte no qual o espírito “apenas pode encontrar sua existência correspondente em seu mundo espiritual familiar próprio do sentimento, do ânimo, em geral, da interioridade” (idem, p. 252). Nesse caso, a realidade exterior é retratada pelo sujeito como “uma existência que não lhe é adequada” (idem, p. 253), uma existência que não corresponde de modo satisfatório às vicissitudes e aspirações mais elevadas. A realidade exterior no registro romântico da arte pode

10 Hegel contrapõe o “entendimento separador” ao “entendimento intuitivo”. Aqui nos referimos especificamente ao entendimento intuitivo. Sobre esta distinção, o § 55 da *Enciclopédia* é bastante esclarecedor. Diz Hegel: “A *Crítica da faculdade de julgar* tem de notável que Kant exprimiu nela a representação, e mesmo o pensamento, da *ideia*. A representação de um *entendimento intuitivo*, de uma finalidade *interna* etc. e o *universal* pensado ao mesmo tempo como *concreto* em si mesmo. Por isso, a filosofia kantiana só se mostra *especulativa* nessas representações. Muitos - nomeadamente Schiller - descobriram na *ideia do belo artístico*, da unidade *concreta* do pensamento e da representação sensível, a saída [para escapar] das *abstrações* do entendimento separador. Outros a descobriram na intuição e na consciência da *vida* [*lebendigkeit*, vitalidade] geralmente falando, quer natural quer intelectual” (1995b, § 55, p. 131).

assim ser considerada uma dimensão periférica da vida do espírito. Ao contrário do que ela significou para o indivíduo no contexto simbólico, a saber, uma propriedade natural cuja essencialidade se servia como totalidade abstrata da alma, no contexto romântico esta mesma exterioridade é vislumbrada como opacidade, cuja essência e luminosidade reside na interioridade subjetiva. Trata-se da “desdivinização [Entgötterung] da natureza” (idem, p. 259) e, ao mesmo tempo, da “divinização do humano”, isto é, a elevação da subjetividade espiritual à dignidade absoluta por meio dela própria.

Hegel considera três determinações distintas no âmbito da beleza romântica, as quais são respectivamente denominadas de *círculo religioso-cristão*, *círculo da mundanidade* e *círculo da autonomia formal do caráter*. Quanto ao primeiro círculo, que está ligado diretamente à formação [Bildung] religiosa da subjetividade, Hegel diz que se trata de um momento de extrema modificação no conceito de subjetividade, uma vez que a história da “redenção, a vida, a morte e a ressurreição de Cristo” (Hegel, 2000, p. 252) fornece o conteúdo [Gehalt] central a ser perscrutado pela subjetividade artística, de modo completamente diferente daquele presente no contexto das artes simbólica e clássica. Pois Cristo é quem apresenta pela primeira vez um modelo concreto de subjetividade, pautada na “negatividade absoluta” e a sua posição de colisão direta com a existência objetiva. Negatividade absoluta deve aqui ser compreendida como a determinação segundo a qual “o espírito se volta negativamente contra a sua imediatez e finitude, a supera e, por meio desta libertação, conquista para si sua infinitude e autonomia absoluta em seu próprio âmbito” (idem, p. 262). Nesse sentido, Cristo é a figura que, pela primeira vez na história, nega a sua própria corporeidade, assim como, a partir de uma atitude inteiramente hostil e adversa frente à natureza finita do humano, nega o lado negativo da subjetividade. “A negação do que é negativo” (idem, p. 258) no contexto romântico não é outra coisa senão a negação daquilo que faz com que a dimensão afirmativa da vida a torne negativa, isto é, a morte. A mera finitude corporal e vivencial, assim como a mera naturalidade enquanto um dos lados da vida, são tratadas como inadequação entre o subjetivo e o objetivo, o natural e o espiritual, ao passo que a interioridade subjetiva, por meio de sua negatividade e liberdade absoluta, se assegura como infinitude concreta em si e a partir de si mesma.

Mas a subjetividade livre vai além dessa condição de formação religiosa, na medida em que avança em direção à superação [Aufheben] do próprio Cristo. Uma vez que a figura do Cristo se estabeleceu como conteúdo absoluto para a subjetividade, de modo que a negatividade absoluta se configurou como propriedade estruturante da relação entre interioridade e exterioridade, é a partir desse exemplo igualmente que o sujeito passa a negar a própria “divindade do espírito”. Assim, “a honra, o amor, a fidelidade e a coragem” (idem, p. 263), enquanto dimensões finitas do humano, se tornam os conteúdos afirmativos do espírito. É interessante notar, neste

segundo círculo da arte romântica, que a subjetividade espiritual é determinada não apenas pelo processo da “desdivinização da natureza”, mas, igualmente, pela “desdivinização de Deus”. Isto é, assim como a natureza e a exterioridade que dela resulta passaram a ser negadas pelo sujeito, assim também Deus passa a ser refutado como conteúdo absoluto. Isso porque, na medida em que o Deus se fez homem, e, por outro lado, se posicionou como superior ao caráter finito da condição humana, ao mesmo tempo, ele indicou o caminho da “divinização do humano”. Nesta direção, a honra, o amor, a fidelidade e a coragem são determinados como conteúdos particulares e formais, cujo fundamento concreto se encontra instituído na própria deificação da subjetividade.

O lado extremo deste processo de deificação da subjetividade pode ser notado a partir do “círculo da autonomia formal do caráter”, o último âmbito da arte romântica. Aqui é a autonomia espiritual do caráter que constitui o conteúdo [*Gehalt*] a ser apresentado pela arte. Nesse registro, os conteúdos particulares de cada indivíduo singular se impõem como conteúdos válidos universalmente, isto é, a particularidade do conteúdo é o que constitui essencialmente o mundo do sujeito. Nesse sentido, a “firmeza do caráter” se mostra como uma totalidade circunscrita ao em-si-para-si-mesmo de cada indivíduo singular, algo que pressupõe um formalismo atravessado pela contingência. Entretanto, formalismo aqui não deve ser entendido de modo idêntico ao que foi considerado anteriormente a respeito do formalismo simbólico, o qual pressupunha uma relação abstrata entre a interioridade subjetiva e exterioridade objetiva. Ao contrário disso, o formalismo do estágio atual diz respeito ao fato de que a determinação subjetiva, aquilo que o sujeito é, não é sustentado nem por uma certa substancialidade objetivamente determinada nem pelo que está interiormente determinado como conteúdo principal; a particularização nesse caso pressupõe uma certa cisão do indivíduo consigo mesmo, entre o que lhe é próprio enquanto conteúdo substancial e o que lhe é contingente ou meramente psicológico. Nas palavras de Hegel, o sujeito nesse estágio “em vez de repousar sobre o conteúdo e sobre seu *pathos* para si mesmo firme, apenas repousa formalmente sobre sua própria autonomia individual” (Hegel, 2000, p. 312).

Nesse sentido, o formalismo do caráter é marcado por um jogo que possui dois lados principais: por um lado, a “firmeza do caráter” que é por si mesma uma espécie de cegueira em relação aos conteúdos substancialmente determinados no interior do ânimo e, por outro lado, o caráter determinado como “totalidade subjetiva” (idem, *ibidem*), o *pathos* legitimado interiormente como algo firme, substancial. Essa totalidade subjetiva, a qual possui em si mesma uma base forte de sustentação espiritual, não deve, todavia, ser confundida com a substancialidade ética, a qual está pautada numa espécie de paixão e fidelidade plena do indivíduo para com a eticidade. Aqui o movimento é inverso: o conteúdo espiritual já é uma propriedade exclusiva do ânimo, o qual ainda precisa eclodir [*austreten*] e se efetivar objetivamente. Esse

processo de externalização do conteúdo espiritual não é uma tarefa fácil para a arte, embora seja exatamente essa a tarefa central da arte romântica. Fazer eclodir um conteúdo substancial desde o ânimo humano pode ser comparado, segundo Hegel, a “uma pedra rara, que apenas cintila [*scheinen*] em pontos singulares, um cintilar que é como um relâmpago” (Hegel, 2000, p. 316).

Os principais exemplos citados por Hegel quanto a esses dois lados do caráter (a firmeza de natureza psicológica e a firmeza determinada como totalidade subjetiva) são extraídos de Shakespeare: *Macbeth* e Julieta de *Romeu e Julieta*. Por um lado, diz Hegel, temos a “firmeza sem escrúpulos” de Macbeth, que “é determinado por seu caráter para a paixão da ambição. No início ele hesita, mas então estende a mão à coroa, comete o assassinato para alcançá-la, e para afirmá-la comete todas as atrocidades” (idem, p.313). Aqui vemos a natureza psicológica e puramente formal da subjetividade em sua relação consigo mesma. Nesse estado de coisas, o impulso [*Trieb*] de Macbeth não indica de nenhum modo um conteúdo espiritual cuja firmeza do caráter se mantém ancorada. Por outro lado, temos o contraexemplo de Julieta, a qual inicialmente aparenta ser uma figura ingênua, uma moça com pouca experiência, sem “nenhuma consciência de si e do mundo” (idem, p.317), mas que, “de repente, vemos o desenvolvimento da energia inteira desse ânimo, da astúcia, da circunspeção, da força para sacrificar tudo, para submeter-se ao que é mais duro, de modo que o todo nos aparece” (idem, *ibidem*). A totalidade como conteúdo [*Gehalt*] nada mais é senão o amor levado, em um piscar de olhos, às suas consequências mais radicais. Nas palavras de Hegel, trata-se de um conteúdo profundo da alma, que em seu progredir e externar-se se compara a um “incêndio que uma única faísca provocou, um botão que, mal tocado pelo amor, inesperadamente se apresenta em plena florescência; mas quanto mais rapidamente se desenvolve, tanto mais rapidamente perde suas pétalas e morre” (idem, *ibidem*).

Considerando esse “duplo aspecto” da autonomia do caráter, percebe-se que a arte romântica-moderna se define como “signo da ideia”, cuja progressão e desenvolvimento do conteúdo possui como ponto de partida a própria interioridade subjetiva. Nesse sentido, temos uma primeira compreensão importante a respeito da predominância signífica da beleza romântica frente à beleza simbólica. Pois, se no estágio simbólico da arte o conteúdo de verdade do espírito é determinado como propriedade exterior, seja ela religiosa seja ela a própria natureza e, se o domínio da relação entre o subjetivo e o objetivo é estabelecido pela intuição formal e abstrata da exterioridade (o símbolo), no estágio romântico, ao contrário, a progressão e o desenvolvimento do conteúdo de verdade do espírito tem seu começo no próprio sujeito, o qual se torna para si mesmo o seu próprio juiz. Contudo, é importante notar que este conteúdo de verdade permanece na forma da interioridade subjetiva como uma representação que ainda precisa encontrar sua colocação e expressão em uma forma determinadamente objetiva (o signo).

Neste ponto surge um aparente obstáculo imposto à arte, qual seja, o do seu potencial de trazer à expressão o conteúdo inteiro do espírito, que agora se mantém circunscrito à interioridade subjetiva. Sobre isso, podemos perguntar: como pode a arte tornar manifestos os conteúdos que agora se mantém particularizados, dispersos e fragmentados no interior do peito humano, de modo a se manter como autêntica expressão do absoluto? Segundo Hegel, isso que a princípio parece se tratar de um empecilho à expressividade artística deve na verdade ser compreendido como a sua mais elevada determinação. Ou seja, se o conteúdo de verdade da arte não pode mais ser expresso como conteúdo unificado por meio de um único princípio universalmente e objetivamente válido - exatamente porque aquilo que era substancial agora está determinado como particularidade e multiplicidade da alma - então, para a arte, só resta a tarefa de tornar manifesto o absoluto em sua particularidade e dissolução. Hegel nos fornece um exemplo deste processo. Ao citar os cantos populares principalmente os cantos germânicos Hegel afirma, por um lado, que eles quando muito “apenas são capazes de levar a exteriorizações esfarrapadas” dos conteúdos substanciais, mas, por outro lado, é exatamente por meio disso que eles “revelam a profundidade da alma” (Hegel, 2000, p. 317).

Mas não seria esta condição esfacelada, esfarrapada, fragmentada da expressividade artística uma remissão patente ao seu estágio simbólico, uma vez que o símbolo é exatamente uma representação que não encontra outra correspondência objetiva senão aquela ligada à analogia, à metáfora como produto da relação entre interioridade e exterioridade? Para Hegel, se trata exatamente disso, pois “este é um modo de representação [*Darstellung*], que em sua mudez, por assim dizer, retorna ao simbólico, na medida em que o que ele fornece não é uma exposição [*Darstellung*] clara, aberta, do interior inteiro, mas apenas um signo, uma alusão” (idem, p. 318). Vale lembrar, todavia, que não se trata de “um símbolo cujo significado, como anteriormente, permanece uma universalidade abstrata, mas uma exteriorização cujo interior é justamente este ânimo subjetivo, vivo, efetivo mesmo” (idem, *ibidem*). Esse “novo símbolo” é o signo ou a imagem-sígnica da bela arte romântica, o qual justamente se caracteriza como exteriorização do ânimo subjetivo-espiritual.

Como pudemos notar até aqui, o ponto central da determinação simbólica ou romântica do belo artístico está diretamente ligado ao modo como a subjetividade se relaciona com os seus conteúdos de verdade, assim como está ligado ao modo da expressão objetiva desses conteúdos espirituais. Na forma da intuição sensível a subjetividade é menos livre e mais dependente da exterioridade, pois neste grau de desenvolvimento os conteúdos espirituais ainda são propriedades do objeto sensível. Na forma da representação sensível, ao contrário, a subjetividade é mais livre porque independe do objeto sensível para representar interiormente os seus conteúdos.

Nessa direção, precisamos responder a três questões que ainda permanecem latentes: a) como Hegel define os conceitos de intuição sensível e representação

sensível? b) nesse caso, o que significa dizer que o belo artístico romântico é predominantemente sígnico e não simbólico? c) em que sentido a imagem-sígnica se define como expressão da recriação subjetiva da objetividade no contexto da beleza romântica? Passemos à análise dessas questões tomando por base a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, especialmente nos parágrafos em que as categorias da intuição [*Anschauung*] e da representação [*Vorstellung*] são formuladas e estruturadas por Hegel. A propósito, é exatamente nesse âmbito que podemos identificar um desdobramento minucioso a respeito da distinção entre símbolo e signo na arte.

Da intuição à Representação sensível

Os conceitos de intuição sensível e representação sensível são analisados por Hegel na seção “Psicologia”, da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a qual trata especificamente das faculdades ou do modo em geral das atividades do espírito: a intuição, a representação, o pensamento, o desejo, etc. (Hegel, 1995, p. 210). A distinção entre o símbolo e o signo aparece em uma subseção, ligada à faculdade da representação, a qual enfatiza o movimento de externalização dos conteúdos interiormente determinados pelo espírito. Embora essa análise de Hegel se trate de uma descrição longa e complexa, o nosso foco é unicamente o de explicitar o modo segundo o qual tanto a forma da intuição quanto a forma da representação se determinam em relação aos seus dois lados fundamentais, o interno e o externo. A partir disso, caberá igualmente explicar a diferença entre o símbolo e o signo a fim de enfatizar a função que cada um deles desempenha no interior do âmbito artístico.

A intuição sensível se refere a um determinado nível do conhecimento em que a inteligência experimenta a si mesma por meio da simples relação imediata consigo e com o objeto de sua experimentação. Neste estágio do saber, a subjetividade ainda não é refletida a ponto de poder reconhecer-se a si a partir de si mesma e, por isso, ela precisa ainda relacionar-se de modo imediato com a objetividade. Vale lembrar, porém que esta relação de identificação imediata da inteligência com o seu objeto, a qual se articula inicialmente por meio da diferenciação e cisão entre o eu e a coisa exterior, já é uma determinação da racionalidade, a qual já se encontra “penetrada pela certeza do espírito” (idem, p. 224). A inteligência, nesse caso, é apenas uma parte, o lado interior do espírito, que ainda necessita experimentar-se no seu oposto, a exterioridade. Desse modo, a intuição sensível é marcada por três níveis de experimentação da inteligência racional (o espírito) em relação ao seu objeto. Hegel nomeia esses três níveis, respectivamente, de o “grau da sensação”, o “grau da atenção” e o “grau da exteriorização”.

A primeira forma de experimentação da inteligência em relação ao seu objeto (o qual podemos igualmente nomear de “material” ou de “conteúdo”) é a da sensação. A sensação (ou sentimento) é uma “impressão determinada”, uma imagem abstrata

que a inteligência produz em torno do seu objeto. Essa impressão, porém, é ainda uma “determinação simples” (idem., p. 225) da inteligência, pois a forma [Form] do sentimento possui em si o caráter da unilateralidade e da particularidade como a sua marca fundamental. Por causa deste caráter unilateral e abstrato da forma do sentimento, os conteúdos os quais a inteligência imprime para si são igualmente marcados pela ausência de clareza, pois ainda não foram fixados enquanto conteúdos discerníveis. Este nível de inteligibilidade sentimental ainda se refere a um grau rudimentar de desenvolvimento da subjetividade, pois ele aponta para um tipo de representação abstrata, na qual os conteúdos do espírito ainda permanecem em unidade indiferenciada. Este nível de inteligência espiritual ainda não se refere propriamente à intuição sensível, mas é uma aspiração a ela. Pois o sentimento, enquanto material intuído e fixado, ainda é um conteúdo exclusivo da interioridade, ele ainda é uma representação abstrata, unilateral. Nesse nível, igualmente, o subjetivo e o objetivo ainda se unem de modo confuso. O que a inteligência toma como conteúdo para si é igualmente confundido com o sentimento que ela possui de si mesma; ela não pode separar por meio da simples imediatidade do sentimento aquilo que se determina como conteúdo em si daquilo que se determina como conteúdo para si. Disso resulta que os conteúdos representados interiormente produzem um tipo de determinação demasiado generalizada e abstrata do espírito; eles são postos na forma do sentimento enquanto unidade não retificada, isto é, não efetivada segundo a racionalidade, “o conceito da coisa” (idem, p. 227) representada na inteligência.

Esse nível inicial da intuição sensível corresponde ao que, no âmbito da arte simbólica, Hegel chamou de “simbolismo inconsciente” e de “simbolismo do sublime”. Essas duas fases iniciais de desenvolvimento da arte ainda não se referem propriamente à arte, pelo menos segundo aquilo que é exigido pelo seu conceito. Pois, neste grau de desenvolvimento da inteligência intuitiva, “a exposição sensível não é configurada, formada e inventada a partir do espírito, como exige a arte, mas encontrada e expressa imediatamente na existência exterior como a expressão adequada” (Hegel, 2000, p. 55). Como já foi dito anteriormente, neste nível de intuição ainda não há diferença substantiva entre a alma e o corpo, entre o conceito e a realidade, entre o natural e o humano, tudo o que aparece na exterioridade é determinado como divindade. Por meio do sentimento puro e simples a subjetividade espiritual ainda se encontra numa relação de “unidade imediata com o absoluto”, sem nenhuma separação que a diferencie da exterioridade objetiva. Por exemplo, “o sol, os astros, as plantas efetivas e os animais, os homens, o fogo existente, são apreendidos enquanto a forma do absoluto já adequada em sua imediatez” (idem, ibidem).

Hegel considera, igualmente, que esse estado sentimental se refere à primeira forma da “representação poética”. Pois, embora “os objetos naturais singulares, assim como os modos singulares de pensar dos homens, os estados, os atos e as

atividades sejam tomados em sua ausência imediata de significado”, ainda assim a forma de apreensão desses objetos prevalece representada como “o uno imediato”, isto é, o universal ainda esvaziado de subjetividade (idem, *ibidem*). Trata-se fundamentalmente de uma representação poética originária¹¹ cujo caráter é marcado pelo absoluto, porém, o absoluto representado, particularizado e expressado de modo simbólico e abstrato na alma. A mitologia é o melhor exemplo deste modo de representação poética.

A segunda e a terceira forma de experimentação da inteligência em relação ao seu conteúdo são “a atenção” e “a exteriorização-de-si da inteligência”. A atenção é definida como a etapa da “transformação do objeto sentido em um objeto presente fora de nós” (Hegel, 1995, p. 230). Essa transformação ocorre graças à projeção e à determinação pela inteligência do “sentimento como algo *essente*” (idem, *ibidem*), isto é, como algo outro, um estranho, que se difere essencialmente dela própria. Trata-se fundamentalmente da projeção do objeto sentido na forma espaço-temporal da exterioridade. O sentimento agora se supera de sua condição espiritual-abstrata e se eleva a sua condição espiritual-concreta na medida em que se transforma em objeto sensível, objetivamente fixado. Entretanto, neste *exteriorizar-se-a-si-mesma* como aparência objetual, a inteligência projeta na forma e no espaço da exterioridade todo o conteúdo que, em última instância, a determina como inteligência racional, como subjetividade espiritual. Isso quer dizer, ao mesmo tempo, que a inteligência não possui em si mesma outro conteúdo espiritual senão o próprio conteúdo da intuição (idem, *ibidem*). A exteriorização-de-si da inteligência se refere, neste caso, à fixação de conteúdos racionais, espirituais na forma espaço-temporal da exterioridade, que é a própria intuição objetivamente determinada. Vale lembrar que, para Hegel, a dimensão espaço-temporal da intuição não é uma propriedade reduzida apenas à subjetividade, mas se refere igualmente ao âmbito espaço-temporal dos objetos exteriormente determinados. Portanto, a intuição sensível se determina como unidade imediata marcada por dois momentos: “o momento de ser interiorizada [*erinnert*] em si mesma neste material *essente* de modo exterior; e o momento de ser, em sua interiorização-em-si-mesma, imersa no ser-fora de si” (idem, *ibidem*).

Todavia, se o fundamento do movimento de exteriorização de si da inteligência se deve tanto ao fato de ela não possuir em si mesma outras formas mais elevadas de determinação dos conteúdos espirituais, quanto ao fato de seus conteúdos não serem outros senão aqueles materiais do sentimento, logo, aquilo que a determina como espírito absoluto, como inteligência racional, só pode ser encontrado de modo completo na objetividade. É essa objetividade substancial que encontramos, por exemplo, na

11 Hegel distingue dois níveis da representação poética: o primeiro ele nomeia de “a representação poética originária”, o qual está ligado ao “ideal simbólico”, e o segundo nível, da “representação poética que se constitui a partir da prosa”, que está ligado ao ideal romântico da arte. Sobre os desdobramentos dessa distinção, conferir Hegel, 2004, pp. 50-55.

forma de arte clássica. Segundo a compreensão de Hegel, o antropomorfismo do deus grego é a mais bela e concreta expressão imediato-sensível da unidade entre o subjetivo e o objetivo. Nesse registro, o interior possui imediatamente a forma da exterioridade enquanto idêntica a si mesmo (Hegel, 2000, p. 157). A subjetividade, aqui representada [*Darstellung*] por meio da corporeidade da estátua do deus-homem, se desprende de sua condição de ser simples “subjetividade comparativa invisível” (idem, p. 161) e alcança para si a dignidade de ser a interioridade que se relaciona consigo mesma objetivamente. Nesse sentido, toda a determinação mais concreta e efetiva do espírito passa fundamentalmente para o lado da exterioridade sensível algo que, em última instância, condiciona a subjetividade à plena imediatidade sensível.

Todavia, a subjetividade espiritual é marcada por um segundo momento neste movimento de determinação de si mesma, no qual ela está posicionada para além dessa sua determinação intuitivo-sensível. Trate-se precisamente do momento da representação [*Vorstellung*] sensível. A representação sensível pode ser denominada igualmente de “intuição rememorada” (Hegel, 1995, p. 234), ela é “o meio termo entre o achar-se-determinado imediato da inteligência e a inteligência em sua liberdade, o pensar” (idem, *ibidem*). De acordo com Hegel, o movimento aqui é o da interiorização dos conteúdos antes representados [*Darstellung*] e intuídos exteriormente. Vale lembrar que a representação sensível desse momento não deve ser confundida com aquela “representação abstrata”, pautada exclusivamente no sentimento puro. Aqui, ao contrário, os conteúdos da representação sensível são resultados da objetividade substancial, isto é, já são conteúdos concretos intuídos pela dimensão espaço-temporal subjetiva e objetiva. Nesse registro, “o espírito põe a intuição como a *sua*, a penetra, e dela faz algo *interior*, *nela se interioriza*, torna-se nela *presente* a si mesmo, e, portanto, *livre*” (idem, *ibidem*). Nesse sentido, a inteligência se emancipa da sua dependência da exterioridade, transformando o conteúdo absoluto em uma propriedade exclusivamente sua.

A representação sensível se constitui a partir de três níveis distintos: a rememoração, a imaginação e a memória. A rememoração é o estágio em que a intuição é elevada ao âmbito da representação interior. Trata-se da elevação do objeto intuído em sua singularidade à dignidade da particularidade representacional a qual, por sua vez, já é mediada pelo universal, o espírito. Nesse estágio, a representação se mantém no campo da intuição, pois o seu conteúdo é a imagem (idem, p. 238). Assim, a recordação se define como imagem interiorizada, formulada segundo os moldes da representação. Aqui há uma duplicação da imagem: ela se apresenta tanto como propriedade do eu, quanto ainda persiste como algo fora do eu, no exterior. Isto é, para que a imagem interior esteja vigente ela necessita, entretanto, de uma outra imagem exterior que seja para ela um ponto de referência. Nessa direção, a imaginação é o próximo estágio, o qual consiste em livrar a representação

da necessidade desse ponto de fixação exterior.

A imaginação é definida por Hegel como a instância que universaliza a recordação, que a atualiza no plano universal das “associações livres” (idem, p. 240), as quais independem da imagem exterior para se fazerem presentes, já que se tratam de movimentos de “subsunção das representações singulares” (idem, *ibidem*). Dito de outro modo, o trabalho da imaginação consiste em transformar a imagem singular em ideia concreta. Mas é preciso observar, ao mesmo tempo, que essa elevação da imagem à dignidade de representações universais produz um efeito de condensação e síntese, cujo ponto de partida se dá no *ser-aí* da imagem intuída, e não no *ser-aí* da própria imaginação. Ou seja, nesse estágio, a imaginação ainda não está separada totalmente da intuição, o que corresponde afirmar que a imaginação ainda é dependente da imagem sensível, ainda que ela seja capaz de, no interior de suas associações, elaborar outros conteúdos para além desse referente sensível. Esse referente, por sua vez, nada mais é senão um símbolo; o signo, ao contrário, é o *ser-aí* sensível que estabelece a separação completa entre a imaginação e a intuição.

Aqui nos deparamos com a introdução da noção de fantasia, a qual se determina inicialmente como o nível mais abstrato da imaginação, cujo caráter simbólico é índice de um certo afastamento da imagem sensível, mas ainda um afastamento que deixa inscrito na imaginação uma marca da imagem sensível. Hegel considera, nesse sentido, dois níveis distintos de determinação da fantasia, o primeiro, por assim dizer mais abstrato, e o segundo nível mais concreto. Trata-se precisamente da distinção entre “*fantasia simbolizante e fantasia significante*” (Hegel, 1995, p. 241). O lado exterior desta distinção dos níveis da fantasia incide, ao mesmo tempo, na diferenciação da função desempenhada pela imagem-símbolo e pela imagem-sígnica, ou, simplesmente, pelo símbolo e pelo signo (idem, *ibidem*).

Da imagem-símbolo à imagem-sígnica

Segundo Hegel, a *fantasia simbolizante* é a versão inicial da “imaginação produtora”, a qual “constitui o princípio formal da arte” (idem, p. 244). Como já foi dito, a fantasia simbolizante é um tipo de imaginação ainda condicionada à função intuitivo-sensível da imagem, pois “ela não escolhe para expressão de suas representações universais nenhum outro material sensível a não ser aquele cuja significação *autônoma corresponde* ao conteúdo universal a ser figurado em imagens” (idem, p. 241). Assim, a imagem exterior é idêntica ao significado interior, o universal está em unidade diferenciável com o singular. Por exemplo, na imagem do leão já está contido de modo imediato a ideia da força, assim como na imagem da cruz cristã já está determinada a ideia do Deus. Entretanto, o simbólico não se define apenas por meio dessa identificação, mas igualmente pelo grau de contingência envolvida na ideia que ele veicula; a figura do leão, assim como a imagem da cruz, se referem

a outras infinitas significações, por exemplo, a coragem, a altivez, o sofrimento, a dor e etc.

Ao contrário da fantasia simbolizante, a *fantasia significativa* configura um nível superior da imaginação produtora, no qual a cisão entre a imagem sensível e a representação interior do seu significado ocorre de modo completo. Nesse grau de inteligibilidade, a imaginação não está mais condicionada à função significativa da imagem sensível, o que corresponde dizer, ao mesmo tempo, que a função intuitivo-sensível da imagem perde a sua razão de ser e adquire, nessa perda, uma nova função: a da abstração. A fantasia significativa ao instaurar-se para si um âmbito pleno de conteúdo e significado (o âmbito da representação interior), ela acaba, ao mesmo tempo, modificando a função concreta da imagem exterior, a qual, por sua vez, passa a estar à serviço exclusivo da fantasia. Se no nível da fantasia simbolizante a imagem sensível cumpre a tarefa de organizar os conteúdos difusos no âmbito da intuição sensível, no nível da fantasia significativa, ao contrário, a imagem sensível cumpre a função de separar de si a sua dimensão sensível do seu significado autêntico. A exemplo disso, “um emblema nacional ou uma *bandeira* ou uma *pedra tumular* significam uma coisa totalmente diversa do que imediatamente indicam” (idem, p. 246). Nesse sentido, nos lembra Hegel, a imagem-sígnica “é uma imagem que recebeu em si mesma, como alma, uma representação *autônoma*: sua significação” (idem, p. 248).

Nessa modificação estrutural do conceito de imagem podemos observar, ainda, uma modificação significativa do caráter de arbitrariedade que incide tanto no nível da fantasia simbolizante quanto no nível da fantasia significativa. Isto é, enquanto no grau da fantasia simbolizante a dimensão que se mantém contingente e arbitrária é a dimensão do significado e do conteúdo espiritual, no nível da fantasia significativa, ao contrário, o que permanece arbitrário é a própria dimensão sensível da imagem, já que o significado dela mesma se estabelece como uma propriedade exclusiva da representação interior ou, se preferirmos, da fantasia. Nesse sentido, a imagem-sígnica é uma espécie de “ser-posto pela inteligência” (idem, ibidem), um produto objetivo cujo conteúdo de verdade, porém, está estruturado de modo concreto e exclusivo no interior da subjetividade. Nas palavras de Hegel, a imagem-sígnica cumpre a função de fornecer “às sensações, intuições, representações uma segunda *existência*, superior à sua *existência* imediata; e uma existência que vigora no reino da representação” (idem, ibidem).

Nesta distinção entre os níveis da fantasia (e a influência destes graus de inteligibilidade na função da imagem-símbolo e na função da imagem-sígnica) encontramos a justificação completa para entender a beleza romântica-moderna como predominantemente sígnica. Pois, no âmbito da estética de Hegel esses níveis de inteligibilidade correspondem ao desenvolvimento da subjetividade espiritual por intermédio do caráter sensível-imediato da arte. Como já foi dito anteriormente,

o grau mais elevado deste desenvolvimento ocorre no âmbito da arte romântica, quando a subjetividade se torna significativa por si mesma e se explica a si mesma (Hegel, 2000, p. 35). Nesse registro, o espírito já se livrou da dependência do material exterior, já que a fantasia constitui para si o próprio conteúdo ou material de suas representações mais elevadas (Hegel, 2004, p. 19). O impasse implicado nessa interiorização, porém, é o da condução desses conteúdos universais até a expressão singular das obras de arte.

Nesse sentido, a singularidade artística é desafiada a cumprir duas tarefas essenciais no que tange à determinação autêntica do conceito de arte moderna. De um lado, ela precisa ser a expressão objetiva dos conteúdos mais elevados do espírito. Entretanto, de outro lado, ela deve apresentar esses conteúdos como recriação subjetiva da exterioridade, já que a fantasia, a imaginação produtora, é a reorganização e a recriação dos conteúdos objetivamente intuídos, no âmbito das representações interiores. É por meio da função da imagem-sígnica que a arte romântica-moderna se determina tanto como “aparência sensível da ideia” ou “signo da ideia”, quanto como “recriação subjetiva da exterioridade no elemento sensível das cores e da luz” (Hegel, 2000, p. 335), igualmente, no elemento do som, da palavra e seu sistema, a linguagem (Hegel, 1995, p. 248). Pois, enquanto imagem representacional, a imagem-sígnica é, ao mesmo tempo, concreta porque expressa um significado espiritual concreto (subjetivo), e objetivamente abstrata em si mesma, porque se refere a algo outro. Essa ausência de concretude objetiva da imagem-sígnica é tanto índice do caráter contingente da realidade objetiva, quanto é exatamente aquilo que concede à arte o “poder de criar uma objetividade” (Hegel, 2000, p. 335). Em suma, enquanto imagem-sígnica, o belo artístico romântico-moderno se define como produto da expressão e, simultaneamente, da recriação subjetiva e objetiva do espírito.

De acordo com Hegel, esse poder de recriação subjetiva e objetiva da realidade se encontra, antes de tudo, nas mãos do artista moderno: “toda forma [*Form*] assim como toda matéria estão agora a serviço e à oferta dele, cujo talento e gênio estão libertados para si mesmos da limitação anterior a uma forma [*Form*] de arte determinada.” (idem, p. 341). Essa liberdade plena de criação, entretanto, não deve se furtar à exigência de que o “conteúdo constitua para o artista o substancial, a verdade mais interior de sua consciência” (idem, p. 339), já que “o conteúdo [*Gehalt*], como toda obra humana, também na arte é o que decide” (idem, p. 346). Frente a essa exigência, a imagem-sígnica, enquanto este “objeto novo, belo, em si mesmo pleno de valor” (idem, ibidem), funciona igualmente como uma espécie de termômetro que mede a capacidade do artista em trazer à exterioridade um conteúdo substancial, que apareça tanto como expressão quanto como recriação do espírito.

Referências

- De Man, P. (1982). Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics. *Critical Inquiry*, 8(4), 761-775.
- Farina, M. (2015). *Crítica, símbolo e storia: la determinazione hegeliana dell'estetica*. Piza: Edizioni ETS.
- Hegel, G. W. F. (1976). Jenaer Systementwürfe III. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Herausgegeben von Horstmann, Rolf-Peter und Trede, Johann Heinrich. Düsseldorf: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1989). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). In: *Gesammelte Werke*, Band 19. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Düsseldorf: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1995a). Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831). In: *Gesammelte Werke*, Band 18. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Düsseldorf: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1995b). *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1830). Vol. 1 e 3. (A Filosofia do Espírito) Trad. de Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola.
- Hegel, G. W. F. (1999; 2000; 2004). *Cursos de estética* (Vol. 1, 2 e 4). Trad. De Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP.
- Hegel, G. W. F. (2001). Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). In: *Gesammelte Werke*, Band 13. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch. Hamburg: Felix Meiner.
- Jaeschke, W. (2020). *Hegels Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lauener, H. (2004). *A linguagem na filosofia de Hegel*. Trad. de Paulo Rudi Schneider. Ijuí: Unijuí.
- Schlegel, F. (2016). *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. Trad. e notas de Constantino Luz de Medeiros e Marcio Suzuki. São Paulo: Unesp.
- Szondi, P. (1974). Poetik und Geschichtsphilosophie I. *Studienausgabe der Vorlesungen*, Band 2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Werle, M. A. (2005). *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.

Recebido em: 26.05.2020
Aceito em: 06.10.2020

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



Walter Benjamin en Argentina: una constelación paradójica*

Walter Benjamin in Argentina: a paradoxical constellation

Luis Ignacio García

luisggkm@gmail.com

(Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina)

Resumen: Este trabajo propone un recorrido panorámico de la presencia de Walter Benjamin en el campo intelectual argentino. Se explicitan primeramente elementos de una teoría política de la recepción planteada en la propia obra de Benjamin. Luego, se organiza el texto a partir de un criterio doble, a la vez histórico y problemático. Las distintas secciones muestran una clara e insistente presencia de Benjamin, a la vez que una limitada producción académica sobre su obra. Cerramos el trabajo con un balance general, sugiriendo las tareas pendientes de la recepción, a la luz de las discusiones teórico-políticas actuales en Argentina y la región.

Palabras clave: Walter Benjamin; recepción; traducción; memoria.

Abstract: This work proposes a panoramic study of the presence of Walter Benjamin in the Argentine intellectual field. First, we explain some elements of a political theory of reception set forth in Benjamin's own work. Then, the text is organized based on a double criterion, both historical and problematic. The different sections show a clear and insistent presence of Benjamin, as well as a limited academic production on his work. We close the work with a general balance, suggesting the pending tasks of the reception, in the light of the current theoretical-political discussions in Argentina and the region.

Keywords: Walter Benjamin; reception; translation; memory.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p81-98>

No se trata de presentar las obras literarias en conexión con su tiempo, sino más bien de hacer evidente, en el tiempo que las vio nacer, el tiempo que las conoce y juzga, o sea, el nuestro.

W. Benjamin

(“Historia de la literatura y ciencia literaria”, 1931)

Introducción: políticas de la transmisión

Se ha citado hasta el cansancio el famoso pasaje de las tesis “Sobre el concepto de historia” en el que Benjamin enuncia su diagnóstico de una dialéctica

* El presente artículo retoma, desarrolla y actualiza algunos de los resultados de mi tesis doctoral, García (2014), y forma parte de mi trabajo de investigación en el CONICET. Una versión del mismo fue presentada en el II Workshop Interdisciplinar “Teoría Crítica no mundo: América Latina em Foco”, Departamento de Filosofía da FFLCH/USP, São Paulo, junio de 2019.

entre cultura y barbarie. Sin embargo, pocas veces se recuerda el pasaje completo, en el que esa dramática dialéctica que rige la cultura es atribuida específicamente al proceso de *transmisión* cultural. En efecto, en la séptima tesis se lee: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de unas manos a otras” (Benjamin, 1987, p. 182). El problema de la transmisión cultural, de la supervivencia de una obra, el problema de la recepción de un autor, en una palabra, el problema de la tradición, era para Benjamin un problema eminentemente *político*, tanto porque se ponen allí en juego relaciones de dominación sedimentadas, cuanto porque la memoria histórica afecta decisivamente la colectiva voluntad política de transformación. Aún en el contexto de las citadas tesis, se dice:

El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla (idem, p. 180).

Benjamin pensaba que los procesos de transmisión cultural son ámbitos privilegiados de la lucha de clases. Consideraba que interrumpir el “cortejo triunfal” de la cultura es el objetivo clave de una pedagogía materialista, y que rescatar los materiales olvidados que se alojan, desde “la lejanía de los tiempos”, “como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo” para “construir” la tradición de los oprimidos, es la meta capital del “materialista histórico” (idem, p. 179).

Si a estas consideraciones las encontramos en ese testamento filosófico-político que son las tesis sobre la historia, no llama la atención que el problema de la recepción haya atravesado sostenidamente su itinerario intelectual en distintos momentos y con diversas modulaciones.¹ De modo que un abordaje sobre la “recepción” de su obra parece justificado desde el propio gesto de la crítica benjaminiana. Y así como Benjamin en “El autor como productor” auspiciaba una *activación* del público del arte técnico, así también podemos pensar el estudio de la recepción como el estudio de la activación de los legatarios de una cultura, una obra, un autor, destacando el momento de selección y desvío, de la recepción creativa y dislocadora como el momento específicamente *político* del proceso de transmisión cultural, de insumisión ante la cultura como “patrimonio” de los vencedores. Y entonces podremos interrogar, desde el corazón de la problemática benjaminiana, al *lector como productor*.

¹ El esfuerzo más notable por desarrollar la teoría de la recepción implícita en la obra de Benjamin es el de Garber (1987).

I. Arte posaurático y política de masas

El primer momento de recepción de Benjamin en Argentina está marcado por la labor de un pensador injustamente olvidado: Luis Juan Guerrero (1899-1957), y el contexto histórico-cultural de la “crisis de la cultura”. Guerrero perteneció a esa franja intelectual que maduró entre la muerte de Alejandro Korn, en los años 30, y el advenimiento de la generación de la revista *Contorno*, a mediados de los 50. Un conjunto compuesto de nombres tan relevantes como Saúl Taborda, Carlos Astrada, Francisco Romero, Miguel Ángel Virasoro, Ángel Vasallo, Vicente Fatone, entre otros. A pesar de la gran riqueza de sus producciones, sus representantes fueron rápidamente rubricados bajo el rótulo de la “crítica del positivismo” y del surgimiento de una “nueva sensibilidad” espiritualista e inclinada a la especulación metafísica, soslayándose el estudio de trayectorias y obras en muchos casos notables. Uno de esos casos es el de Luis Juan Guerrero, que con su *Estética* demuestra que en la generación de la “crítica del positivismo” no todo fue “espiritualismo”. Su obra presenta una notable - y tempranísima - inflexión benjaminiana que le permite a la vez participar del clima intelectual de entreguerras sin por ello recaer en la gestualidad orteguiana, tan influyente en aquellos años.

Tras su estancia en Alemania entre 1923 y 1928, en la que realizó su tesis doctoral sobre ética de los valores, Guerrero fue docente de ética, psicología y estética en diversas universidades argentinas. Su trabajo más importante es, sin dudas, su monumental *Estética operatoria en sus tres direcciones*, preparada durante los largos años de docencia y publicada en tres tomos por Losada, en 1956 los dos primeros, y en 1967, póstumamente, el tercero. Guerrero ya en 1933 incluía en su programa de “Estética” el libro de Benjamin sobre el Romanticismo. Sin embargo, decisivo para su estética fue el trabajo sobre “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. Y es de suponer que lo conoció ya en 1936, pues es precisamente en ese año que nuestro autor entabla relaciones con el Instituto de Investigación Social radicado en Nueva York. Entra en contacto directo con Franz Neumann y en relación epistolar con el director del Instituto, Max Horkheimer, con el objetivo de una colaboración académica finalmente frustrada. Dado que en su *Estética* cita el trabajo benjaminiano de la edición de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, es más que probable que haya sido en ese temprano 1936 que Guerrero accedió al artículo de Benjamin, publicado en francés, precisamente, en el número V de 1936 de la revista del Instituto.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de Benjamin en la *Estética* de Guerrero? Para esquematizar una presencia que guarda múltiples matices, que el ensayo sobre la obra de arte de Benjamin ocupa un lugar decisivo en la concepción de Guerrero de (1) la *historia* del arte, (2) el lugar de la *técnica* y su relación al arte, (3) el sentido

político del arte contemporáneo. En cuanto a lo primero, Guerrero abre su *Estética* con una reflexión sobre el lugar del arte en la historia, planteando el proceso de progresiva desacralización, y apostando a asumir las consecuencias de la definitiva secularización del arte contemporáneo, criticando toda visión compensatoria de una “religión del arte”: en Guerrero el arte no encarna ninguna nostalgia por la ausencia de los dioses (tal como se diagnosticaba en el clima heideggeriano de aquellos años), sino sencillamente “*el lugar de la ausencia de los dioses*” (Guerrero 1956a, 38). En cuanto a lo segundo, Guerrero critica prejuicio anti-tecnológico y apunta, recuperando a Benjamin, que las nuevas formas de reproducción han liquidado la noción tradicional de “autenticidad”, y que el estatuto contemporáneo del arte emerge de esa situación. Aquí Guerrero se aproxima al “museo imaginario” de A. Malraux, pero si Guerrero comparte con Malraux su concepción de las transformaciones del arte a partir de la irrupción de la técnica (frente al prejuicio antitécnico de Heidegger), va sin embargo más allá de la restitución del mito burgués del “museo”, y de la mano de Benjamin avanza hacia la búsqueda de las consecuencias *políticas* de la reproductibilidad. Es la *función social* del arte se transforma decisivamente, y, como dijera Benjamin, el fondo ritual del arte se debe sustituir por un fondo constituido por una práctica otra: la *política*. De allí que, en tercer lugar, Guerrero postule el tránsito de una estética tradicionalmente centrada en la dimensión *contemplativa* a una estética decididamente “*operatoria*”, como él la llama, orientada decisivamente por las “demandas” (Guerrero, 1967) de una comunidad histórico-política concreta. Como síntesis de su desarrollo, su estética se cierra, nuevamente citando a Benjamin, en un bello apartado titulado “El cine, primer arte de la vida política en la historia universal”. Benjamin, con su “siempre recordado ensayo” (idem, p.238), colabora decisivamente en el planteo de la orientación final de la *Estética* de Guerrero. En los años del primer peronismo -al que Guerrero prestara un apoyo crítico -, su *Estética* intenta pensar nada menos que la irrupción de las masas en la vida estética.

II. Traducción como redención

Otro rasgo saliente de la paradójica recepción argentina es que, después de este momento materialista y político de la presencia benjaminiana, nos topemos con un ensayista que privilegiará los tonos más marcadamente mesiánico-místicos del pensamiento benjaminiano, precisamente en los años en que, tras la revuelta estudiantil, Benjamin comienza a aparecer en un contexto internacional como profeta de la izquierda radical. Nos referimos a Héctor Álvarez Murena (1923-1975). La presencia de Benjamin en Murena está atravesada por la cuestión de la *traducción*. Y lo está en un doble sentido: en el sentido material de que Murena es el primer traductor de Benjamin al castellano, y en el sentido intelectual de que su recepción de la problemática benjaminiana se centra en la concepción del lenguaje

y de la traducción del berlinés. En efecto, gracias a su mediación, la editorial *Sur*, dependiente de la revista, lanzó la importante colección “Estudios Alemanes”, del que sólo recordaremos, para nuestros intereses, que durante los años en que participó Murena, se editó buena parte del legado teórico de la escuela de Frankfurt y otros intelectuales afines a Benjamin. En ese marco, aparece en 1967 la traducción, a cargo de Murena, de una colección de ensayos de Benjamin, titulada *Ensayos escogidos*. Si bien carece de introducción o prólogo de los editores, el volumen incluye en contratapa una ajustada semblanza de Benjamin.

Esta primera traducción castellana resulta comparativamente temprana en el contexto de la recepción internacional, sólo precedida por las ediciones francesa (*Oeuvres choisies*, Juillard, 1959) e italiana (*Angelus Novus*, Einaudi, 1962). Pero no sólo fue una edición temprana, sino que además tuvo un impacto efectivo en los primeros pasos de las ediciones castellanas. En efecto, tres de los ensayos editados por *Sur* formarán parte de la selección editada en Venezuela por Monte Ávila bajo el título *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, de mucha difusión. Y a su vez, esta primera versión castellana fue replicada en su totalidad en España por la editorial Edhasa, que sólo le agregó un prólogo de los editores, y la tituló *Angelus Novus*, en 1971, es decir, el año en que la edición de Benjamin por editorial Taurus recién comenzaba. Sin embargo, este gesto pionero no será continuado en la Argentina por una política coherente y sostenida de edición de Benjamin.²

En cuanto a la presencia de Benjamin en la ensayística de Murena, hay que destacar que Murena recupera su filosofía mística del lenguaje. Murena, tras haber practicado una crítica cultural negativa, no materialista, sino más bien fraguada en una crítica de la “civilización fáustica”, de la degradación de la cultura en la era de la tecnocracia y la cultura de masas, que supo enlazar a Martínez Estrada con la *Dialéctica del iluminismo*, intentó en su último libro de ensayos, *La metáfora y lo sagrado* (1973), postular una alternativa a la visión fuertemente negativa de sus trabajos anteriores: un concepto de cultura fuertemente matizado en la concepción benjaminiana del lenguaje y la traducción. Frente a la progresiva totalización de lo social operada por la razón científico-técnica, Murena apuesta a la “metáfora” y la “traducción” como promesa de inscripción de lo otro en el lenguaje humano, como apertura de sentido amparada en el fondo insondable, sagrado, que preside el acto de traducción y testimonia la fragilidad de la propia historia humana.

Jamás existirá la versión definitiva de un libro a ningún idioma. Nunca se terminó, se terminará, de traducir libro alguno. Esto exige preguntar: ¿qué es lo absolutamente intraducible que permite y reclama la posibilidad y la práctica infinitas de traducción? Lo absolutamente intraducible es esa Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras (Murena, 2002, p. 447).

² A lo largo de más de cuarenta años, sólo se agregarán las siguientes ediciones locales: Benjamin 1974, 1989 y 2009.

Tal la benjaminiana tarea (-fracaso) del traductor según Murena. Esta voz, totalmente anacrónica en la Argentina de 1973, intentaba plantear una respuesta, desde el limitado horizonte de una *Kulturkritik* espiritualista, a la uniformización de la sociedad de masas, y parece dar cuenta de la espiral de violencia política (en la esotérica lectura de Murena, consecuencia de la *hybris* de Babel) que asolaba al país en esos años. La voz de Murena tendrá muy escaso eco en aquel entonces, pero será recuperada en nuestros días, en parte a la luz de la recuperación del Benjamin místico del lenguaje.

III. Compromiso o vanguardia

Desde una matriz estética y política totalmente diversa, el joven Ricardo Piglia (1940-2017) se valdrá de algunos aspectos de la crítica benjaminiana, mucho más a tono con la recepción internacional del momento, que volvía sobre un Benjamin marxista, brechtiano, y anti-frankfurtiano. En algún sentido, y de un modo más militante pero con alcance teórico mucho menos ambicioso, volvía al Benjamin que le interesó a Guerrero, aunque sin ninguna referencia a este último. A lo largo de la década del 70, Piglia irá construyendo los parámetros de su crítica de la mano de los formalistas rusos y de Brecht, y es en ese marco que ingresará su acotada recepción de Walter Benjamin. El propio Piglia lo plantea en diversas intervenciones retrospectivas posteriores: se trataba

de intervenir en el debate de la izquierda, enfrentar la tradición de Lukács y el realismo, empezar a hacer entrar los problemas que planteaban Brecht, Benjamin, la tradición de la vanguardia rusa de los años 20, Tretiakov, Tinianov, Lissitsky (Piglia, 1986, p. 103).

Piglia inscribe a Brecht y Benjamin en el contexto de los debates sobre compromiso y vanguardia, característicos en toda Latinoamérica en aquellos años de fuerte politización. Construye así un Benjamin que permite conciliar los reclamos de articular vanguardia política y vanguardia estética en un mismo programa estético-político: en una “estética de la producción”. Según Piglia, pensar a la cultura como rama de la producción material de la sociedad -meollo de una tal estética de la producción -, permitiría ir más allá de la escisión entre cultura y política, presente no sólo en las estéticas idealistas, sino también de las estéticas marxistas “humanistas” que tanta influencia tuvieron en nuestro país y también en el debate internacional a lo largo de los años 60, sobre todo a través del “compromiso” sartreano o del “realismo” lukacsiano. En las estéticas “humanistas”, según Piglia, pueden convivir sin problemas opiniones políticas izquierdistas con prácticas artística burguesas, una escisión patente, por ejemplo, en el paradigmático rechazo de la vanguardia por parte de Lukács. Eso no sería sino una consecuencia de seguir pensando al arte -

desde las matrices burguesas y “humanistas” del idealismo alemán - como expresión del espíritu y no como parte del proceso material de producción. Contra ello, Piglia recupera al Benjamin de “El autor como productor”:

Como había planteado Walter Benjamin: “En lugar de preguntarse cuál es la posición de una obra *en relación* con las condiciones de producción de una época, hay que preguntarse cuál es su posición *en el interior* de esas condiciones de producción. Esta pregunta afronta directamente *la función* que tiene una obra en el interior de esas relaciones de producción” (Piglia, 1975, p.7).

Así, si el arte es una rama de la producción material de la sociedad, se puede reivindicar su *especificidad* (legitimándose así la experimentación estética), *a la vez que* pasa a tener un sentido político, ahora inmanente. De este modo se intenta enfrentar la tradición del realismo (que no sólo se refiere a su visión de Lukács sino también a la generación de escritores argentinos anterior, de *Contorno* y *El escarabajo de oro*, y del *boom* latinoamericano en general) y articular así el compromiso político con la experimentación estética.

También se pueden encontrar referencias directas o alusiones a Benjamin en la propia narrativa pigliana. Y si tenemos en cuenta la fuerte influencia de su obra, narrativa y crítica, en los años 80, a pesar de no haber escrito casi sobre Benjamin, sus breves comentarios tuvieron cierto impacto en la siguiente etapa de recepción, posterior a la dictadura.

IV. Modernidades alternativas en disputa

De hecho, fue en el ámbito de la revista *Punto de Vista*, de la que Piglia participara en sus primeros números, uno de los principales focos de difusión de Benjamin en los años 80. Con todo, la producción sobre Benjamin en los 80 es aún muy magra. Su nombre circulaba asiduamente pero sin cristalizar en lecturas críticas de su obra. En realidad, la recepción más productiva recién se producirá a partir del Simposio de 1992, al que luego nos referiremos.

Estamos ahora en los años de la posdictadura. La “crisis del marxismo” y la irrupción de las temáticas de la “modernidad” y su “crisis” marcan la época. Libros como *Viena Fin-de-Siècle* de Carl Schorske o *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, de Marshall Berman, serán el marco en el que ingresará un Benjamin teórico de la modernidad, fisognomista de la gran ciudad, teórico de la experiencia. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, de Beatriz Sarlo (directora de *Punto de Vista*), de 1988, es un influyente producto de este clima que, apenas mencionando a Benjamin como inspirador en su prólogo, marca sin embargo el signo de una época, y que pudo ser leído en paralelo al tipo de indagación de “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”. Los trabajos sobre

Baudelaire serán el eje de este tipo de lectura, a los que se sumará una incipiente lectura de los *Passagen*.

En este contexto es de destacar un intercambio polémico que se publicó en la revista *Punto de Vista*, y que ya en 1988 anticipa dos tipos influyentes de lectura de Benjamin a partir de entonces en nuestro país. El cruce se produjo entre Ricardo Forster, por un lado, y Anahí Ballent, Adrián Gorelik y Graciela Silvestri, por el otro (Forster, 1987, 1988; Ballent, Gorelik, Silvestri, 1988a, 1988b). El debate tendrá como eje la pregunta por la modernidad y su relación con la ciudad. Forster, en su artículo inicial, se esfuerza por destacar, tal como lo hará sostenidamente a lo largo de su itinerario, los “claroscuros de la modernidad”, proponiendo una dialéctica en el seno de las vanguardias de principios de siglo entre una tendencia racionalista, funcionalista y modernizadora, y una “dimensión onírica, nocturna y arcaizante”, en la que ve aflorar “viejos temas románticos”, o “símbolos de perfiles míticos”. Diagnostica en el devenir urbano subsiguiente el primado de la versión racionalista e ingenieril, denunciando la “mecanización del arte y de la vida”, la “descomposición” y “deshumanización” de la ciudad en la “metrópolis” contemporánea, y proponiendo provocativamente en el final de su ensayo: “Frente al desencantamiento del mundo provocado por la modernidad secularizadora es posible, siempre desde la perspectiva de la resistencia, aportar a su reencantamiento, posar la mirada en otro horizonte” (Forster, 1987, p.10). El Benjamin teórico de la experiencia urbana ya aparece en este ensayo, junto a Simmel, en la lectura de Cacciari, junto al ya citado Berman, y en un contexto embebido de la problemática de la Viena *fin de siècle*. Lo que más nos interesa ahora es que ya aquí vemos las claves de la lectura que Forster comienza a diseñar de Benjamin, y que cristalizarán en sus libros posteriores: no tanto Benjamin por Benjamin mismo, sino recuperando un tramo particularmente intenso del pensamiento de entreguerras y una combinación deliberadamente ecléctica de sus principales representantes; un Benjamin ajeno al marxismo militante de los 70, lejano ya al “plumpes Denken” de Brecht, y mucho más próximo una *Kulturkritik* negativa en clave ensayística; la presencia de la dimensión “romántica”, “mítica”, que luego cobrará espesor en su sostenida tematización de la dimensión judía del pensamiento benjaminiano.

La crítica de Ballent, Gorelik y Silvestri, para lo que a nosotros nos interesa, se plantea desde un mismo registro de legitimidad, esto es, desde “el trabajo de la escuela de Venecia a partir del ‘descubrimiento’ de Benjamin y la ‘Gran Viena’”, pero plantea fuertes objeciones al planteo de Forster: a) la crítica de la idea de “dos modernidades”, o mejor, de la dualidad entre “racionalización” y “mito”, y el esfuerzo por una visión más matizada y diferenciadora de lo moderno, lo urbano y las vanguardias; b) la crítica del uso “romántico” de la producción teórica de la “escuela de Venecia”, crítica, según los articulistas, de ese sesgo “anti-metropolitano” de

Forster; c) la crítica de la *Kulturkritik* meramente negativa, y su prejuicio anti-modernizador, anti-tecnológico, que no ve el costado “positivo” y “constructivo” de la vanguardia. Todo ello desde la reivindicación de una mirada *histórica* (en implícita polémica con la perspectiva ensayístico-filosófica del criticado) que permita pensar la ciudad real, incluso desde una perspectiva de intervención concreta sobre la planificación urbana de Buenos Aires.

Estas dos líneas de lectura son anticipatorias no sólo de la recepción posterior de Benjamin, sino también del propio devenir de una franja importante de la historia intelectual argentina de los últimos años, reflejando dos actitudes diversas ante la Argentina posdictatorial: por un lado, el espacio democrático-progresista, anclado en una defensa del modernismo estético y de la ilustración filosófica, de *Punto de Vista*, y por otro, la crítica cultural negativa, el ensayismo antiprogresista, de tintes romantizantes, sensible a la dimensión no iluminista de lo moderno, a lo religioso y lo mítico, y a la dimensión no democrática de lo político, que en los años 90 encuentra un espacio en la revista *Confines* (luego *Pensamiento de los confines*), con el propio Forster, además de Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman como principales animadores.

Pero tampoco pueden perderse de vista los fuertes puntos de contacto entre ambas lecturas, que dan cuenta de un zócalo ideológico de época: por un lado, el eje de la recepción de Benjamin es el problema de lo moderno y la ciudad, Schorske y Berman son referencias indiscutidas; por otro, el Benjamin marxista, brechtiano, el teórico de la condición del intelectual bajo el capitalismo, apenas si aparece en esta etapa de recepción. En el próximo apartado veremos las excepciones a este consenso finalmente “posmarxista”. Pues, en efecto, el anti-progresismo de Forster no repone el “materialismo histórico” benjaminiano, sino la dialéctica de catástrofe y redención, ese “mesianismo” que si en los años 90 lo lleva a través del descubrimiento del judaísmo y del “anticapitalismo romántico”, en la década siguiente aproxima a Forster a los “populismos” latinoamericanos, ajenos al progresismo democrático-iluminista de sus contrincantes. Y a su vez, si los ensayistas de *Punto de Vista* recuerdan, con justicia, la proximidad de Benjamin con el ímpetu tecnológico y modernizador de la vanguardia histórica, no lo hacen, como Benjamin, vinculando ese modernismo intrínsecamente con los intereses militantemente emancipatorios del singular marxismo benjaminiano. Nos recuerdan, acertadamente, que Benjamin quiso “comprender juntos Breton y Le Corbusier”, pero olvidan que el espacio en el que esa articulación se hacía posible era el “materialismo histórico” benjaminiano y sus categorías clave, como “fetichismo de la mercancía”, “montaje” o “imagen dialéctica”.

En este contexto se publica en la Argentina el primer libro dedicado a Benjamin: *W. Benjamin - Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, de Ricardo Forster, de 1991.

El libro desarrolla la línea de lectura antes sugerida, con un acento cada vez más marcado en las relaciones entre Benjamin y el judaísmo. Los principales parámetros de la lectura de Forster serán Gershom Scholem y Hanna Arendt, George Steiner y Elías Canetti. Consecuentemente, se privilegia el Benjamin cabalista de Scholem, el *homme de lettres* y “pensador poético” de Arendt, el teólogo del lenguaje de Steiner, el clima *mitteleuropa* de Canetti. Aparece marcadamente la figura del pensador del *exilio* (más en el sentido de la *diáspora* que en el de la precarización material del intelectual), y los textos más convocados serán, lógicamente, los ensayos sobre el lenguaje y las tesis “Sobre el concepto de historia”. En algún sentido, Forster regresa al tono de lectura de Murena (no es un azar que *Confines* haya contribuido a la relectura de Murena).

No nos sorprenderá que un artículo de Ballent, Gorelik y Silvestri dos años posterior, “Las metrópolis de Benjamin” (1993), nos encontremos con un diagnóstico crítico, precisamente, de ese Benjamin que Forster construía en su libro y que luego el grupo de *Confines* mostrará en su revista. Con un ojo en los últimos desarrollos (posmarxistas) de los italianos M. Cacciari y F. Dal Co (otrora destacados miembros de la escuela de Venecia) y el otro puesto en las lecturas locales como la de Forster, critican un “clima heideggeriano que recupera el intento de salir del pensamiento dialéctico-constructivo (...). Y así se llega a una acepción, débil y no trascendente, de lo místico” (1993, p.27). Denuncian que reuniendo una serie de “motivos (el desplazamiento de Benjamin desde la variada constelación del marxismo occidental al pensamiento original de los judíos de la Europa central; y la atención a un lenguaje metafórico, cuya función ya no es ilustrativa o argumentativa, sino sustantiva) aparece el nuevo Benjamin para la cultura urbana.”

Esta doble tendencia (“comentadores” y “partidarios”, “modernistas” y “críticos de lo moderno”, “progresistas” y “románticos”) determinará en parte la producción sobre Benjamin posterior. Así, en la línea de los “comentadores” pueden destacarse dos trabajos vinculados al círculo de *Punto de Vista*: el muy informado y lúcido ensayo de Ricardo Ibarlucía sobre Benjamin y el surrealismo (Ibarlucía, 1998), o el prolijo ensayo del escritor Martín Kohan sobre Benjamin y “las ciudades” (2004). La otra línea se desplegará en los múltiples libros de Forster,³ y en el ámbito de la revista *Confines*, sobre todo en las apropiaciones de Casullo y Kaufman, muy relevantes para la difusión de esta lectura “mitteleuropea” de Benjamin.⁴

En este contexto de discusión se realiza en octubre de 1992, en el Goethe-Institut de Buenos Aires y a instancias de Nicolás Casullo, un simposio internacional sobre Walter Benjamin, con motivo del centenario de su nacimiento. A partir del congreso se publicó un importante volumen que reúne los trabajos presentados

3 Véase sobre todo Forster, 2001, 2005, 2009a, 2009b.

4 Véase Casullo, Forster, Kaufman, 1999.

(VVAA, 1993). La importancia de este encuentro es difícil de exagerar, y se la puede analizar destacando tres de sus logros fundamentales: haber reunido a los principales investigadores sobre Benjamin de nuestro país; haber incluido a protagonistas fundamentales de la recepción latinoamericana, sobre todo la tan dinámica recepción brasilera; haber invitado a destacados investigadores benjaminianos alemanes. Desgraciadamente, esta cuidadosa atención al ámbito internacional de la recepción benjaminiana desaparece hasta tiempos muy recientes.⁵ En cualquier caso, no caben dudas de que con este Simposio comienza una nueva etapa, de recepción más sistemática y rigurosa de la obra de Walter Benjamin en nuestro país.

V. Un marxismo de la adversidad

Una línea menos visible en la escena intelectual argentina, pero no menos relevante, se esforzó por recuperar activamente el trasfondo marxista del pensamiento benjaminiano. En todos los casos, se destaca la singularidad, excepcionalidad, o heterodoxia benjaminiana. Pero también en todos los casos, aparece Benjamin como un modo de salvar el marxismo en la era de la crisis terminal de sus versiones clásicas, ortodoxas o dogmáticas. De ese modo se perfilan los trazos de lo que Sazbón llamara, en uno de sus exquisitos ensayos, un “marxismo de la adversidad”, esto es, un pensamiento que, consciente de la catástrofe, intenta aún construir una perspectiva emancipatoria desde el horizonte (profano) del legado de Karl Marx.

La lectura de Benjamin por parte de José Aricó (1931-1991) encierra cierta paradoja: Aricó fue de los pocos que insistirán marcadamente en el costado marxista del pensamiento benjaminiano, pero a la vez su descubrimiento de Benjamin se produce los mismos años en que se compromete con la recuperación del socialismo revisionista y socialdemócrata que Benjamin tanto criticara. Con todo, será Aricó quien recogerá del modo más ejemplar en nuestro país el reclamo benjaminiano de un rescate de la tradición de los oprimidos. La dispersa presencia de Benjamin en sus escritos coincide con su formulación de un verdadero programa de una historia del marxismo latinoamericano que comienza a plantear desde fines de los años 70, con sus trabajos sobre José Carlos Mariátegui. De hecho, será en sus textos sobre el peruano donde más asiduamente aparece el nombre de Benjamin, otro soreliano crítico del marxismo mecanicista. En esa suerte de autobiografía intelectual que es *La cola del diablo* aparece, ya sin siquiera citarlo, una declaración de fe benjaminiana que resume toda la actividad intelectual ariqueana desde fines de los 70 hasta su muerte:

⁵ En los que dos importantes compilaciones recuperan los lazos con la recepción latinoamericana y alemana: Buchenhorst, Vedda, 2008, y Vedda, 2008.

La tarea entonces no puede ser otra que arrancar el pasado de la tradición en la que las ideologías dominantes lo han aprisionado. Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el *continuum* de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura (Aricó, 1988, p. 16).

Tal el sentido de su recuperación de la figura de Mariátegui, su rescate de Juan B. Justo, y sus múltiples formulaciones sobre las alternativas de un “marxismo latinoamericano”.⁶

Sin embargo, Benjamin es para Aricó un inspirador fundamental de los últimos años de su labor, pero no un objeto de estudio. Quien escribió ensayos muy importantes sobre Benjamin intentando plantear los alcances de su relación con Marx y con el marxismo es el recientemente fallecido José Sazbón (1937-2009).⁷ Tras destacar la singularidad de la apropiación del marxismo por parte de Benjamin, plantea Sazbón:

La dimensión más general y sistemática de aproximación entre Marx y Benjamin - así como la que permite apreciar la “contribución” de este último al marxismo - surge de la siguiente premisa: en su tarea de profundización del materialismo histórico, Benjamin, en su Libro sobre los Pasajes, habría buscado configurar la superestructura cultural del capitalismo como un complemento de la elaboración, por Marx, de las articulaciones de su estructura económica (Sazbón, 2002, p. 158).

A partir de esta premisa, Sazbón desenvuelve las miradas de ambos en torno a una diversidad de tópicos de la tradición marxista: la relación estructura/superestructura, la revolución, la historia, la utopía, el movimiento obrero, el fetichismo de la mercancía, la relación entre producción y circulación, etc. La sobria y cristalina escritura de Sazbón evita la (tan frecuente) lectura admirativa, y plantea también con claridad los límites de la aproximación entre Marx y Benjamin. En otro de sus trabajos contrasta los proyectos intelectuales de ambos, señalando:

El de Marx suponía una apuesta a la coordinación positiva de ilustración científica y voluntad emancipatoria. Benjamin, en cambio, testigo de la declinación de esa promesa, confió más bien en un brusco despertar mesiánico y en una recuperación de la energía utópica del pasado (Sazbón, 2009, p. 286).

Frente a Marx, destaca Sazbón de Benjamin “su sombría certidumbre de la precariedad del canon ilustrado en una época de barbarie triunfante” (idem, p. 287), y remata: “Se diseña así un marxismo de la adversidad, abismalmente consciente de los espejismos que generaron su parálisis y de las servidumbres que fomentaron su

6 Además, Aricó prepara un suplemento especial para *La ciudad futura* dedicado a Benjamin: *La ciudad Futura*, n° 25-26, 1990-1991, Suplemento/9, que incluye dos intervenciones de Aricó: “Walter Benjamin, el aguafiestas”, y, junto a Marcelo Leiras, “Benjamin en español”.

7 Entre sus trabajos habría que destacar “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin” y “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación”, en Sazbón, 2002, y “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt”, “Historia y experiencia” e “Historia intelectual y teoría crítica”, en Sazbón, 2009.

impotencia” (idem). Como Aricó en el ámbito de la historiografía de las izquierdas, Sazbón en un dominio teórico-filosófico nos ofrece no sólo una matriz desde donde pensar las relaciones entre Benjamin y el marxismo, inscribiéndolo certeramente en el ámbito del marxismo occidental, sino además la apuesta por un marxismo crítico en un contexto histórico de máxima adversidad ideológico-política. Si Aricó nos legó un amplio programa -benjaminiano - de rescate de la tradición de los oprimidos en Latinoamérica, Sazbón nos dejó un modelo de labor crítica que aúna el rigor y la sobriedad con una inextinta exigencia emancipatoria.

VI. Memoria y experiencia: Benjamin en la ESMA

Sin embargo, uno de los ámbitos en que la presencia de Benjamin se ha tornado más intensa en el último tiempo es la arena de discusiones en torno a la “memoria”. Discusiones que, como se sabe, se intensificaron después de mediados de los años 90, y, sobre todo, en los últimos años, en los que diversas coyunturas políticas y culturales marcaron un verdadero auge de la memoria en nuestro país. En los años de la “recuperación” de los centros clandestinos de detención y de la reapertura de los juicios contra los genocidas, la “memoria” marca el signo de la más reciente recepción de Benjamin en nuestro país.

En este contexto, ya no serán ni el Benjamin vanguardista, ni Benjamin teórico de lo moderno, ni el Benjamin marxista los que prevalecerán. El interés se centra, más bien, en el teórico de la experiencia y, más en particular, del ocaso de la experiencia. Ahora, Benjamin no entra ya más en sintonía con las ciudades de Schorske o Berman, ni con las tradiciones de Marx o la escuela de Frankfurt (ni mucho menos con los viejos tópicos de Malraux o Brecht), sino con Giorgio Agamben o Paul Ricoeur, con Andreas Huyssen o Georges Didi-Huberman. Ya no se recuperan tanto los textos sobre Baudelaire, ni la fisognomía urbana de los *Passagen*, sino trabajos como “El narrador” o “Experiencia y pobreza”, y si las tesis “Sobre el concepto de historia” pudieron ser leídas como un manifiesto de marxismo crítico, ahora son mucho más una melancólica teoría de la rememoración. Desaparecen el *flâneur* y el París del Segundo Imperio y emergen los conceptos de *ruina*, “*mémoire involontaire*”, y la problemática de Auschwitz. En este contexto cobran nueva legitimidad los tópicos del Benjamin judío.

De este nuevo contexto, en el que Benjamin aparece una y otra vez, de manera recurrente y diseminada, sólo quisiéramos mencionar dos emergentes de importancia. Por un lado, el modo en que Beatriz Sarlo sitúa a Benjamin en el centro de uno de los debates que, en torno a la problemática de la memoria, ha cobrado mayor rispidez: el debate sobre el *testimonio* y el lugar de la experiencia subjetiva. En un libro polémico, Sarlo denuncia un “giro subjetivo” en la cultura

contemporánea, criticando, a partir de la convicción de que “es más importante entender que recordar”, una “cultura de la memoria” que sitúa a la experiencia personal como argumento de verdad. En ese contexto Benjamin aparece como quien planteara de manera cabal las aporías de la relación entre historia y memoria. Sarlo propone una tensión entre “El narrador” y las tesis “Sobre el concepto de historia”: si el primero diagnostica “la disolución de la experiencia y del relato que ha perdido la verdad presencia antes anclada en el cuerpo y la voz” (Sarlo, 2005, p. 34), en las segundas Benjamin criticaría la cosificación del positivismo histórico, que anula la relación de la verdad histórica con la subjetividad que la experimenta, apostando a la redención del pasado por la memoria. Según Sarlo, lo que en Benjamin permanecía como aporía desgarradora, una aporía que lo condujo a la apuesta desesperada por lo mesiánico, en el presente de nuestra “cultura de la memoria” es tomado con la liviandad de una disponibilidad experiencial del pasado que el propio Benjamin rechazó.

Según Benjamin, aquello que fue posible hasta un momento determinado de la historia se volvió imposible, a causa del carácter irreversible de la intervención capitalista moderna sobre la subjetividad; pero hoy, incluso citando a Benjamin, la restauración de un relato significativo de la experiencia se considera posible, pasando por alto precisamente aquello que, para Benjamin, volvía trágica la situación contemporánea (Sarlo, 2005, pp. 50-51).⁸

De un modo muy polémico, y cuestionable, Sarlo polemiza con la actual pretensión de verdad del testimonio que impregna una amplia serie de intervenciones políticas y culturales.

Por su parte, un importante libro sobre las formas de reconstrucción del pasado reciente dedica la mitad de su extensión a problematizar “pensamientos sobre la memoria y la historia”, ofreciendo, en una serie de amplios artículos relativamente independientes, presentaciones al pensamiento de Marx, Nietzsche, Benjamin, Koselleck, Ricoeur y Agamben sobre la problemática. Bajo el título “Benjamin o la cita revolucionaria con el pasado” se recupera fuertemente el sentido político de la concepción benjaminiana de la memoria. De este modo, Benjamin ingresa en un debate singular, en una mesa de discusión junto a una selección singular de pensadores, y lo hace en el formato de un libro de divulgación que pretende instalar las coordenadas de un debate político sobre el pasado reciente. Ya en la propia introducción al libro muestran los autores el talante benjaminiano de la problemática en juego en la Argentina contemporánea: “La memoria, los testimonios, representan los intentos por conjurar el carácter intransmisible de la experiencia vivida en la modernidad tardía” (Oberti y Pittaluga, 2006, p. 23).

⁸ Véanse Vallina, 2009; Kaufman, 2006, que incluye una crítica a su lectura de Benjamin que prolonga el contrapunto planteado en nuestro apartado IV.

En octubre de 2010 tuvo lugar un simposio titulado “Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, en la ex-ESMA (el campo de concentración y exterminio más grande de la última dictadura militar, recuperado para los organismos de derechos humanos en 2004, por decisión del presidente Néstor Kirchner). Si el simposio, en pleno auge del desarrollo de los juicios contra los genocidas, vino a consolidar la centralidad de Benjamin en los debates sobre la memoria en la Argentina, un episodio dramático hizo irrumpir la historia en nuestro encuentro: la sorpresiva muerte de Néstor Kirchner en medio de las fechas del simposio obligó a reprogramar todas las actividades, con sus cientos de participantes de todo el mundo, aplazándolas en dos días, e impregnando de manera decisiva el despliegue de nuestras subsecuentes discusiones. En 2013 se publicó un libro con una selección de intervenciones del Simposio. El título es impactante y elocuente: *Walter Benjamin en la ex Esma* (Jozami, Kaufman, Vedda, 2013)

Benjamin quedaba así definitivamente incorporado a nuestra historia reciente.

VII. Coda: (r)excepción

Este recorrido nos permite afirmar que la recepción de Walter Benjamin en la Argentina ha sido singular y paradójica. Próxima y en parte dependiente de la recepción internacional, sin embargo ostenta marcas que le otorgan un carácter particular. La “constelación austral” del pensamiento benjaminiano ha sido pionera y extendida, a la vez que magra e intermitente. El primer impacto de Benjamin en nuestra historia intelectual se puede reconocer en años tempranísimos, en mucho anteriores a los de su recepción internacional, pero sin embargo el primer libro a él dedicado se publica recién en 1991. La edición internacional de Benjamin tiene un hito precursor en la Argentina, con la publicación en 1967 de sus *Ensayos escogidos*, pero sin embargo la historia de ediciones de Benjamin en la Argentina apenas cuenta, hasta la fecha, con cuatro libros del berlinés editados en el país. Por último, Benjamin se convirtió con los años en una moda apasionante para la intelectualidad de izquierda, incluso se ha criticado ese *boom*, pidiéndose hasta un “olvidar a Benjamin” (Sarlo, 1995), pero, sin embargo, la efectiva producción sobre Benjamin en la Argentina es bastante magra, aún hoy, incluso comparada con la recepción en otros países no centrales. El objetivo de este texto fue construir en sus trazos más generales los perfiles del proceso de recepción de Benjamin en la Argentina, a los fines de rescatar y valorar lo hecho, y de calibrar lo que queda por hacer.

Nuestro recorrido termina en los primeros años del nuevo siglo, esto es, en el apogeo del reciente período de hegemonía de gobiernos populares en América Latina. Pero sabemos que hoy somos testigos de una nueva fase neoconservadora que nos impone nuevos (y violentos) desafíos. En agosto de 2018, y en vistas de las

nuevas formas de persecución y acoso judicial y mediático de la oposición política en toda la región, organizaciones de derechos humanos en Argentina publicaron una declaración en la que diagnostican críticamente la nueva situación y declaran: “Denunciamos que la Argentina está sometida a un estado de excepción permanente que permite el atropello y la violación de los derechos del pueblo”.⁹ La alusión, implícita pero clara, a la octava tesis “Sobre el concepto de historia” muestra que, aunque académicamente endeble, la recepción cultural y política de Benjamin en Argentina sigue siendo intensa. Y además parece dejar planteado que una nueva fase se abre, después del auge de los debates sobre la memoria, y en la dirección de la interrogación en torno a ese “estado de excepción” que ha devenido la *regla* para los oprimidos, para el “campo popular” en la Argentina y en la región, un nuevo tipo de “estado de excepción” que se expresa en manifestaciones mucho más sutiles que las tradicionales de los golpes de estado. Para usar los términos de “Hacia la crítica de la violencia”: si las dictaduras militares asumieron el rol de la “violencia fundacional” del neoliberalismo en América Latina, la “violencia conservadora” del neoliberalismo actual en crisis no es la misma ciertamente, aunque participe del mismo ciclo neoliberal. La interrogación por ese “verdadero estado de excepción” que pudiera oponerse a esta siniestra *excepción devenida regla* (gracias a los medios y al poder judicial) parece ser el sol que guiará el nuevo heliotropismo en torno a la obra de Benjamin en América Latina.

Referencias

- Aricó, J. M. (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Ballent, A., Gorelik, A., & Silvestri, G. (1988a). Ante las puertas de la ciudad. Zaratustra o su mono. *Punto de Vista* 32, 17-24.
- Ballent, A., Gorelik, A., & Silvestri, G. (1988b). Vanguardias: filosofía e historia. *Punto de Vista* 33, 48.
- Ballent, A., Gorelik, A., & Silvestri, G. (1993). Las metrópolis de Benjamin. *Punto de Vista* 45, 19-27.
- Benjamin, W. (1987). “Tesis de filosofía de la historia”. In: *Discursos interrumpidos I*. Prólogo. Traducción y notas de J. Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1974). *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Traducción de Juan J. Thomas. Bs. As.: Nueva Visión. (Reed. aumentada en 1989.)
- Benjamin, W. (1992). *Cuadros de un pensamiento*. Selección, cronología y postfacio de Adriana Mancini, traducción de Susana Mayer (con la colaboración de A. Mancini). Bs. As.: Imago Mundi.

⁹ Abuelas de Plaza de Mayo, “El país está sometido a un estado de excepción permanente”, en <https://www.abuelas.org.ar/noticia/la-argentina-estl-sometida-a-un-estado-de-excepcion-1031>, 2018 [acceso en 27.11.2020].

- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Traducción de Tomás J. Bartoletti y Julián Fava, introducción de Ralph Buchenhorst. Bs. As.: Las Cuarenta.
- Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.) (2008). *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*. Bs. As.: Gorla.
- Casullo, N., Forster, R., & Kaufman, A. (1999). *Itinerarios de la modernidad*. Bs. As.: Eudeba.
- Forster, R. (1987). Perplejidades de la modernidad. *Punto de Vista*, 31, 6-10.
- Forster, R. (1988). Las otras puertas del burdel. *Punto de Vista*, 33, 40-47.
- Forster, R. (2001). *Walter Benjamin y el problema del mal*. Bs. As.: Altamira.
- Forster, R. (2008). "Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad". In: Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.). *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*. Bs. As.: Gorla.
- Forster, R. (2009). *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*. Madrid: Trotta.
- Forster, R. (2009). *Benjamin: una introducción*. Bs. As.: Quadrata/Biblioteca Nacional.
- Garber, K. (1987). *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*. Tübingen: Niemeyer.
- García, L. I. (2008). La escuela de Frankfurt en Sur. Condiciones y derivaciones de un incidente editorial. *Sociedad* 27.
- García, L. I. (2009). Entretelones de una "estética operatoria". Luis Juan Guerrero y Walter Benjamin. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 13(1), 89-114.
- García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en https://ffyh.unc.edu.ar/boletin/ediciones_anteriores/archivos/imagenes/e-books/EBOOK_GARCIA.pdf
- Guerrero, L. J. (1956a). *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*. Bs. As.: Losada. (Hay una reedición del 2008 en editorial Las cuarenta y Biblioteca Nacional).
- Guerrero, L. J. (1956b). *Estética operatoria en sus tres direcciones. II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*. Bs. As.: Losada.
- Guerrero, L. J. (1967). *Estética operatoria en sus tres direcciones. III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*. Bs. As.: Losada.
- Ibarlucía, R. (1998). *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Bs. As.: Manantial.
- Jozami, E., Kaufman, A., & Vedda, M. (2013). *Walter Benjamin en la Ex ESMA*. Bs. As.: Prometeo.
- Kaufman, A. (2006). Aduanas de la memoria. A propósito de *Tiempo pasado* de Beatriz Sarlo. *Zigurat*, 6, UBA.
- Kohan, M. (2004). *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*. Bs. As.: Norma.

- Murena, H. A. (2002). "La metáfora y lo sagrado [1973]". In: *Visiones de Babel*. México: FCE.
- Oberti, A., & Pittaluga, R. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Bs. As.: El cielo por asalto.
- Piglia, R. (1975). Notas sobre Brecht. *Los Libros*, 40.
- Piglia, R. (1986). "Novela y utopía". In: *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Planeta/Seix Barral.
- Sarlo, B. (1995). Olvidar a Benjamin. *Punto de Vista*, 53,16-19.
- Sarlo, B. (2000). "Lectores: comentaristas y partidarios". In: *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: FCE.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Sazbón, J. (2002). *Historia y representación*. Bs. As.: UNQ.
- Sazbón, J. (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bs. As.: UNQ.
- Traine, M. (1994). Los vínculos del "Instituto de Investigaciones Sociales" de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años '30. *Cuadernos de Filosofía*, 40.
- Vallina, C. (ed.) (2009). *Crítica del testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Vedda, M. (comp.) (2008). *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Bs. As.: Herramienta.
- VVAA. (1993). *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*. Buenos Aires: Alianza/Goethe-Institut.

Recebido em: 07.05.2020

Aceito em: 24.08.2020

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



Merleau-Ponty leitor de Schelling

Merleau-Ponty as Reader of Schelling

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes

rodrigobenevides23@gmail.com

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

Resumo: Trata-se aqui de demonstrar - por meio das obras *O visível e o invisível* e *A Natureza: Curso do Collège de France* - a leitura merleau-pontiana da *Naturphilosophie* de Schelling. O fenomenólogo francês vê no idealista alemão um projeto que entra em harmonia com sua ontologia do *Être Brut* da década de 1950, pois, como o artigo demonstra, ambos defendem uma unicidade do Ser na qual o irrompimento da vida e da consciência são compreendidos como fenômenos que ultrapassam delimitações que separam natureza e cultura, positividade e negatividade, imobilidade e expressividade, etc. Com isso, o artigo visa indicar a convergência - explicitada pelo próprio Merleau-Ponty - entre as noções de *Princípio Bárbaro* e *Carne*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Schelling; fenomenologia; ontologia.

Abstract: It is demonstrated - based on *The Visible and the Invisible* and *Nature: Course Notes from the Collège de France* - Merleau-Ponty's reading of Schelling's *Naturphilosophie*. The French phenomenologist sees in Schelling's project a confluence with his late 1950's ontology of *Brute or Wild Being*. As we shall demonstrate, both argue for a unicity of Being in which the emergence of life and consciousness must be understood as phenomena that exceeds demarcations that separate nature and culture, positivity and negativity, immobility and expressiveness, etc. Thus, the paper indicates the harmony - pointed out by Merleau-Ponty himself - between the notions of *Barbarian Principle* and *Flesh*.

Keywords: Merleau-Ponty; Schelling; phenomenology; ontology.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p99-118>

Introdução

No decorrer da década de 1950, Merleau-Ponty desenvolve sua chamada ontologia indireta, isto é, uma ontologia baseada na assimilação lateral do Ser pelo estudo de manifestações linguísticas, biológicas e subatômicas: “Merleau-Ponty mostra como as pesquisas da ciência contemporânea corroboram para uma nova compreensão do ser natural cujo alcance concerne à filosofia” (Ramos, 2013, p. 153). Mais precisamente, Merleau-Ponty trata de articular a linguística estruturalista inaugurada por Ferdinand de Saussure com os então recentes desdobramentos da biologia darwinista e da física da primeira metade do século XX. Merleau-Ponty bebe

de tais fontes a fim de oferecer um conceito de natureza que ultrapasse formulações de cunho cartesiano oriundas da modernidade. A conexão que o fenomenólogo faz entre a filosofia de Alfred North Whitehead e os dados da mecânica quântica serve para ilustrar o tipo de esforço presente em sua obra tardia.

A mecânica quântica, acredita o filósofo, ensina que, ao menos no nível subatômico, não há um conhecimento determinado pleno, pois nesse nível a probabilidade se manifesta como uma propriedade constituinte do ser. [...] Essa renovação das noções básicas da física (determinação, espaço e tempo) sugere uma ideia de natureza não mecanicista e não intelectualista. Merleau-Ponty se serve das reflexões de Whitehead para dar forma a essa nova ideia decorrente das teorias científicas contemporâneas (Sacchini, 2008, p. 97).

O que marca as obras de seus últimos anos é o detalhado exame de paradigmas da linguística, da biologia e da física para dar conta de uma renovada caracterização da *physis*. Mesmo que o uso de dados de diversas ciências seja comum a Merleau-Ponty desde a década de 1940¹, sua preocupação ontológica torna-se ainda mais aguçada posteriormente, pois a descrição fenomenológica do *Corpo Próprio* (cf. Merleau-Ponty, 1999) é acompanhada agora de uma investigação acerca do caráter sensível do próprio estofo do Ser, demonstrando assim a reversibilidade do vidente e do visível que há na existência como um todo. Em suma, o caráter pré-reflexivo da corporeidade humana é descrito como propriedade inerente ao Ser, isto é, trata-se agora de defender que “a intencionalidade aparece como interior ao Ser” (Moutinho, 2006, p. 403). Com isso, a década final do filósofo pode ser definida como um empreendimento que “levou Merleau-Ponty da fenomenologia à busca de uma ontologia do Ser Bruto, fonte da experiência e da razão antes que o pensamento reflexivo delas se aproprie” (Chauí, 2002, p. 197).

Como veremos adiante, Merleau-Ponty visa defender a noção de *Carne* como tecido ou elemento geral que perpassa a totalidade do Ser, o que implica na negação da divisão da natureza em *partes extra partes*, estabelecendo assim um entrelaçamento ou *Quiasma* que fundamenta a imbricação da existência manifestada no fenômeno da reversibilidade. Não há, devemos dizer, um completo descarte da ontologia presente n’*A Estrutura do Comportamento* (1942) e *Fenomenologia da Percepção* (1945), mas uma radicalização, ou melhor, um alastramento das propriedades que descrevem o *Corpo Próprio*, o que leva Ramos a afirmar que só assim podemos “compreender um dos movimentos maiores de seu pensamento: a passagem da centralidade do corpo próprio à centralidade da *carne*” (Ramos, 2013, p. 149, grifo da autora). Grosso modo, o conceito de natureza de seus últimos anos trata de expandir a descrição do *Corpo Próprio* para definir o caráter de *Quiasma* que configura a *Carne* do Ser. Como diz Ted Toadvine,

¹ “O *leitmotiv* merleau-pontiano é sempre o mesmo: a busca de um acordo entre ciência e filosofia.” (Moutinho, 2006, p. 276).

A imagem do quiasma captura, para Merleau-Ponty, a lógica da relação entre o visível e o invisível, isto é, entre a sensibilidade e o sentir. O entrelaçamento da sensibilidade e do sentir é melhor ilustrado na reversibilidade do corpo humano, como quando uma mão toca a outra. Mas a reversibilidade da corporeidade humana é mais do que um mero exemplo para Merleau-Ponty; ela serve como o paradigma para uma espécie de imbricação que define o ser como tal. O quiasma, portanto, é a chave para a ontologia tardia de Merleau-Ponty e, particularmente, para o seu entendimento da relação entre humanos e natureza (Toadvine, 2009, p.107).

Para Merleau-Ponty, é impreterível - desde suas obras iniciais - se afastar de qualquer forma de cisão rígida entre Para-Si e Em-Si, querela essa que define seu distanciamento da fenomenologia de Sartre. Desse modo, apesar de uma indiscutível reformulação ontológica em seus escritos finais, não se pode asseverar uma ruptura irreconciliável em seu percurso filosófico. Como diz Chauí, é preciso lembrar que Merleau-Ponty “sustentou na totalidade de sua obra a crítica de dois enganos tenazes: o subjetivismo filosófico e o objetivismo científico, atitudes teóricas antagônicas que transformaram o para-si e o em-si em absolutos rivais” (Chauí, 2002, pp. 197-198). De ponta a ponta, Merleau-Ponty ofereceu “um pensamento que pusera em questão o estatuto do sujeito e do objeto” (idem, p. 4). Entretanto, apesar da indubitável continuidade de projeto observável em sua filosofia, deve-se igualmente notar que, por outro lado, a obra tardia parte “em direção a uma crítica mais profunda da ontologia do objeto” (Ramos, 2013, p. 149). Em seus últimos anos, ocorre uma inegável expansão de horizonte, levando-o a uma renovada fundamentação ontológica que permite Ramos afirmar que “o filósofo *abandona* a atitude de suas primeiras obras e passa a considerar que a expressão humana não é a rigor inédita, já que ela continua ou desdobra o simbolismo natural” (idem, p. 25, grifo nosso). Ramos defende reiteradamente em *A Prosa de Dora* (2013) que a ontologia indireta de Merleau-Ponty deve ser tomada como uma formulação diferenciada no conjunto de sua obra, tese que aceitamos aqui; porém, como dito, isso não significa a impossibilidade de conexão com as teses ontológicas da década de 1940, pois, como defende Toadvine, “A ontologia tardia de Merleau-Ponty pretende explicitar a ontologia subjacente em seus escritos iniciais” (Toadvine, 2009, p. 109). Para além de modificações teóricas introduzidas, há um norte que unifica a obra de Merleau-Ponty, a saber, a superação do dualismo cartesiano. Dito isso, é o próprio Merleau-Ponty que percebe os limites da sua ontologia inicial ao notar que a esfera humana - na imagem do *cogito tácito* - foi descrita demasiadamente apartada da natureza (cf. Moutinho, 2012). Resta, então, posicionar a intencionalidade no seio natural para evitar resquícios dualistas, já que “poderíamos dizer que as formulações das primeiras obras de Merleau-Ponty - e o peso que davam ao ineditismo da estrutura simbólica - faziam do surgimento do homem um acontecimento estrondoso que só reiterava a ideia clássica de uma natureza plena e objetiva” (Ramos, 2013, p. 154). É esse o erro que Merleau-Ponty

visa remediar ao repensar a peculiaridade do homem dentro do quadro da natureza (cf. Bimbenet, 2004) e a tese de uma familiaridade ontológica primordial pensada como *Carne* é a última solução oferecida antes de sua morte prematura: “a ontologia indireta de Merleau-Ponty cumpre a promessa de revelar uma familiaridade originária entre a experiência humana e as estruturas ontológicas do mundo” (Sacchini, 2008, p. 223).

Desde Husserl, a análise da produção de sentido no bojo da natureza é tema vinculado à fenomenologia, demonstrando novamente que o autor francês, no fundo, não se distancia efetivamente de suas origens. A redução fenomenológica - além de demonstrar o papel ativo do Para-si na gênese do sentido ou da *Gestalt* - nos leva à noção de natureza como berço da significação e, por esse prisma, percebe-se que na ontologia indireta não há nada de tão estranho assim à tradição husserliana em termos de tópicos de investigação. Ramos nota que “Merleau-Ponty assume uma perspectiva de reflexão que já é apontada pela fenomenologia de Husserl [...] a discussão sobre a produtividade natural - à medida que enseja uma ontologia indireta - é o resultado de um desenvolvimento consequente da própria fenomenologia” (Ramos, 2013, p. 161). Porém, mesmo com esta ressalva, deve-se novamente admitir a presença, nas obras tardias, de uma consideração diferenciada sobre a esfera humana ou simbólica, indicando assim uma ontologia reformulada e, por conseguinte, um distanciamento da ontologia da década de 1940. Quando olhamos mais de perto a ontologia descrita em *A Estrutura do Comportamento*, diz Renaud Barbaras, fica claro que “a dificuldade encontra-se no estatuto da ordem simbólica, cuja relação com as camadas anteriores, enraizadas na vida, não é nada óbvia” (Barbaras *apud* Ramos, 2013, p. 14). É essa lacuna que Merleau-Ponty tenta resolver em sua ontologia tardia para, enfim, ultrapassar quaisquer traços dualistas. Em suma, ao tentar refinar sua ontologia e amarrar as pontas soltas das obras anteriores, Merleau-Ponty argumenta que a multiplicidade, isto é, as diversas manifestações particulares do Ser são, no fundo, desdobramentos de uma mesma *Carne* ou modalidade de ser, diferindo apenas em grau e não qualidade, levando-o a uma concepção de natureza harmoniosa com as oferecidas por autores como Whitehead (1979), William James (1988) e aquele que nos interessa no presente artigo: Friedrich Schelling (1860).

Schelling não é de forma alguma finalista ou vitalista. Para ele não há diferença essencial entre a Natureza orgânica e a Natureza inorgânica. “Não existe Natureza inorgânica em si”, diz ele, querendo mostrar assim que não há ruptura entre os seres organizados e as qualidades sensíveis (as quais também têm uma organização). Não há nem ruptura nem mesmo expressão comum. São duas *Potenzen*, duas “potências” diferentes da mesma Natureza. O desenvolvimento da Natureza consiste em que o superior é elevado a uma potência superior, não por supressão, mas por elevação. É por um desenvolvimento interno, e não por uma ruptura, que se passa do ser físico ao ser vivo. Se considerarmos produtos finitos como o enxofre e o cão, há entre eles diferenças de organização que a reflexão pode fornecer, mas há sobretudo um mesmo

produto elevado a duas potências diferentes de organização, e trata-se de encontrar a qualidade percebida concentrando nosso pensamento nessa experiência, tal como se apresenta (Merleau-Ponty, 2006a, pp. 65-66).

Dito de outro modo, “na esteira de Schelling, o filósofo francês entende que entre a cultura e a natureza há uma continuidade simbólica” (Ramos, 2013, p. 187). Para Merleau-Ponty, trata-se de rechaçar qualquer ontologia que tente descrever o homem como um ser de propriedades inéditas que não possua lastro na natureza como tal. A esfera cultural, portanto, passa por uma espécie de naturalização e, com isso, o próprio caráter intencional do Para-si encontra agora suas raízes na *physis*, pois agora “passa a ser preciso deixar de pensar a intencionalidade como privilégio da consciência, já que ela atravessa o ser sensível” (idem, p. 176).

Vale ressaltar que, assim como no uso que Merleau-Ponty faz de Whitehead e da noção husserliana de Terra (*Erde*), a ontologia presente nos *Cursos do Collège de France* (1968) e nas notas inacabadas que compõem *O visível e o invisível* (1964) não deve ser entendida como pura e simples transposição ou reciclagem da *Naturphilosophie* de Schelling. Além do fato de, à época, Merleau-Ponty não possuir acesso à obra completa do filósofo alemão (cf. Nogueira, 2019), há, inevitavelmente, inúmeros pontos de desacordo entre os autores que não permitem a mera equivalência entre suas respectivas noções de natureza. No entanto, o intuito aqui é detalhar a apropriação de Merleau-Ponty e realçar a harmonia entre ambos, demonstrando aquilo compartilhado nas teses ontológicas subjacentes aos seus conceitos de *physis*. Desse modo, o propósito do artigo não é exaurir suas respectivas filosofias para, enfim, compará-las. A presente pesquisa visa tão somente apresentar a leitura merleau-pontiana de Schelling e, mesmo quando as fontes originais do filósofo alemão são apresentadas, trata-se aqui de utilizá-las apenas como auxílio para refazer o percurso merleau-pontiano, ou seja, nas páginas seguintes o leitor encontrará o Schelling de Merleau-Ponty.

Dito isso, o artigo se divide da seguinte maneira: primeiramente, demonstra-se a confluência entre as ontologias de Merleau-Ponty e Schelling; em seguida, apresenta-se a possibilidade de aproximação entre as noções de *Carne e Princípio Bárbaro*.

I.

Para além do uso dos dados científicos disponíveis em seus respectivos contextos históricos, a ontologia indireta de Merleau-Ponty e a *Naturphilosophie* de Schelling defendem que o vislumbre do Absoluto ocorre primordialmente no *Unbewusste*, isto é, no domínio pré-reflexivo do Eu. Ao examinar a filosofia do alemão, Merleau-Ponty nos lembra que Schelling enxerga um limite nas teses reflexivas ao reconhecer

a reconciliação entre natureza e espírito expressa na noção de *erste Natur* que marca o período de Jena: “O que inspira a Schelling essa ideia de *erste Natur* é a oposição às filosofias reflexivas, para as quais o Ser é contemporâneo da reflexão, é o sentimento de que o Ser é anterior a toda reflexão sobre o Ser, e de que reflexão vem em segundo lugar” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 60). O *Princípio Bárbaro* de Schelling, como veremos mais adiante, pode ser compreendido como a *Carne* que define o *Être Brut* merleau-pontiano. As formulações de ambos apontam para um aspecto primordial ou originário da *physis* onde não há oposição ou compartimentalização de noções como mente, matéria, negatividade, imobilidade, ser, não-ser, etc. Não há uma natureza inerte onde, por razões estritamente randômicas, se irrompe características qualitativas associadas à esfera vivente. O surgimento da vida deve ser tomado como desdobramento de um princípio que já perpassa a totalidade, uma pulsão contínua de produtividade que fundamenta os entes particulares. Para que fique claro: não há vitalismo (o que pressupõe dualismo) nas teses de Merleau-Ponty e Schelling. Quando se fala em princípio ou pulsão produtiva, não há de modo algum a tese de algo imaterial destacado ou ontologicamente distinto, isto é, um *nous* que, de alguma maneira, tomaria posse da matéria e, ainda por cima, definiria o norte de uma suposta evolução cósmica. Como lembra Merleau-Ponty, “Schelling repugna essa maneira de pensar teleológica, que lhe parece destruidora da ideia de Natureza” (idem, p. 67). Com isso, talvez a definição contemporânea que mais se aproxima para caracterizá-los seria - sem excluir as possíveis ressalvas que não trataremos aqui - a de *pampsiquismo*, categoria comumente associada a autores do final do século XIX e começo do século XX como William James e Alfred Whitehead. O termo, que pode soar enganoso à primeira vista, obviamente não defende uma homogeneização do Ser que o retrataria como um *continuum* de experiências sencientes. Não se trata de afirmar que há intencionalidade em toda e qualquer configuração da *res extensa*, apenas defende-se que não existe uma ruptura qualitativa no surgimento de tais propriedades. Como diz Merleau-Ponty, “é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido.” (idem, p. 4), ou seja, há somente uma gradual sequência de organizações de entes que possibilitam diferentes manifestações do mesmo princípio: “o que se denomina de Eu e o que se denomina de ser vivente têm uma raiz comum no Ser pré-objetivo” (idem, p. 64). Desse modo, “não se deve então colocar almas nas próprias coisas, ou espécies de almas, ‘análogos de alma’, como diria Leibniz” (idem, p. 67). Na verdade, deve-se meramente atestar que o fundamento ontológico do tipo de intencionalidade que há no Para-si igualmente percorre o restante do Ser. Voltando ao exemplo acima de Merleau-Ponty acerca do cachorro e do enxofre, nota-se que a esfera reflexiva do Eu facilmente é capaz de perceber, dividir e categorizar inúmeras diferenças que marcam cada ente; porém, tanto o primeiro quanto o segundo são

ocorrências de uma propriedade incrustada no Ser que é anterior a qualquer tese proposicional, sendo aquilo mesmo que a fundamenta e, por isso, apreensível somente de modo indireto, nunca em sua face derradeira, pois a *physis* é “o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído” (idem, p. 4).

Poder-se-ia falar, a propósito de Schelling, de uma prioridade da existência sobre a essência. Essa *erste Natur* é o elemento mais antigo, um “abismo de passado” que sempre fica presente em nós como em todas as coisas. Essa *erst Natur* é “o tecido fundamental de toda vida e de todo existente, algo de assustador, um princípio bárbaro [*erste Natur*] que se pode superar, mas jamais deixar de lado” [Schelling]. Trata-se de um esforço para explicar esse pré-ser que, tão logo chegamos, já está ali. Esse excesso do Ser sobre a consciência do Ser, eis o que Schelling quer pensar com todo rigor (Merleau-Ponty, 2006a, pp. 60-61).

Como pensar essa natureza primordial, esse excesso do Ser? Como tentar vislumbrar o *Ser Bruto* ou o *Princípio Bárbaro*? Ambos (assim como Leibniz, Merleau-Ponty ressalta) encontram na percepção a mesma via investigativa inicial: “Schelling não quer recorrer a uma faculdade mística, especializada nesse papel. O que Schelling quer dizer é que se redescobre a Natureza em nossa experiência perceptiva antes da reflexão” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 63). Com isso, do mesmo modo que Merleau-Ponty descreve a percepção pré-reflexiva formadora de *Gestalten* do *Corpo Próprio* como o momento não-representacional de contato com o Ser (fazendo da intencionalidade motriz o centro irradiador de sentido), Schelling defende a percepção como janela de desvelamento do fundamento originário do Absoluto: “para reencontrar o sentido da natureza exterior, cumpre fazer um esforço a fim de reencontrar a nossa própria natureza no estado de indivisão em que exercemos a nossa percepção” (idem, ibidem). Essa descrição da indivisão sujeito-objeto que ocorre na esfera pré-reflexiva de apreensão do Ser (igualmente efetuada por Schelling) serve para Merleau-Ponty propor que “a percepção é um *quiasma* no interior da sensibilidade” (Ramos, 2013, p. 159, grifo da autora). É aqui, segundo o fenomenólogo francês, que reside o erro de Gottlieb Fichte, pois o sistema do alemão parte da consciência como régua para as diversas instâncias de subjetividade, enquanto que Schelling - para usarmos a terminologia merleau-pontiana - compreende que a *physis* já é *Carne*, o todo já está carregado da negatividade que, enraizada no Ser, transborda no Para-si.

As noções de *Carne* e *Princípio Bárbaro* expressam a unidade qualitativa das diversas ocorrências de entes, auxiliando Merleau-Ponty a defender uma reversibilidade do tecido do Ser e o caráter indivisível da natureza, indicando um estofamento comum. Com isso, uma redução fenomenológica procedida corretamente não serve apenas na elucidação da *noese* e *noema*, mas no desvelamento do solo originário no qual pulsa a negatividade que perpassa a totalidade (cf. Kahlmeyer-Mertens, 2016). É com isso em mente que Merleau-Ponty não vê dificuldade em se aproximar de Schelling.

Schelling censura Fichte por procurar o modelo único de toda subjetividade na consciência, e por acreditar que toda aparência de subjetividade é derivada daquela. A filosofia de Fichte não enxerga outro interior senão a consciência humana. Para Schelling, ao contrário, toda coisa é Eu. Daí o papel do mundo percebido como ambiente de experiência em que não há projeção da consciência sobre todas as coisas, mas participação da minha própria vida em todas as coisas, e reciprocamente. O que Schelling descobre aqui é aquilo que Leibniz já tinha sugerido: a percepção nos ensina uma ontologia que ela é a única a poder nos revelar. Daí o esforço de Leibniz para nos apresentar o mundo percebido como um mundo original, e o papel da noção de perspectiva, de geometral, de relação de expressão (Merleau-Ponty, 2006a, p. 64).

Quando Chauí (2002) afirma que Merleau-Ponty vai da fenomenologia à ontologia, tal caracterização está correta; entretanto, ao apontar o objetivo de Schelling, Merleau-Ponty acaba por também definir (de modo mais preciso, a nosso ver) sua própria obra tardia: “Ele [Schelling] quer atingir o ‘não-sabido’, o *Unbewusste*, não uma ciência da Natureza, mas uma *fenomenologia do Ser pré-reflexivo*” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 66, grifo nosso). A ontologia tardia, portanto, pode ser definida como sinônimo de *Fenomenologia do Ser Pré-Reflexivo* e, com isso, novamente lembramos que se pode afirmar aqui uma continuidade temática na obra do francês.²

A percepção nos revela o caráter de “uma espécie de indivisão” (idem) subjacente à totalidade, ao Absoluto. Seja na descrição fenomenológica do *Corpo Próprio* ou do pós-impressionismo de Cézanne (Merleau-Ponty, 2004), Merleau-Ponty se esforça em expor o caráter pré-reflexivo da percepção como abertura ao Ser, pois é justamente na gestação da *Gestalt* que se torna mais evidente a imbricação homem-natureza. Como Ramos afirma, assumir a indivisibilidade do Ser, em última instância, significa notar que “a reflexão, assim como a percepção, possa ser compreendida como algo que emerge *no interior do próprio ser*” (Ramos, 2013, p. 143, grifo da autora). Ora, postular essa unicidade por meio do exame da percepção claramente remete à *Naturphilosophie* de Schelling e, assim como Merleau-Ponty, o filósofo alemão vê na arte em geral um meio de desvelamento do *Princípio Bárbaro* (cf. Schelling, 2010). Por ser atividade criativa relacionada ao *Unbewusste*, a arte possui lugar de destaque na tarefa de ensejar a apreensão do solo originário. Porém, a arte, as ciências e a análise da percepção não são as únicas esferas que servem para enriquecer o projeto de uma ontologia indireta. Até mesmo experiências de cunho religioso podem jogar luz na reflexão sobre o indeterminado da multiplicidade

² É o que faz Moutinho (2006, pp. 23-27) em *Razão e Experiência*: “O tema deste livro é a ontologia indireta de Merleau-Ponty - ontologia que define, do começo ao fim, o projeto filosófico de nosso autor. [...] Em uma nota de trabalho de *O Visível e o Invisível*, datada de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty faz um comentário genérico sobre a *Fenomenologia da Percepção*, de 1945: ainda que a tenham considerado uma obra de psicologia, ela é, na realidade, uma *ontologia* (VI, 230). *A Fenomenologia...*, apesar de ter por objeto a percepção, não se alinharia aos livros que, como *O Imaginário* de Sartre, pretendem ser um exercício de ‘psicologia fenomenológica’. Não, ela é um manual de ontologia”.

temporal constituinte do Ser. A filosofia, contudo, permanece como campo autônomo e necessário à caracterização do Absoluto.

A arte atinge o Absoluto porque num dado momento o consciente atinge o inconsciente: esta ideia está em germe na *Crítica do Juízo*, na qual Kant mostra que “o entendimento está a serviço da imaginação” e sugere que a arte consiste na reconciliação da passividade e da atividade [...] A arte é essa experiência da identidade do sujeito e do objeto. Não se sabe mais o que é fato e o que é ideia: tudo se liga numa produção. [...] A filosofia não se sublima na arte. Existe simplesmente uma relação possível entre a experiência do artista e a experiência do filósofo, a saber, que a experiência do artista é aberta, é uma *ek-stase*. Em suma, Schelling não crê que a filosofia deva esperar tudo de si mesma e não confiar em nenhuma outra experiência, religiosa ou artística. [...] O acesso ao Absoluto pela filosofia não é, portanto, exclusivo (Merleau-Ponty, 2006a, pp. 74-75).

Além da arte, da religião e da filosofia como vias de acesso ao Ser, deve-se ressaltar a importância do fenômeno da *Stiftung* que Merleau-Ponty pensa a partir da linguística de Saussure (cf. Chauí, 2012). Ela funciona como mais uma janela na qual podemos compreender que a formação da *Gestalt* não é unilateral: “a instituição [*Stiftung*] não é um ato de um sujeito, não é um sentido doado ou constituído pela consciência” (Ramos, 2013, p. 178). Não há uma totalidade desprovida de sentido ou expressividade, pois, como Schelling argumenta, há uma identidade entre o Eu e o Absoluto que implica na existência de uma negatividade da *physis*, isto é, “Schelling apresenta o aparecimento do homem como uma espécie de recriação do mundo, como o advento de uma abertura” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 77). A consciência é abertura ao Ser pelo próprio Ser. A *Stiftung*, portanto, denota essa ideia que aponta para o irrompimento do sentido no seio da própria natureza, indicando que a valoração originária precede a intencionalidade de ato husserliana: “É preciso que haja nas coisas uma preparação daquilo que vai ser em seguida sentido explícito” (idem, p. 69). Ela também serve para dispensar a noção de organismos individuais isolados, pois, tanto no animal quanto no homem, a *Stiftung* é subjacente às “condutas partilháveis no interior de uma espécie” (Ramos, 2013, p. 178). Em outras palavras, há experiências comuns aos organismos particulares de uma espécie que possibilitam o estabelecimento de um *Umwelt* (cf. Uexküll, 2006), ou seja, padrões normativos compartilhados que identificam, no caso humano, o vermelho, o doce, o azedo ou qualquer outro *quale* que se queira. A importância disso para a presente discussão ontológica diz respeito ao modo que, por exemplo, a vermelhidão surge à percepção humana. A percepção que normatiza fatos recorrentes do mundo funciona como a linguagem e é isso, em poucas palavras, que define “o principal ensinamento legado por Saussure”, a saber, a tese na qual “A língua forma um todo cujas partes não podem ter seu campo semântico fixado de maneira isolada, pois o sentido de cada parte depende da relação opositiva estabelecida com os termos que lhe são próximos” (Ramos, 2013, p. 182). Ora, o mesmo se dá no plano perceptivo. Cada *quale*

(vermelhidão, brancura, etc.) é percebido dentro de uma teia de outras ocorrências que, relacionadas, proporcionam a significação de cada uma, ou seja, um vermelho específico que enxergamos é “menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade” (Merleau-Ponty, 2009, p. 129). Dito de outro modo, “o que aprendemos com Saussure é que os signos um a um não significam nada, que cada um entre eles menos exprime um sentido do que marca um desvio de sentido entre ele mesmo e os outros” (Merleau-Ponty, 2003, p. 49). A linguagem é a casa ou morada do Ser, diria Heidegger (2003). Em suma, há uma conexão entre os entes que revela a imbricação carnal originária como solo fundacional do sentido apreendido pela percepção, já que “este vermelho é o que é ligando-se, do seu lugar, com outros vermelhos em volta dele, com os quais forma uma constelação [...]. É uma concreção da visibilidade, não um átomo” (Merleau-Ponty, 2009, p. 129).

A discussão da linguagem como fenômeno análogo à percepção, como se vê, é mais um ponto que permite reafirmar a relevância da filosofia de Schelling na obra de Merleau-Ponty (cf. Suzuki, 2003). A esfera pré-reflexiva da percepção não se prende a partes discriminadas pré-configuradas do entorno do organismo, ela funciona como apreensão ou irrompimento de conjuntos significativos. Como diz Moutinho (2006, p. 299), “A percepção não é a soma de elementos que correspondem, um a um, a eventos externos, tal como a língua não é a soma de termos elementares que designam, um a um, coisas e ideias.”; há sempre uma *Gestalt* em formação a cada instante da existência que vem à tona por meio do campo perceptivo de relações opositivas que, por sua vez, independem (até certa medida) do olhar humano, pois a natureza já contém a estrutura oposicional do sentido característica da linguagem. A ontologia tardia de Merleau-Ponty, com isso, utiliza o pensamento de Saussure para apontar que “há *uma linguagem da natureza* [...] a linguagem opera do mesmo modo que a natureza” (Ramos, 2013, p. 187, grifo da autora). Ora, se a linguagem opera como a natureza e a percepção opera como a linguagem, logo, a natureza opera como a percepção. Ela é sensível e, com isso, vidente e visível, ou seja, “o mundo é a carne universal” (Merleau-Ponty, 2009, p. 134). É isso que aproxima Schelling de Merleau-Ponty: ambos apontam para uma natureza que já opera em regime de negatividade, evitando assim a necessidade da postulação de um salto qualitativo (impossível aos olhos de Schelling e Merleau-Ponty) que faria o Eu surgir da pura imobilidade e positividade. O exame da percepção nos revela que “Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê” (idem, p. 128).

Outro uso da percepção como meio de descortinamento do Ser é o exemplo da apreensão fenomenológica da luz, algo que ilustra a ambiguidade e o entrelaçamento entre os diversos entes. Quando vejo uma mesa por conta da luminosidade, há aqui

um enlace que permite o vislumbre da unidade na multiplicidade. O evento que constitui a percepção de um ente é, no fundo, “carne aplicada a outra carne” (idem, *ibidem*).

Assim, a luz pode ser considerada matéria; mas a luz é também outra coisa, ela é sutil, penetra por toda a parte, explora o campo promovido pelo nosso olhar e o prepara para ser lido. A luz é uma espécie de conceito que passeia nas aparências; não tem existência subjetiva, salvo quando se torna para nós. A luz não conhece o mundo, mas eu vejo o mundo graças à luz. Não se pode considerar seu poder penetrante como se não fosse nada. Há três gêneros de seres ilustrados pela mesa, a luz e o Eu. Recusar este terceiro sentido do Ser é fazer desaparecer toda relação carnal com a Natureza (Merleau-Ponty, 2006a, p. 69).

O Eu não está destacado do ser-natural ou de entes onde, organizacionalmente, prepondera elementos de passividade e imobilidade. Há um aspecto sujeito-objeto ou visível-vidente em toda existência, pois toda manifestação do Ser é carregada de um *Princípio Bárbaro* que possibilita a construção da noção de *Identität* proposta por Schelling durante os anos de 1801 e 1806 onde há um aprofundamento da *Naturphilosophie*. Com isso, percebe-se que a ontologia de Merleau-Ponty é óbvia devedora de Schelling; a reversibilidade do ser-carnal merleau-pontiano se apoia na perspectiva do filósofo alemão na qual a natureza é revestida com a negatividade e a expressividade fundantes do Eu. Schelling nega o sistema de Fichte e se empenha em reintegrar as características constituintes do sujeito ao próprio Absoluto: “a própria natureza é definida por Merleau-Ponty, segundo a perspectiva schellinguiana, como ‘sujeito-objeto puro’, quer dizer, como uma existência que não pode ser compreendida somente como atividade - ou como naturante puro - mas sim como atividade e passividade” (Ramos, 2013, p. 158, grifo da autora). A negatividade característica do Para-si não é somente fim, mas igualmente começo e meio da totalidade do *logos*. A continuidade de expressividade simbólica entre *physis* e homem (vislumbrada na pré-reflexividade perceptiva e, segundo Merleau-Ponty, também corroborada pela ciência) é a conceitualização de natureza que há, *mutatis mutandis*, na filosofia de Schelling: “somos os pais de uma Natureza de que somos os filhos. [...] o homem é a *Mitwisserschaft* da Criação; ele é o portador dos traços de tudo aquilo que a Natureza foi, é a recapitulação e o contemporâneo da Criação” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 70). Com isso em mente, compreende-se como Schelling se afasta outrossim de Kant, pois sua concepção nega a autonomia pura da vontade kantiana que, de certo modo, catapultou o homem do encadeamento físico do sistema da natureza dos modernos - um pressuposto para que a moral do fundador do idealismo alemão não desmorone (cf. Lebrun, 2002): “Schelling junta-se aqui aos pensadores da Renascença, como [Giordano] Bruno, para quem o homem é um microcosmo, um homem pleno e não, como em Kant, uma liberdade vazia, uma *antiphysis*” (idem, pp. 70-71). Desse modo, fica clara a fundamentação da *Identitätsphilosophie* de Schelling na qual o

pensar e o existir são tomados como caracteres indissociáveis (cf. Schelling, 1973); daí a possibilidade de compreensão do Ser pelo exame da abertura perceptiva do *Fürsichsein* ou, como diria Heidegger, do desvelamento ininterrupto que define o caráter de imbricamento não-representacional do *Dasein* (cf. Heidegger, 2006).

Nessa auto exposição do Absoluto, diz Schelling, ele se manifesta como identidade absoluta, isto é, como absoluta unidade e identidade consigo mesmo, cuja fórmula mais geral pode ser expressa pela proposição $A = A$. Ora, se a razão é o próprio Absoluto, não pode haver nada fora dela, de modo que tudo deve ser nela. Assim, a lei da identidade ($A = A$) vale para todo ser, na medida em que ele é considerado tal como é em si, no Absoluto. Essa proposição, $A = A$, é o único conhecimento incondicionado, uma vez que é o único a exprimir a essência da razão (Nogueira, 2019, p. 186).

Se a razão (*logos*) é o próprio Ser, o Absoluto necessariamente há de se manifestar no processo de gestação perceptiva do Eu que, pela sua negatividade intrínseca, nos impele à caracterização que assume uma unicidade e uma historicidade do todo. Desse modo, partindo da tese de *Identität* de Schelling, resta apenas “conceber algo como uma *temporalização* do Absoluto” (Nogueira, 2019, p. 200, grifo do autor). Seguindo Schelling, Merleau-Ponty trata de assumir semelhante postura em sua ontologia: “há um tempo inerente à Natureza. [...] A subjetividade está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza” (Merleau-Ponty, 2006a, pp. 194-195). A temporalização do Absoluto é uma consequência lógica do princípio de identidade de Schelling, algo assumido por Merleau-Ponty e convergente com sua leitura da mecânica quântica e do conceito de natureza postulado por Whitehead (1995). Não há mais evidências que corroborem uma cisão entre ser-natural-uno-imóvel de um lado e ser-histórico-múltiplo-finito de outro. O desenvolvimento das ciências naturais e também da linguística, argumenta Merleau-Ponty, serve como demonstrativo indireto do caráter temporal do Ser. Deve haver uma negatividade já no próprio âmago da *physis*, obrigando-nos a reconhecer-lhe produtividade, expressividade e temporalidade. Portanto, para Merleau-Ponty, é condição *sine qua non* assumir que “uma verdadeira ontologia requer que o tempo seja ‘devolvido’ ao coração do ser, isto é, que a temporalidade seja readmitida na imanência mesma da natureza, juntamente com os aspectos de ‘negação’ e ‘produtividade’” (Mousinho, 2009, p. 84).

Do mesmo modo que Whitehead (2006) chama seu projeto ontológico de *Filosofia do Organismo*, pode-se afirmar que “tanto em Schelling quanto em Merleau-Ponty, encontramos um mesmo esforço teórico de pensar uma *vida* do Absoluto” (Nogueira, 2019, p. 212, grifo do autor), o que nos leva - a seguir - à noção merleau-pontiana de *Carne*, conceito que exprime o fundamento da reversibilidade que revela o *Quiasma* do Ser e reitera sua proximidade com Schelling ao revestir o Absoluto de sensibilidade e temporalidade: “há um tempo cósmico inscrito na natureza, de

modo que não faz sentido pensar que a temporalidade nasce com o espírito ou a consciência” (Ramos, 2013, p. 175).

II.

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty se indaga: “onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?” (Merleau-Ponty, 2009, p. 134). Essa postura claramente reverbera o pensamento de Schelling, indicando que a ontologia do *Être Brut* pode ser compreendida como um empreendimento análogo ao do idealista alemão: “a filosofia de Schelling procura restituir uma espécie de indivisão entre nós e a Natureza considerada como um organismo, indivisão condicionada pela indivisão sujeito-objeto” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 76). O próprio Schelling se expressa de modo a confirmar a apropriação merleau-pontiana posterior, como quando o alemão diz que, afinal de contas, a “Natureza é apenas espírito visível” (Schelling, 2004, p. 132, grifo do autor). Merleau-Ponty assume que há um erro categórico em distinções de tipo sujeito-objeto, matéria-vida ou natureza-cultura, pois tudo que é *physis* possui um caráter de reversibilidade vidente-visível, revelando assim a expressividade de uma mesma propriedade impregnada no Ser (estabelecendo uma diferença entre os entes em termos de grau e não qualidade). Ora, o que encontramos, então, nas obras *A Estrutura do Comportamento* e *A Fenomenologia da Percepção*? Há nelas alguma defesa de descontinuidade entre a existência humana e as demais composições da natureza? De acordo com Ramos, “a transformação do organismo em corpo próprio - o surgimento da estrutura coisa - é fundamental porque é o índice de *ruptura* entre a ordem biológica e a ordem antropológica” (Ramos, 2013, p. 61, grifo nosso). É exatamente esse vestígio de ruptura que, posteriormente, Merleau-Ponty admite e visa corrigir. Deve-se repensar a ideia de *cogito tácito* que, ao fim e ao cabo, revelou-se insuficiente como ultrapassagem do cartesianismo (cf. Moutinho, 2012). A matéria, independentemente de sua configuração específica, é inerentemente carnal, já que é feita do mesmo estofado, isto é, *erste Natur*: essa é a radicalização que marca a ontologia indireta apresentada na década de 1950. A partir do detalhado exame dos novos paradigmas estabelecidos nas ciências naturais - além do aporte conceitual retirado, entre outros, de Whitehead e Schelling - Merleau-Ponty se encontra capaz de pensar um conceito de natureza em que o tecido da existência apresenta uma reversibilidade carnal comum a todos os entes. Não há aqui uma recaída vitalista, mas uma reconfiguração conceitual que pretende entrar em harmonia com a visão contemporânea de uma natureza pós-newtoniana.

A caracterização do ser como inerentemente sensível é uma tese filosófica pela qual Merleau-Ponty pretende superar a cisão entre sujeito e objeto em que a *Fenomenologia da Percepção* teria ficado presa. Segundo sua ontologia final, o ser sensível contém

as condições da sensibilidade posteriormente exercida pelo sujeito perceptivo. [...] Merleau-Ponty elabora a tese da sensibilidade inerente ao ser por meio da noção de carne (Sacchini, 2008, p. 225).

Pensar em uma *Carne* do Ser, ou melhor, conceitualizar o Ser como dotado de *Carne*, isto é, de uma sensibilidade intrínseca, é notar a indivisão primordial revelada pela camada pré-reflexiva que brota da negatividade do Para-si de que tratamos na seção anterior; é também compreender a indistinção originária a partir do Eu, pois o Ser aporta na intencionalidade e possibilita entrever o caráter de *Quiasma* da *physis*. Nos termos de Schelling, quer dizer que devemos

reencontrar num nível superior aquilo que foi vivido organicamente, passar da pré-dialética a uma metadialética, passar daquilo que Schelling chama de *filosofia negativa*, que é o sentimento dialético dessa separação entre a reflexão e o não-sabido, para o que ele designa como *filosofia positiva* (Merleau-Ponty, 2006a, p. 76).

Trata-se da abertura ao Ser pelo próprio Ser encarnado no ente-homem, isto é, “Schelling apresenta o aparecimento do homem como uma espécie de recriação do mundo, como o advento de uma abertura” (idem, p. 77). Esta abertura, como dito acima, é patente, acima de tudo, na instância pré-reflexiva da percepção (janela para o Ser, desvelamento do *Princípio Bárbaro*), algo que aproxima Schelling não só de Leibniz e Merleau-Ponty (como já elucidamos), mas também de Bergson, o que, em um primeiro momento, pode parecer clara incidência de erro, como o próprio Merleau-Ponty admite: “à primeira vista, nada há de comum entre as teses bergsonianas e as de Schelling” (idem, p. 84); no entanto, ambos assumem o papel cabal da percepção como desvelamento da unicidade do Absoluto.

A filosofia de Bergson é aparentada com a de Schelling porque Bergson inteiro está na ideia de uma unidade como algo que é óbvio e primordial. Assim, Bergson admite na origem uma unidade das espécies, a unidade do vegetal e do animal; unidade nativa, primordial, desfeita e expressa naquilo que vem em seguida, e em relação à qual a ideia de nada não tem nenhum sentido. O Ser é aquilo que é primordialmente constatado, aquilo em relação ao qual todo recuo é impossível. A unidade é dada mais no ponto de partida que no desenvolvimento. Da mesma forma, a percepção abre-nos para as próprias coisas e revela-nos uma ordem primordial, a qual é um horizonte que nunca podemos eleger como domicílio do nosso pensamento, embora permaneça sempre como obsessão deste último (Merleau-Ponty, 2006, p. 86).

É justamente a sua versão da unicidade do Ser - defendida por Bergson e Schelling (cada um a seu modo) - que Merleau-Ponty traz à tona com o conceito de *Carne*. Segundo o fenomenólogo, é um equívoco em ontologia - diante do acúmulo de dados do paradigma científico vigente - pressupor uma fissura ou cisão qualitativa entre as diversas ordenações da *physis*. Tal ruptura é logicamente inaceitável, pois vai na contramão da paisagem científica contemporânea marcada por constatações como a dualidade onda-partícula e o colapso da função de onda (cf. Norsen, 2017)

que refazem a imagem da natureza preconizada pela modernidade: “o pensamento moderno culmina com a ideia de que a natureza é um objeto pleno e sem interioridade” (Ramos, 2013, p. 15). Por conta disso, a percepção de um ente visível como, e.g., uma cor deve ser reavaliada para entrar em harmonia com essa nova noção, digamos, menos sólida ou mais maleável da matéria e da natureza, pois “uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula” (Merleau-Ponty, 2009, p. 129). O caráter aberto da camada pré-objetiva da corporeidade humana é associado agora ao próprio tecido do Ser e, desse modo, “a nova ontologia de Merleau-Ponty assume como tarefa a compreensão de uma natureza dotada de interioridade e em si mesma expressiva” (Ramos, 2013, p. 152). Trata-se de, enfim, alastrar a expressividade do *Corpo Próprio* para a totalidade do Ser, pois, de acordo com Merleau-Ponty, a ciência do século XX oferece-nos uma imagem da natureza onde a *res extensa* dotada de positividade e imobilidade parece não ter vez, o que, a seu ver, “exige afirmar que a percepção e a expressão não são privilégios humanos, como em *A Estrutura do Comportamento*” (idem, p. 200). A natureza inteiramente decomponível, calculável e preditiva de Laplace torna-se obsoleta, ao passo que concepções dialéticas como as de Schelling se mostram mais aptas a estabelecer uma ontologia em harmonia com a física contemporânea: “não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida se oferecem a quem vê” (Merleau-Ponty, 2009, p. 128). Em outras palavras, “a mecânica quântica e a teoria da relatividade oferecem uma série de formulações que colocam em xeque os aspectos da ciência clássica” (Ramos, 2013, p. 168). O vidente e o visível, para usarmos a terminologia merleau-pontiana, expressam o *Quiasma* que fundamenta o Ser, impossibilitando uma imagem de natureza tomada como plena e imóvel, sem espaço para a negatividade de tipo schellinguiana. Deve haver, Merleau-Ponty argumenta, uma espécie de elemento qualitativo que perpassa a totalidade e possibilita o refinamento da negatividade como um processo gradual e não disruptivo. O Ser, portanto, deve ser tomado como um todo carnal, um todo que já é sensibilidade e organicidade, isto é, um campo de possibilidade aberto que se percebe até mesmo no nível subatômico. Há uma *Identität* originária, diria Schelling. Com isso em mente, pode-se conjecturar que Merleau-Ponty diria que o *logos* não poderia se fazer carne como em João 1:14, pois o *logos* já é *Carne*; não há espaço aqui para o dualismo característico do monoteísmo abraâmico. Além disso, a *Carne* é um conceito que, como o próprio Merleau-Ponty ressalta abaixo, deve ser compreendido no sentido pré-socrático de *Arché*.

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espacio-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a

carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato (Merleau-Ponty, 2009, p. 136, grifos do autor).

Com a noção de *Carne*, Merleau-Ponty sintetiza sua ontologia do Être *Brut*, ela possui o poder de expressar a unicidade da *physis* e a reversibilidade ou *Quiasma* do Ser. Assim como é observado no *Princípio Bárbaro* de Schelling, o fenomenólogo defende a impossibilidade de um salto da pura positividade à negatividade percebida no Eu e no fenômeno da vida como um todo. Deve haver, Merleau-Ponty argumenta, uma continuidade gradativa que conecta a totalidade do Ser, tornando-o um tecido carnal, sensível e unitário. A vida, a cultura e a consciência devem ser concebidas dentro de uma reversibilidade presente na inteireza do cosmos. O fenômeno da consciência humana, é claro, precisa ser compreendido em sua peculiaridade e dentro da historicidade do Ser, mas seu fundamento é *perene*, já *perpassa* os entes sem por eles ser confundido.

A carne não é matéria, no sentido de corpúsculos de ser que se adicionariam ou se continuariam para formar os seres. O visível (as coisas como meu corpo) também não é não sei que material “psíquico” que seria, só Deus sabe como, levado ao ser por coisas que existem como fato e agem sobre meu corpo de fato. De modo geral, ele não é fato nem soma de fatos “materiais” ou “espirituais”. Não é, tampouco, representação para um espírito: um espírito não poderia ser captado por suas representações, recusaria essa inserção no visível que é essencial para o vidente (Merleau-Ponty, 2009, pp. 135-136).

A *Carne* é precursora da pré-reflexividade do *Corpo Próprio*. Na *Fenomenologia da Percepção*, a motricidade humana é compreendida como uma intencionalidade operante “responsável por quebrar a plenitude da natureza” (Ramos, 2013, p. 142); trata-se agora de defender univocamente que “o movimento pelo qual o Ser se faz consciência e história tem sua fonte no polimorfismo do Ser selvagem e pré-objetivo” (Dastur, 2001, p. 128). É isso que marca o distanciamento que Merleau-Ponty opera em relação às obras da década de 1940 e define sua aproximação com a filosofia de Schelling. A esfera simbólica humana não está destacada do *Princípio Bárbaro*, isto é, toda manifestação do Ser está dotada de *Carne*.

A *Estrutura do Comportamento* concebia a natureza como relacional ao admitir que o todo antecede as partes. Também a *Fenomenologia da Percepção* combatia a ideia de sensações, segundo a qual a natureza é um composto de partes não ligadas. Mas, insistimos, o que está em jogo aqui é um outro problema: como pensar a natureza de modo que não esteja subordinada às categorias humanas, de modo que ela não seja, como pondera o curso sobre a instituição [*Stiftung*], uma “projeção” do sujeito? Como pensar uma natureza cuja produtividade não se deva ao ponto de vista humano? Para Merleau-Ponty, só há um caminho possível: pensar a técnica, a filosofia, as artes, as idealidades, a história, enfim, as instituições humanas como desdobramentos da expressividade natural; mostrar que a natureza é o berço da expressão - e não o homem, o *cogito*, ou o *nada* (Ramos, 2013, pp. 200-201)

O domínio simbólico presente à consciência humana, na verdade, provém do interior do Ser. Não é a negatividade do Para-Si que instaura ou projeta a multiplicidade das variadas expressões daquilo que chamamos de esfera cultural ou simbólica, pois agora o próprio ser-natural comporta tal expressividade. Desse modo, resta assumir essa ontologia e alinhar-se à Schelling no sentido de defender que “não é o homem quem inaugura a ordem do simbólico, pois, na verdade, o sujeito continua uma produtividade que acontece originariamente no interior da carne compreendida de maneira ontológica” (idem, p. 148). Com isso, a propriedade que possibilita o irrompimento da consciência e da esfera simbólica, para usarmos a terminologia de Schelling, é parte constituinte do *Unbedingte*, isto é, o solo originário, o incondicionado. Assim como no conceito merleau-pontiano de *Carne*, a filosofia da natureza de Schelling parte do princípio de que todo ente é, no fundo, uma manifestação particular do uno, ou seja, o *Princípio Bárbaro* é o elemento que perpassa tudo aquilo que jorra do *Unbedingte*. Certamente poderíamos elencar os pormenores que afastam Schelling de Merleau-Ponty, mas a citação abaixo da obra *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de 1799 torna evidente o porquê do fenomenólogo ter encontrado no alemão uma inspiração crucial para sua ontologia tardia.

O incondicionado [Unbedingte] não pode ser buscado em nenhuma “coisa” individual, nem em nada que se possa dizer que “é”. Pois o que “é” apenas participa do ser, e é tão somente uma forma ou tipo individual de existência. - Inversamente, nunca se pode dizer do incondicionado [Unbedingte] que ele “é”. Pois ele é o SER COMO TAL, e assim, ele não se exhibe em nenhum produto finito, e todo particular, por assim dizer, é uma manifestação específica dele (Schelling, 2004, p. 13, grifo do autor).

A temporalização do Absoluto e a *Identität* entre o Eu e o *Unbedingte* demonstram que a ontologia indireta de Merleau-Ponty é devedora da *Naturphilosophie* de Schelling. A unidade da existência não significa que todo particular seja idêntico, tampouco que todo ente manifeste uma condição de possibilidades existenciais equivalente à intencionalidade presente no homem. O Ser uno, seja como *Carne* ou como *erste Natur*, aponta para uma ontologia entre o Ser e o Nada (cf. Moura, 2010), ou seja, não há pura imobilidade, nem pura negatividade, mas uma imbricação de expressividade e produtividade contínua do *Unbedingte*.

Conclusão

Friedrich Schelling é, inegavelmente, um dos pilares constitutivos da ontologia indireta merleau-pontiana da década de 1950. Percebe-se, nos *Cursos do Collège de France* e no manuscrito *O visível e o invisível*, um refinamento de sua perspectiva ontológica no qual a noção de *erste Natur* de Schelling encontra clara reverberação. Diversos são os pontos de distanciamento entre os filósofos que podem ilustrar as

diferenças em suas respectivas noções de natureza, porém, o intuito aqui foi apontar - assim como Merleau-Ponty - os pontos de contato, os quais indicam a constante relevância do idealismo alemão na filosofia contemporânea.

Referências

- Bimbenet, E. (2004). *Nature et Humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Chauí, M. (2002). *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Chauí, M. (2012). Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *Revista Dois Pontos*, 9(1), 155-180. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v9i1.29097>
- Dastur, F. (2001). *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versane Encre Marine.
- Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- Heidegger, M. (2006). *Ser e Tempo*. São Paulo: Editora Vozes
- James, W. (1988). *A Pluralistic Universe*. In: *William James: Writings 1902-1910*. New York: Library of America.
- Kahlmeyer-Mertens, R. S. (2016). “Redução Fenomenológica enquanto retorno ao Mundo-da-Vida”. In: *Merleau-Ponty - Compêndio*. São Paulo: Ed. LiberArs.
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgement*. Indiana: Hackett Publishing Company.
- Lebrun, G. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Galimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. Tradução C. A. de Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2004). “A Dúvida de Cézanne”. In: *O Olho e o Espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2006a). *A Natureza: Curso do Collège de France*. 2 ed. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes.

- Merleau-Ponty, M. (2006b). *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de M. V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *O visível e o invisível*. 4. ed. Tradução de José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva
- Moura, A. C. (2010). *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo.
- Mousinho, P. (2009). Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead. *O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, 25, 79-94
- Moutinho, L. D. S. (2006). *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Moutinho, L. D. S. (2012). Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. *Revista Dois Pontos*, 9(1), 121-153. Curitiba/São Carlos. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v9i1.29096>
- Nogueira, R. Z. (2019). A Processão do absoluto: notas sobre Merleau-Ponty e Schelling. *Princípios - Revista de Filosofia*, 26(49), 183-217. DOI: <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2019v26n49ID13641>
- Norsen, T. (2017). *Foundations of Quantum Mechanics: An Exploration of the Physical Meaning of Quantum Theory*. New York: Springer.
- Ramos, S. de S. (2013). *A Prosa de Dora: Uma Leitura da Articulação entre Natureza e Cultura na Filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp.
- Sacrini, M. A. F. (2008). *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo.
- Schelling, F. W. J. (1860). System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. In: *Sämtliche Werke*, VI. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Schelling, F. W. J. (1973). *Bruno ou Do princípio divino e natural das coisas: um diálogo*. In Fichte, J. G.; Schelling, F. W. J. *Escritos filosóficos*. Ed. e trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Schelling, F. W. J. (2004). *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Tradução de Keith R. Peterson. New York: State University of New York Press.
- Schelling, F. W. J. (2010). *Filosofia da Arte*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp.
- Suzuki, M. (2003). La double enigme du monde: nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 5, 235-258.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Illinois: Northwestern University Press.
- Uexküll, J. (2006). *Mondes animaux et monde humain*. Paris: Denoël.

Whitehead, A. N. (1979). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Londres/Nova York: The FreePress/ Macmillan.

Whitehead, A. N. (1995). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitehead, A. N. (2006). *A Ciência e o Mundo Moderno*. São Paulo: Editora Paulus.

Recebido em: 27.04.2020

Aceito em: 17.08.2020

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



A questão do *tempo originário* na leitura heideggeriana da *imaginação transcendental* kantiana e sua relação com a meta de *Ser e Tempo*

The question of *originary time* in Heidegger's reading of Kant's *transcendental imagination* and its relation to the scope of *Being and Time*

Alexandre Guedes

guedestayor@hotmail.com

(Universidade Federal de Goiás, Goiás, Brasil)

Resumo: Na preleção, *Kant e o problema da metafísica* (1929), Heidegger diz que Kant, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787), elimina a possibilidade de investigação do *tempo originário* como sendo a unidade das duas fontes do conhecimento (*sensibilidade e entendimento*), visto que a *imaginação transcendental* havia deixado de ter o destaque fundamental contido na primeira edição da obra (1781). Assim, nosso objetivo com o presente artigo é entender como, na leitura heideggeriana, a *imaginação transcendental* pode ser tomada como fonte do conhecimento *a priori* e, também, como, a partir dela, Heidegger tematiza a questão da *temporalidade* (*Temporalität*).

Palavras-chave: tempo originário; eu penso; imaginação transcendental; ontologia fundamental.

Abstract: In the lecture, *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929), Heidegger says that Kant, in the second edition of the *Critique of Pure Reason* (1787), eliminates the possibility of investigating the *originary time* as being the unity of the two sources of knowledge (*sensibility and understanding*) since the *transcendental imagination* had ceased to have the fundamental prominence contained in the first edition of the work (1781). Thus, our aim is to understand how the *transcendental imagination* can be taken as a source of *a priori* knowledge and also, how, based on it, Heidegger thematizes the question of the *temporality* (*Temporalität*).

Keywords: originary time; I think; transcendental imagination; fundamental ontology.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p119-128>

1. Introdução

Na introdução da preleção, *Kant e o problema da metafísica* (1929), Heidegger (1986, p.11) traça seu objetivo: interpretar a *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da metafísica; o que culminará no problema de uma *ontologia fundamental*. Como é sabido, em *Ser e Tempo*, o projeto da *ontologia fundamental* parte da analítica existencial do *Dasein* como caminho preparatório para, em última análise, tematizar a questão sobre a relação doadora de sentido entre ser e tempo.

Na preleção ora tratada, Heidegger é claro ao dizer que *ontologia fundamental* é a analítica ontológica da essência finita do ser humano, a que irá preparar o fundamento de uma metafísica conforme a natureza do homem (idem, ibidem). No entanto, tais posições não parecem ser heterogêneas. O tema da *ontologia fundamental*, enquanto *analítica da natureza do homem*, está mais apropriado ao contexto kantiano, uma vez que, como veremos, visa apontar para o que faltou ao *criticismo*: alcançar a questão do Ser pelo viés da *temporalidade* (*Temporalität*).¹ Nesse sentido, tanto *Ser e Tempo*, quanto *Kant e o problema da metafísica*, conduz o leitor ao mesmo ponto: a questão da comum pertença entre o tempo e o ser.

Fundamentar a metafísica, para Heidegger, significa investigar as condições de sua possibilidade, provar a solidez de seu fundamento (Heidegger, 1986, p. 12). Quanto a isso, Kant (2012, p. 19, A XII) dizia-se orgulhoso da *Crítica da Razão Pura*, a pedra de toque responsável por trazer à metafísica o rigor necessário, visto que a razão se equivoca ao projetar um conhecimento que excede às faculdades humanas (idem, p. 17, A VII). Essa falta de rigor fez com que a “rainha de todas as ciências” passasse por uma época de descrédito, sendo compreendida como um campo de diversas e infundáveis discussões (idem, ibidem). A *Crítica*, portanto, traz o rigor científico à metafísica, uma vez que coloca as certezas subjetivas sob análise, eliminando todo dogmatismo equivocados. Com a sua fundamentação e a consequente eliminação dos equívocos da razão, segundo Kant, a metafísica não dará mais espaço para o ceticismo, nem margem à especulação superficial e despropositada (idem pp. 39, 40, B XXXIV, B XXXVII).

Mas para colocar a metafísica no patamar de uma ciência, faz-se mister entender como se dá, antes de tudo, o conhecimento das coisas. Segundo Kant, apesar de nosso conhecimento começar com a experiência, ele não surge apenas dela (idem, p.45, B1). Os dados sensíveis da experiência são compreendidos como uma indispensável parte de uma complexa função do entendimento humano. Essa complexidade diz de nossa estrutura cognoscível que é, ao mesmo tempo, independente da experiência e causa necessária dela. Kant se refere a essa estrutura por meio das faculdades *a priori*.

A seguir, abordaremos os traços fundamentais dessas faculdades do conhecimento humano presentes na *Crítica da Razão Pura*, que culminarão no tema

¹ Vale ressaltar que Fausto Castilho não traduz *Temporalität* por *temporalidade*, mas sim, por *temporalidade* (Heidegger, 2012a, p. 91). Seguimos, quanto ao termo, a interpretação de Marco Casanova na tradução da preleção, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que fora ministrada no verão de 1927, na Universidade de Marburgo, a qual Heidegger afirma ser a reelaboração da terceira seção de *Ser e tempo* (Heidegger, 2012b, p. 7, *nota de rodapé* de número 1). Marco Casanova faz diferença entre os termos *temporalidade* (*Temporalität*) e *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) (idem, pp. 332, 333). *Grosso modo*, a *temporalidade* se refere ao horizonte próprio à investigação do Ser em geral, ao passo que a *temporalidade* se refere ao sentido do ser do *Dasein* como existência finita.

do *esquematismo transcendental*, ponto crucial para entendermos a relação de Kant com a questão da *temporalidade*.

2. A relação do *eu penso* com a *imaginação transcendental* em Kant.

Para Kant, os objetos são dados por meio da *sensibilidade* através de intuições e são pensados no *entendimento* através de conceitos (2012, p. 71, B 33). A explicação de como nos referimos *a priori* aos objetos por meio de conceitos é tarefa da *dedução transcendental*; a investigação das intuições puras como princípios da *sensibilidade a priori*, por sua vez, é o âmbito da *estética transcendental*. Por estas vias, *sensibilidade* e *entendimento*, que, segundo Kant, podemos adquirir conhecimento (idem, p. 96, B 74).

Ao contrário do que se pode pensar no senso comum, as condições dessa sensibilidade são independentes da experiência. As intuições puras, *espaço* e *tempo*, são necessárias às sensações, uma vez que toda interação com os objetos se dá mediante a um *espaço*, o qual nos permite representá-los como estando “fora de nós”, bem como, mediante a um *tempo*, sem o qual até mesmo aos dados sensoriais seriam apenas um aglomerado caótico de impulsos indefinidos advindos de influências externas. Ademais, o *espaço* e o *tempo* não são abstraídos como algo externo, semelhante à ideia, ou à imagem de uma árvore, por exemplo; antes, o *espaço* e o *tempo* são o fundamento e a possibilidade de nossa experiência. Por isso, também são chamados de formas da intuição. O *espaço*, como forma do sentido externo, e o *tempo*, como forma do sentido interno (ou seja, o modo como nos percebemos como sujeitos pensantes). Por esta razão “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (Kant, 2012, p. 81, B 50). Quer dizer, mesmo que o espaço seja a condição formal *a priori* dos fenômenos externos, uma vez que deles temos representações, tais fenômenos estão atrelados a um estado mental que, por sua vez, estão fundamentados no estado interno do sujeito e, portanto, estão submetidos ao *tempo* como *condição imediata do fenômenos internos (nossa alma)* (idem, p. 82, B 51).

Grosso modo, é neste sentido que Kant afirma que nosso conhecimento *surge de duas fontes fundamentais da mente*: intuição e conceitos (idem, p. 96, B 74) e diz “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (idem, p. 97, B 75). Isto porque os conceitos puros do entendimento não podem mostrar um objeto *a priori* (idem, p. 122, B 120) e precisam estar relacionados a uma intuição que, por sua vez, é o modo como nos relacionamos imediatamente com os objetos afim de termos conhecimento (idem, p. 71, B 33-34). No entanto, as representações advindas da *sensibilidade* precisam se juntar às advindas do *entendimento* para, assim, termos condições de nos referirmos aos objetos como fenômenos e, desta

maneira, termos conhecimento em geral. Tal atividade é para Kant da ordem da síntese (idem, p. 112, B 101-103).

Segundo Kant, síntese é “a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento” (idem, p. 112, B 103). A síntese que resulta em um conhecimento é denominada de síntese geral (idem, ibidem) e a síntese do diverso que não é dado pela experiência, mas sim, *a priori*, como nas relações fundamentadas no *espaço* e *tempo*, Kant denomina de síntese pura (idem, ibidem).

Em B130, Kant diz que o ato de ligar, a síntese, pressupõe, por sua vez, uma atividade operada espontaneamente pelo sujeito, uma *autoatividade*. Assim, “o conceito de ligação traz consigo, além do conceito do diverso e da sua síntese, também o conceito de sua unidade” (Kant, 2012, p. 129, B 131). Essa atividade de ligação é um *trabalho do entendimento* (B 135) o qual coloca as representações sob a unidade da *apercepção*, o que Kant diz ser o princípio maior do conhecimento humano (idem, ibidem). Sem essa unidade, de acordo com Kant, não teríamos a possibilidade de pensar em algo ou, por mais que tivéssemos uma intuição, tal representação não equivaleria a nada para nós. Através da consciência dessa atividade de unificação indispensável para o conhecimento, temos a possibilidade de nos representarmos como um sujeito que pensa, um *eu penso* consciente das representações em geral (idem, pp. 129, 130, B 132-133).

Porém, por mais que possamos ter consciência dessa atividade do sujeito de colocar para si representações, de acordo com o criticismo kantiano, não podemos afirmar que temos, a partir disso, conhecimento de nós mesmos enquanto coisa em si. No entanto, enquanto fenômeno, podemos dizer que temos “conhecimento” de nós mesmos (B 156). Em outras palavras, apesar do *eu penso* não poder ser tomado como objeto de uma experiência possível, no sentido de um objeto externo, enquanto *autoconsciência* pode ser entendido como objeto do sentido interno (B 405). Kant relaciona a ideia de objeto externo e interno com a ideia de corpo e alma (Kant, 2012, p. 302, B 400).

O sentido interno é a forma da intuição. Mesmo sem conter nenhuma intuição determinada, pela ação da *imaginação transcendental* (B 154), a faculdade responsável por *representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição*, o sentido interno possibilita-nos representarmos a nós mesmos como, por assim dizer, um objeto interno. Desta maneira, podemos nos representar, segundo Kant, como um *eu penso* (Kant, 2012, p. 140, B151-152).

A *autoconsciência*, portanto, estando em conformidade com o sentido interno, ação da *imaginação*, é a expressão disso que aparece em nós mesmos como pura *autoatividade* (B 158). Como se sabe, o modo como as coisas aparecem para nós tem a ver com as regras das faculdades puras de nosso juízo pelas quais podemos nos

referir aos objetos apenas enquanto fenômenos e, portanto, não como coisas em si (*noúmeno*). O *eu penso* neste sentido expressa a ação de determinação de nossa existência como um fenômeno, o que significa dizer que a *autointuição*, baseada no *tempo* como sua condição *a priori*, permite à espontaneidade do *entendimento* nos conceituar como um *eu pensante* e, desse modo, nos entendermos como existência (Kant, 2012, p. 144, B 158-159).

Contudo, por mais que, até aqui, tenhamos visto o *eu penso* como ação do *entendimento* sobre a *imaginação* na determinação do fenômeno da existência, na leitura heideggeriana da *Crítica*, nos deparamos com passagens que permitem entender a *imaginação transcendental* não como apenas uma faculdade a serviço do *entendimento*. Isto é, a *imaginação transcendental*, salientada pela interpretação do *esquematismo transcendental*, na visão de Heidegger, indica o *tempo originário* não somente como fundamento da *sensibilidade*, mas também, como fundamento do *eu penso*. Ou seja, até mesmo o *entendimento* toma por base o *tempo originário*, uma vez que ele, o *tempo*, se mostra como um horizonte indispensável a todo conhecimento puro, bem como, indispensável a toda representação em geral.

3. A leitura heideggeriana do *esquematismo transcendental* e sua relação com o escopo de *Ser e Tempo*

A *imaginação transcendental*, conforme Heidegger indica na *Crítica*, em A 154, não é uma faculdade entre a *sensibilidade* e o *entendimento*, mas sim, uma faculdade fundamental responsável pela unidade das referidas faculdades e pela possibilidade de toda transcendência² necessária ao conhecimento em geral (Heidegger, 1986, p. 118, 119).

Por “conhecimento em geral”, Heidegger (1986, p. 18) se refere ao conhecimento ontológico (*metaphysica generalis*), o qual se distingue da investigação do ser de um ente específico (*metaphysica specialis*). Esta divisão, segundo o pensador, está fundamentada na concepção da metafísica como visão de mundo cristã. Nela, a totalidade dos entes é compreendida e subdividida em *Deus*, *natureza* e *homem*, e seus respectivos campos de conhecimento são a teologia, a cosmologia e a psicologia (*metaphysica specialis*). Em última análise, o objetivo dessa metafísica especial, como ressalta Dubois, é a salvação do homem:

O que significa a interpretação cristã do mundo? A divisão do ente em criado e inciado, e no seio do primeiro, a singularidade do homem para quem está em causa sua salvação e a eternidade de sua alma, em sua relação com Deus. A natureza, o homem (do ponto de vista da salvação e da liberdade e da imortalidade de sua alma) e Deus. Com isso se terá reconhecido aquilo que se torna objeto para uma “metafísica especial” (2004, p. 81).

² Transcendência, neste contexto, significa a possibilidade transcendental do conhecimento, ou seja, indica o fundamento *a priori* de toda a experiência.

A ontologia (*metaphysica generalis*), neste prisma, por não se ater a nenhum ente específico, busca conhecer o que é comum a todos os entes, isto é, busca reconhecer uma unidade inteligível que possa estar de acordo com a especificidade de cada ente. O conhecimento ontológico, portanto, é aquele que dispensa previamente a influência dos entes particulares na busca pelo conhecimento prévio, o qual pode ser aplicável a todo tipo de conhecimento específico. Em termos kantianos, isso equivaleria a investigação da possibilidade do conhecimento puro, que dá condições para toda e qualquer experiência do objeto.

Desta maneira, de acordo com Heidegger, a metafísica (*metaphysica specialis*) depende da ontologia enquanto validação da possibilidade de um conhecimento rigoroso, que, estando no fundamento da metafísica, permitirá ao homem, ao fim e ao cabo, tratar do que realmente interessa segundo a visão de mundo cristã: a salvação da alma e a vida eterna (Heidegger, 1986, p. 18).

No entanto, para os propósitos de nosso trabalho, o mais importante é visualizar que, para Heidegger, a fundamentação da metafísica depende do aval da ontologia como prova e condição do conhecimento anterior a toda experiência. Isso, para ele, tem a ver com o problema dos juízos sintéticos *a priori* e com a *Crítica da Razão Pura* de modo geral (idem, p. 23).

Voltando à leitura heideggeriana da *imaginação* em Kant, vemos que, ao formar imagens, no sentido amplo do “figurar-se, idear, inventar, fazer juízos, ter ideias, etc.” (Heidegger, 1986, p. 114), a *imaginação* dá o aspecto do que não está propriamente “ante aos olhos” (idem, ibidem). Porém o seu caráter criador não pode ser confundido com a atividade de um possível intelecto divino que, ao mesmo tempo que pensa, cria determinado ente. A *imaginação* somente cria o aspecto, ou a forma de um objeto possível (idem, p. 115). Ela *forma previamente o aspecto do horizonte de objetividade como tal, antes da experiência do ente* (idem, p. 116). Isto implica que, uma vez que toda experiência só é possível, como vimos na seção passada, devido às faculdades *a priori*, a *imaginação*, sendo o horizonte de objetividade, juntamente com a *sensibilidade* e o *entendimento*, compõe tanto o fundamento de todo o conhecimento, como a possibilidade de toda experiência (Heidegger, 1986, p.119).

De fato, Kant afirma na primeira edição da *Crítica*, em A 115, que o *sentido*, a *imaginação* e a *apercepção* são fundamentos *a priori* do conhecimento subjetivo, algo que destoava com o que o próprio Kant disse na segunda edição, em B 74, onde afirma que o nosso conhecimento advém de duas fontes fundamentais: *sensibilidade* e o *entendimento*. Heidegger aponta nessa mudança de enfoque do papel da *imaginação*, a impossibilidade de perceber que o *eu penso* e o tempo são o mesmo (Heidegger, 1986, p. 163), algo que vem à tona com a adequada tematização da questão da *imaginação* por meio do *esquematismo transcendental* (idem pp. 139; 168), o qual

mostra a essência criadora da *imaginação* de modo originário (idem, p. 116), uma vez que mostra a imagem pura do tempo (idem, p. 117).

Na *Crítica*, em B 179, podemos ver que o *esquema* se diferencia da *imagem*, apesar de ser um mero produto da *imaginação*. O *esquema* é a representação da possibilidade de se conceituar através da determinação fornecida pela *imagem*. Por exemplo, Kant diz que podemos representar a imagem do número cinco por pontos consecutivos (...), mas se pensamos no número cinco antes de qualquer conceito, isso seria algo como o pensamento do modo como se conceitua uma *imagem*. “A esta representação, pois, de um procedimento universal da *imaginação* para fornecer a um conceito a sua *imagem*, eu denomino o esquema desse conceito” (Kant, 2012, p. 176, B180).

Heidegger observa que há nisso algo conflitante. Os *esquemas* não são produtos do *entendimento*. Não obstante os *esquemas* serem empregados pelo *entendimento*, uma vez que condicionam os conceitos, eles não são produtos do *entendimento*, mas sim, produtos da *imaginação* (Heidegger, 1986, p. 132).

Como falado linhas acima, o *esquematismo* mostra a essência criadora da *imaginação* de um modo muito mais originário (Heidegger, 1986, p. 116). Por “originário”, Heidegger tem em mente o termo *originarius* da expressão *intuitus originarius*, um fazer surgir (idem, p. 124). A *imaginação pura* faz surgir espontaneamente a intuição pura, ou seja, as “representações originárias” espaço e tempo. (idem, ibidem). Em relação a isso, Heidegger cita A 145 e B 184, onde Kant afirma que *os esquemas são determinações a priori do tempo segundo regras*, ou seja, os *esquemas* são produtos da *imaginação*. O uso pelo *entendimento* das determinações *a priori* do tempo pela *imaginação transcendental*, Heidegger aponta como sendo o *esquematismo transcendental* (idem, p 95).

Desta maneira, o *esquematismo transcendental* revela o uso do *entendimento* das determinações das representações originárias que a *imaginação* faz surgir espontaneamente. Assim, diz Heidegger, “se a *imaginação transcendental* como faculdade formadora pura forma em si o tempo, quer dizer, se faz surgir o tempo, não há maneira de evitar a tese já mencionada, a saber: a *imaginação transcendental* é o tempo originário” (idem, p. 160).

Esta interpretação permite a Heidegger entender o tempo como estrutura essencial da subjetividade e da *apercepção* pura, visto que, como intuição pura, ele pré-forma o aspecto do objeto e, neste sentido, é a condição de toda receptividade (Heidegger, 1986, p. 161). De acordo com sua própria essência, o tempo é afecção de si mesmo. Todavia, apesar do tempo não ser nada externo, ao modo de algo ante aos olhos, ele não deve ser pensado somente como “dentro” do sujeito. Kant diz que o tempo é “uma condição subjetiva de nossa (humana) intuição (a qual é sempre sensível, i.e., na medida em que somos afetados por objetos), e em si mesmo, fora

do sujeito, nada é” (2012, p. 82, B 51). Heidegger vai além, e diz que o tempo é o sujeito mesmo como um todo (Heidegger, 1986, p. 160). Isto porque a *afecção pura*, ou *autointuição* de si mesmo, diz do próprio ato do tempo originário e, portanto, ambos são apenas modos de referência à mesma coisa.

Com efeito, Heidegger (1986, p. 163) entende que o tempo e o *eu penso* não são heterogêneos, mas são o mesmo. Ademais, diz que Kant, por mais que tenha interpretado de modo transcendental o tempo como separado do *eu penso*, não percebeu que, na *dedução transcendental* e no *esquematismo*, atribuiu, respectivamente ao *eu* da *apercepção* e ao *tempo*, os mesmos predicados: ambos são *permanentes e estáveis* (Heidegger, 1986, pp. 163, 164).³ Apesar de ter consciência que, de pronto, tal assimilação não aparente nada demais, reforça que *estável e permanente* são determinações transcendentais que dizem da imbricação tanto do *eu*, quanto do *tempo*. Quer dizer, o *eu penso* se refere a um *eu represento* e tal possibilidade de representação só é possível graças ao horizonte de objetividade que é o tempo. Em outras palavras, o referir-se puro ao *eu* é a referência ao aspecto puro proporcionado pela essência do *tempo* (idem, p. 165). Com isso, Heidegger aponta que a interpretação da *imaginação transcendental* indica que o *tempo originário* produz as duas fontes necessárias ao conhecimento, *sensibilidade* e *entendimento*, uma vez que a fundamentação da *apercepção* e do *tempo* - como *afecção de si* - é o *tempo originário*, a raiz da transcendência, a *imaginação transcendental* (idem, p. 167).

Portanto, de acordo com Heidegger (1986, p. 168), a segunda edição da *Crítica* elimina a possibilidade de se colocar o *tempo originário* sob investigação, visto que a mudança de foco não lhe permite se mostrar como fundamento do conhecimento puro. É nesse prisma que, como ressalta Dubois, a *Crítica da Razão Pura* se mostra como uma *ontologia fundamental*:

A *Crítica da Razão Pura* não é uma “teoria do conhecimento”, uma teoria da experiência científica, mas uma ontologia fundamental. A questão da possibilidade da metafísica especial refluí portanto para a questão da possibilidade da metafísica em geral (2004, p. 82).

De fato, Heidegger desenvolve a questão do tempo no projeto de sua *ontologia fundamental*, tema diretriz de sua obra capital *Ser e Tempo*. No parágrafo sexto (Heidegger, 2012a, p. 91), Heidegger diz que era necessário uma análise ontológica da subjetividade do sujeito para que o problema do ser viesse à tona em Kant. E, como visto até aqui, tal análise, de acordo com sua interpretação da *imaginação transcendental*, revela o *tempo originário* como o fundamento da transcendência e estrutura da subjetividade. Essa análise que Heidegger acusa ter faltado em Kant é desenvolvida em *Ser e Tempo* sob o título de analítica existencial do *Dasein*. Ela

³ Confira Heidegger, 1986, p. 164. Lá, ele indica as passagens, A 144, B183 e A 182, B 225 de onde compara a mesma predicação para o *eu* da *apercepção* e para o *tempo*.

conduz ao problema da *temporalidade* (*Temporalität*) como horizonte possível para se entender o Ser em geral. Ou seja, somente porque o *Dasein* pode compreender o seu modo de ser, i.e. sua existência como finitude por referência à *temporalidade* (*Zeitlichkeit*),⁴ temos condições de colocar a questão da relação de sentido do ser em geral por referência a uma temporalidade específica, a qual Heidegger (2012b, pp. 332, 333) denomina de *temporalidade* (*Temporalität*).

O objetivo maior de *Ser e Tempo* é a busca pela autêntica pergunta pelo sentido do Ser em geral. Somente com a sua adequada tematização, será possível o estabelecimento de uma *ontologia fundamental* capaz de fornecer o entendimento do Ser, tanto o aplicável aos modos de ser específicos de cada ente, como o independente das relações específicas com este. Para tanto, o projeto da *ontologia fundamental* pretende evidenciar a condição de possibilidade de entendimento do Ser dos entes em geral por meio de uma questão apropriada. Essa condição, em última análise, é o tempo, mais especificamente, o horizonte da *temporalidade* (*Temporalität*) que, logo no início do tratado, é posta como meta provisória (Heidegger, 2012a, p. 31), porém, páginas à frente, é assumida como a resposta pelo sentido do Ser:

a tarefa ontológica fundamental da interpretação de ser como tal compreende em si a elaboração da *temporalidade do ser* (*Temporalität des Seins*). Só na exposição da problemática da *temporalidade* pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser (2012a, p. 79, parêntesis nosso).

Mas, como sabemos, *Ser e Tempo* não se conclui. Das duas partes previstas para compor a obra, com três seções cada, somente a primeira parte, com duas seções, foi publicada. A despeito disso, vale salientar que em uma das questões que encerram a última seção, qual seja: “Há um caminho que conduza do tempo originário ao sentido do ser?” (Heidegger, 2012a, p. 1179) está o problema do *tempo originário*, o qual foi identificado por Heidegger no contexto específico da *Crítica da Razão Pura*. Com isso, queremos salientar que, mesmo depois de *Ser e Tempo* (1927), o tema concernente à questão do sentido do ser em relação ao tempo permanece em *Kant e o problema da metafísica* (1929), ou seja, mesmo com a incompletude de sua obra capital, não podemos concluir, precipitadamente, que o projeto da *ontologia fundamental* foi abandonado, antes que se estabeleça uma pesquisa aprofundada nas demais obras de Heidegger posteriores ao ano de 1927.

4. Considerações Finais

Por mais que *Ser e Tempo* não cumpra o previsto quanto à interpretação do *esquematismo transcendental*, podemos concluir que, com a preleção *Kant e o problema da metafísica*, alcançamos uma satisfatória interpretação da *Crítica da*

⁴ Pois ela permite a relação do *Dasein* com a morte (*ser-para-a-morte*) por meio da *estase* do tempo do por vir (*Zukunft*). É o futuro (*Zukunft*) o elemento originário da *temporalidade*.

Razão Pura como possibilidade de esclarecimento e de tematização da questão do *tempo originário* em relação ao fundamento da transcendência, bem como, em relação à investigação concernente à *ontologia fundamental*.

Outrossim, vimos que, de fato, Kant nos mostra passagens controversas quando se compara a primeira com a segunda edição da *Crítica*. Isso nos chama a atenção para a possibilidade de investigarmos, na literatura secundária, possíveis explicações para tal mudança de perspectiva quanto à *imaginação transcendental*.

Por fim, queremos ressaltar a importância da *Crítica da Razão Pura*, tanto para o estudo do pensamento heideggeriano, quanto para a história do pensamento filosófico. Kant “foi o único filósofo na história da ontologia que presentiu alguma coisa sobre essa conexão íntima entre a compreensão do ser e o tempo” (Dastur, 1990, p. 37). Muito provavelmente, esse é um dos motivos pelos quais Heidegger manteve presente o pensamento kantiano em suas preleções posteriores ao ano de 1927.

Referências

- Dastur, F. (1990). *Heidegger e a questão do tempo*. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget.
- Dubois, C. (2004). *HEIDEGGER: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Heidegger, M. (1986). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2012a). *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heidegger, M. (2012b). *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Vozes.
- Kant, I. (2012). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.

Recebido em: 02.06.2020
Aceito em: 27.11.2020

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



Kant e a Livre Federação das Nações como Meio para a República Mundial

Kant and the free federation of nations as a means to world republic

Joel T. Klein

jthklein@yahoo.com.br
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: Nesse artigo argumento em favor de duas teses: 1. Que o cosmopolitismo jurídico de Kant envolve uma perspectiva processualista de realização dos ideais normativos, o que se traduz no dever direto de criação de uma livre federação das nações e no dever indireto de estabelecimento de uma república mundial; 2. Que esses deveres jurídicos possuem um caráter distinto no sentido de que eles não implicam a legitimidade de coação. Por fim, avanço algumas reflexões sobre as principais características jurídicas de uma república mundial a partir do modelo de Kant em contraste com outros modelos contemporâneos de herança kantiana.

Palavras-chave: Kant; cosmopolitismo; direito; coação; república mundial.

Abstract: In this paper I defend two theses: 1st. That Kant's juridical cosmopolitanism has a processualist point of view concerning the realization of normative ideals, which implies a direct duty to create a free federation of states and the indirect duty to establish a world republic; 2nd. That these duties have a distinct juridical character, in the sense that they are not analytically related to coercion. At the end I also advance some reflections on the juridical aspects of the world republic in contrast with other contemporary models that have a Kantian heritage.

Keywords: Kant; cosmopolitanism; right; coercion; world republic.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p129-148>

Este artigo está dividido em quatro seções. Na primeira, apresenta-se os elementos centrais do que se pode denominar de cosmopolitismo jurídico de Kant. Na segunda seção, argumenta-se em favor de uma perspectiva processualista do direito, a qual prevê um dever direto de criação de uma federação das nações e um dever indireto para uma república mundial. Na terceira seção, discute-se o significado de um dever jurídico que não implique um direito de coação imediata, como é o caso do dever jurídico direto de criação de uma federação das nações. Finalmente, na última seção, discutem-se algumas linhas gerais da estrutura normativa de uma república mundial em contraste com as propostas de Höffe e de Habermas.

* Bolsista produtividade do CNPq. Essa pesquisa também recebeu apoio de bolsa Pesquisador experiente CAPES/Alexander von Humboldt Stiftung (processo número: 99999.000568/2016-03).

1. Elementos do cosmopolitismo jurídico

Kant apresenta sua primeira formulação inequívoca de um cosmopolitismo jurídico no ensaio *Idea de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784). Trata-se da exigência normativa intrínseca ao conceito de direito acerca da criação de instituições políticas e jurídicas supranacionais cujo objetivo é acabar com o conflito selvagem entre os estados.

O problema de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última. (...) A natureza compele os estados (...) a sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphyctyonum*),¹ de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida [*von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte*] (*IaG*, AA 08: 24).²

Nesse excerto, Kant defende a existência de um vínculo conceitual direto entre a possibilidade da justiça em nível estatal com a possibilidade da justiça em nível interestatal. Entretanto, a maneira como ele define essa federação, isto é, com os conceitos de “potência unificada” e de “decisão segundo leis da vontade unida”, indica a exigência de uma instituição aos moldes do estado, a qual deveria abranger a totalidade do globo. Nesse sentido, além dos estados, haveria um supra estado, um estado de segunda ordem, que teria

um poder unificado que lhe dá força; por conseguinte a introduzir um estado civil mundial de pública segurança estatal [*einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit*], (...) que também não existe sem um princípio da igualdade das ações e reações, a fim de não se destruírem entre si (*IaG*, AA 08: 26).

Kant reconhece que já na sua época os estados se ofereciam como árbitros para mediar conflitos alheios, mas faziam isso sem possuírem qualquer competência jurídica para isso. De todo modo, isso já pode ser visto como a preparação “para um futuro grande corpo político [*Staatskörper*], de que o mundo precedente não pode ostentar exemplo algum”, para que assim seja constituída “uma condição cosmopolita [*weltbürgerlicher Zustand*] como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano” (*IaG*, AA 08:28), ou ainda “um todo

1 “*Foedus amphyctyonum*” faz referência à coligação das cidades-estados gregas, cuja função era sua mútua proteção (cf. Höffe, 2006, p.170).

2 Todas as citações das obras de Kant seguem os padrões estabelecidos pela *Akademie Ausgabe*. Nesse sentido, as siglas das obras de Kant utilizadas aqui indicam os seguintes textos: *IaG* = *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*; *TP* = *Sobre a expressão corrente, isso pode ser correto na teoria mas não serve para a prática*; *RGV* = *Religião nos limites da simples razão*; *GMS* = *Fundamentação da metafísica dos costumes*; *KU* = *Crítica da faculdade do juízo*; *ZeF* = *À paz perpétua*; *MS* = *Metafísica dos costumes*; *SF* = *Conflito das faculdades*.

cosmopolita [*weltbürgerliches Ganze*]”, isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial” (KU, AA 05: 432).

Em *Sobre a expressão corrente isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática* (1793), o tema do cosmopolitismo jurídico é retomado. Kant rejeita o pretenso realismo internacional do direito que pretende sustentar a paz no sistema de “equilíbrio de poder”. Segundo ele, tal sistema “é como a casa de Swift, que fora construída por um arquiteto de modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que imediatamente ruiu quando um pardal em cima dela pousou” (TP, AA 08: 312). A única alternativa restante para uma paz duradoura é então a submissão a uma lei pública, isto é, “ingressar numa constituição cosmopolita [*weltbürgerliche Verfassung*]” (TP, AA 08: 310f.). Da mesma forma que o estado se apresenta como a instituição necessária para garantir o direito e dar um fim à guerra de todos contra todos no âmbito dos indivíduos, os estados deveriam também dar esse mesmo passo, ou seja, sair do seu estado de natureza no qual “nenhum estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade”, de modo que “para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político de homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada estado se deveria submeter” (TP, AA 08: 312). Nesse sentido, Kant conclui que o direito recomenda a introduzir-se um tal “estado universal dos povos [*allgemeiner Völkerstaat*]” TP, AA 08: 313).

Na *Religião nos limites da simples razão* (1793), Kant nomeia essa “liga de povos como uma república mundial [*Völkerbund als Weltrepublik*]” (RGV, AA 06: 34). O problema do status e do conteúdo desse cosmopolitismo jurídico parece sofrer uma mudança a partir do ensaio *À paz perpétua* (1795). Entretanto trata-se apenas de aparência, o que ocorre é o reconhecimento de que somente poderíamos nos aproximar da realização de uma república mundial por meio da criação de uma federação livre de estados.³

A exigência de um cosmopolitismo é vinculada na MS diretamente ao próprio conceito de direito. “Age exteriormente de tal maneira que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (MS, AA 06:231). Essa é a formulação de Kant do imperativo categórico do direito. Nesse sentido, “não posso por meio de um arbítrio unilateral obrigar um outro a se abster do uso de uma coisa para o que ele não teria, aliás, nenhuma obrigação; portanto somente o posso por meio do arbítrio unificado de todos numa posse comum” (MS, AA 06:261). Há, desse modo, um vínculo direto entre a realização do meu direito e o conceito de um estado civil jurídico e uma vontade *omnilateral* (cf. MS, AA 06: 264). Entretanto é importante ressaltar que esse conceito de omnilateral implica que

³ Discuto essa mudança e as diferentes interpretações que ela produziu ao longo da história em Klein (2020).

qualquer “aquisição será sempre apenas provisória se esse contrato não se estender a todo o gênero humano” (MS, AA 06:266).

O conceito de estado civil é, portanto, uma exigência do direito. Um elemento dessa realização se refere à autorização para coagir (cf. MS, AA 06: 231). Apenas no estado há uma estrutura em que a capacidade de coação pode ser exercitada segundo as exigências racionais de uma vontade unida, ou seja, apenas no estado é possível falar de justiça distributiva.⁴ Fica evidente que o cosmopolitismo jurídico kantiano se caracteriza como uma vertente jurídica e política que se distingue, assim, da vertente do cosmopolitismo ético defendido na antiguidade (cf. Höffe, 2006, p.14; Nussbaum, 1995).

É exatamente pela falta da existência de instituições estatais jurídicas capazes de garantir força legal ao direito das gentes que Kant atribui a Hugo Grócio, Pufendorf e Vatel o título de “meros tristes consoladores [*lauter leidige Tröster*]” (ZeF, AA 08: 355). Na *Metafísica dos Costumes* essa exigência racional é reapresentada na seção sobre o direito das gentes:⁵

Uma vez que o estado de natureza entre os povos, tanto quanto entre os indivíduos, é um estado de que se deve sair para entrar em um estado geral, assim, antes desse acontecimento, todo o direito dos povos e todo o meu e teu externo dos Estados que pode ser adquirido e mantido mediante a guerra são apenas provisórios, podendo valer peremptoriamente e tornar-se um verdadeiro *estado de paz* tão somente em uma união universal dos Estados (análoga àquela união pela qual um povo se torna um Estado) (MS, AA 06:350).

Em suma, a saída do estado de natureza e a entrada no estado civil pressupõe a abdicação da liberdade selvagem, a qual é definida precisamente por cada um se considerar soberano, intérprete e executor da causa própria, para aquisição da liberdade civil, por conseguinte, de se submeter às leis da vontade unida, ou ainda de uma vontade omnilateral, a qual somente pode ser exercida dentro de um sistema de instituições estatais. Trata-se de uma exigência normativa derivada do próprio conceito de direito e que conduz ao conceito de um modelo estatal de âmbito global.

2. Dever direto para com uma federação das nações e o dever indireto para com a república mundial

Na introdução à *Metafísica dos costumes* encontra-se uma passagem estruturalmente importante e difícil, na qual ele afirma:

4 Cf. “Toda ação que cause prejuízo ao direito de uma pessoa merece castigo, por intermédio do qual se vingue o delito no autor da ação (não apenas para que se repare o dano causado). Ora, a punição [*Strafe*] não é um ato de autoridade privada do ofendido, mas de um tribunal distinto dele, que confere eficácia às leis de um superior em relação a todos os que lhe são submetidos; e se considerarmos os homens num estado jurídico (...) segundo leis racionais” (MS, AA 06:460) Note-se então que a possibilidade de coação jurídica exige uma instituição aos moldes do estado.

5 É importante sempre ter em vista que o conceito de gentes ou povos em Kant possui uma conotação político-jurídica e não genealógica ou antropológica (cf. MS, AA 06: 343).

podem muito bem estar ligados, num sujeito e na regra que ele se prescreve, dois *fundamentos* da obrigação (*rationis obligandi*), sendo um ou outro, no entanto, insuficiente para a obrigação (*rationes obligandi non obligantes*), quando então um dos dois não é dever. Se dois de tais fundamentos colidem entre si, a filosofia prática não diz que a obrigação mais forte predomina (*fortior obligatio vincit*), mas que o *fundamento de obrigação mais forte domina* (*fortior obligandi ratio vincit*) (MS, AA 06:224).

No contexto do cosmopolitismo legal encontra-se exatamente uma situação de conflito de fundamentos de obrigações. Por um lado, existe a exigência de expandir as relações jurídicas ao âmbito global até a criação de uma república mundial. Por outro lado, há também a exigência de evitar um mal maior, qual seja, a criação de um estado mundial despótico, denominado de monarquia universal.⁶ Nesse contexto de conflito surgem dois resultados: Primeiro, que o fundamento de obrigação mais forte domina a situação, ou seja, torna-se um dever evitar a criação de um estado mundial despótico. Segundo elemento, o fundamento de obrigação que cedeu espaço num primeiro momento, reaparece posteriormente,⁷ ou seja, deve-se construir uma instituição, que não é ainda um estado mundial, por conseguinte, que pode ser somente uma federação livre de estados, a qual, por sua vez, deve gradualmente lançar as bases morais e institucionais para uma república mundial.

É possível reconhecer essa estrutura argumentativa operando implicitamente nas passagens em que Kant trata tanto da federação livre dos estados, quanto da república mundial. *Em um primeiro nível* Kant afirma que os estados não podem coagir-se mutuamente para entrar em um estado civil mundial, mas devem apenas formar uma *aliança*:

é necessária uma aliança dos povos segundo uma ideia de um contrato social originário (...) que a aliança não deve, contudo, conter um poder soberano (como

6 Nesse sentido, ver: “por que as leis, com o aumento do âmbito de governação, perdem progressivamente a sua força e também porque um despotismo sem alma acaba por cair na anarquia, depois de ter erradicado os germes do bem” (ZeF, AA 08:367). Na *Metafísica dos costumes*, lê-se “com a excessiva extensão sobre grandes territórios, seu governo e assim também a proteção de cada um dos membros têm de se tornar finalmente impossíveis, enquanto uma multiplicidade de tais corporações acarreta novamente um estado de guerra” (MS, AA 06:350). Na *Religião*, “Mas este monstro [a monarquia mundial] (em que as leis perdem, pouco a pouco, a sua força), após ter devorado todos os vizinhos, acaba por dissolver a si próprio e, graças à insurreição e à discórdia, divide-se em muitos estados mais pequenos, os quais, em vez de tender para uma associação de estados (república livre de povos aliados), começam cada um por seu lado o mesmo jogo, para não deixar que cesse a guerra”. (RGV, AA 06: 34n.) Nesse sentido, é importante ter em mente que a rejeição de Kant de um estado mundial é a rejeição da monarquia universal e não de uma república mundial (nesse sentido, também McCarthy, 2002; Kleingeld, 2004, 2012; Hruschka/Bird, 2008). Sobre o conceito de monarquia universal, ver: Bosbach (1998).

7 Esse aspecto de que um fundamento de obrigação que perde espaço num primeiro momento pode reaparecer em outra situação já foi indicado por autores como Timmermann (2013) e O’Neill (2002, p.342f.). Entretanto, tais intérpretes restringem sua interpretação apenas para o âmbito ético, ou seja, não o aplicam para o caso do direito. Ora, como tal passagem está na introdução geral da *Metafísica dos costumes*, ela pode ser interpretada como fazendo também referência ao âmbito do direito.

uma constituição civil), mas apenas uma confederação (federalismo), uma aliança que pode ser desfeita a qualquer tempo, tendo assim de ser renovada de tempos em tempos - um direito, subsidiário de um outro direito originário, de se defender contra a degeneração em estado de guerra efetiva dos povos entre si (*foedus Amphictyionum*) (MS, AA 06: 344).

Exatamente com base na exigência normativa de evitar o despotismo global na forma de uma monarquia universal que surge a exigência normativa de criação de uma federação com poder soberano. Em outras palavras, a insistência no aspecto provisório dessa aliança se justifica com relação ao dever de manter afastado o mal maior de um despotismo desalmado ou mesmo de uma queda constante em guerra civil. Nesse sentido, essa aliança não acaba absolutamente com o estado de guerra, *mas afasta o mal maior de uma monarquia universal*.

Entretanto, ao mesmo tempo em que afasta o mal da monarquia universal, a instituição de uma aliança livre também comporta em si mesma um elemento de iniciar a construção de um direito internacional, ainda que precário e provisório. Após o estabelecimento do dever de evitar a criação de um estado mundial despótico, segue-se *um segundo nível*, o dever de criar uma federação livre dos estados:

Mas entende-se aqui por *congresso* apenas uma reunião arbitrária de diversos Estados que pode ser *dissolvida* em qualquer tempo, e não uma união (como a dos Estados americanos) fundada sobre uma constituição política e, portanto, indissolúvel; - somente por tal congresso pode ser realizada a ideia de um futuro direito público dos povos de decidir suas disputas de forma civilizada, como que por um processo, e não de forma bárbara (a maneira dos selvagens), através da guerra (MS, AA 06:351).

Ora, é importante chamar a atenção para o fato de que em nenhum momento dessa formulação *Kant rejeita o dever de criação da república mundial*. Ao contrário, assevera que a criação de uma federação livre é *o meio necessário*: “somente por tal congresso pode ser realizada a ideia”.⁸ Nesse sentido, de uma perspectiva metafísica e teleológica, a federação das nações pode ser vista como um momento intermediário necessário pelo qual a paz perpétua somente pode ser alcançada com a criação de uma república mundial:

assim a *paz perpétua* (objetivo último de todo o direito das gentes) é certamente uma ideia inexecutável. Mas não assim os princípios políticos que a têm como fim, a saber, os que mandam entrar em alianças dos Estados tais que servem para uma *aproximação* continuada à paz perpétua; como essa aproximação é uma tarefa fundada no dever, portanto também no direito dos homens e dos Estados, ela certamente é realizável (MS, AA 06:350).

Esse elemento processualista envolve um argumento desenvolvido em dois níveis, o que pressupõe um conflito de fundamento de obrigações que pode ser resolvido a partir de uma perspectiva teleológica. Assim, num primeiro nível, trata-se de afastar

⁸ Kleingeld (2004, p.307) formula muito bem esse ponto.

o mal maior, o despotismo de uma monarquia mundial, o que somente pode ser alcançado por *um dever de não usar coação na criação* de uma federação das nações. Em seguida, num segundo nível, de utilizar essa federação livre das nações para ir gradualmente construindo as bases para uma república mundial, a qual, uma vez criada, implica no direito de usar coação para garantir a paz e fazer valer o direito. Em outras palavras, num primeiro momento, o dever de não usar coação para, num segundo momento, fazer valer o dever de criar a coação.

É nesse sentido que proponho a leitura da controversa passagem da *ZeF*:

[Primeiro momento] Os estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um estado de povos [*Völkerstaat*] (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da terra. [Segundo momento] Mas se, de acordo com a sua ideia do direito das gentes, isto não quiserem, por conseguinte, se rejeitarem *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então a torrente da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma *república mundial* [*Weltrepublik*] (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* [*negative Surrogat*] de uma federação antagônica a guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção (*ZeF*, AA 08: 357).

Note-se que, aqui, a ordem de apresentação dos fundamentos normativos é reversa. Ou seja, primeiro indica-se o dever de criação de uma república mundial, a qual garantirá o direito de coação recíproca entre os estados, mas, em um segundo momento, por que os estados “não querem” abdicar livremente da sua coação selvagem, por conseguinte, pela ausência de um direito de coação para a criação da república, assume-se então a possibilidade normativa da federação livre como o meio aceitável. A ausência do direito de coação significa aqui a ilegitimidade da coação para a criação da república mundial.

Muitos intérpretes defendem que nessa passagem de *ZeF* como um erro de Kant no sentido de que ele estaria abdicando de um dever categórico em função de uma questão meramente pragmática, isto é, abdica-se daquilo que a razão exige com base na vontade arbitrária dos estados em não quererem abrir mão de sua liberdade selvagem. Isso indicaria um erro da parte de Kant, pois ele estaria renegando o que ele mesmo havia estabelecido em *TP*, de que uma teoria verdadeira não deve ser abandonada pelo simples fato de que ela não possa ser imediatamente realizada na prática. Isso parece ser indicado pela terminologia do “*in thesi*” e “*in hypothesi*”, ou ainda, da “ideia positiva” em detrimento do “sucedâneo negativo”. Posto de outra forma, a conclusão de Kant do segundo artigo definitivo para a paz perpétua indicaria que razões pragmáticas (de que os estados arbitrariamente não querem abdicar de sua liberdade selvagem) teriam precedência sobre razões morais (dever de abdicar da liberdade selvagem), o que é contraditório com algumas das teses mais

centrais da filosofia prática kantiana.

Sugiro interpretar essa passagem a partir da perspectiva de um conflito de razões de obrigação, que Kant desenvolve na *MS*. Assim, Kant não estaria abandonando a teoria em detrimento de razões prudenciais ou contingentes, mas estaria contextualizando a sua teoria moral, assim como ocorre no caso da teoria matemática para resolução de um problema concreto da balística, isto é, como necessitando de acréscimo de mais teoria. Nesse caso, essa teoria a ser acrescida envolve a consideração de que em determinados contextos pode haver um conflito de fundamentos de obrigação, os quais podem ser resolvidos a partir de uma reflexão teleológica que permite uma perspectiva e uma solução processualista. Em outras palavras, o conflito de razões de obrigação pode ser apresentado da seguinte forma: de um lado, o dever dos estados de não usarem coação para a criação de uma instituição supra estatal, ou ainda, o dever de evitar uma monarquia universal; de outro lado, o dever dos estados de abandonarem sua liberdade selvagem, o que se realiza de modo mais perfeito em um república mundial. Esse conflito é superado por uma solução que evita o mal maior, mas que, ao mesmo tempo, também pode ser compreendido como um meio para a criação da situação jurídica perfeita. Assim, não se trata de abdicar de um dever moral em detrimento de uma razão pragmática. Ao contrário, trata-se de se utilizar de um raciocínio teleológico ou ainda, consequencialista, no interior da filosofia prática para solucionar uma situação de conflito de razões de obrigação⁹, as quais, por sua vez, se justificam a partir de uma perspectiva deontológica, isto é, a partir do imperativo categórico do direito.

Há, assim, a *formulação processual do dever* em situações de conflito de razões de obrigação. Da impossibilidade de se realizar perfeitamente o ideal de uma república mundial não se segue um argumento para se rejeitar o mandamento acerca de uma contínua aproximação. Nesse sentido, a criação de uma federação livre é um dever, mas ao mesmo tempo, um estágio necessário para a criação de um estado mundial *republicano*. Ora, esse mesmo raciocínio se aplica ao âmbito dos estados existentes. Kant reconhece que um perfeito estado republicano jamais existirá na experiência, mas disso não se segue que os estados não deveriam ser criados, ou que estados com governos republicanos, mais ou menos perfeitos, não possam se formar ao longo da história. Mas então, o que exatamente torna a paz perpétua inexecutável? Há dois elementos aqui. Primeiro, por definição nunca um ideal ou uma ideia pode ser completamente realizável (cf. *SF*, AA 07:91). Nesse ponto, alguns intérpretes parecem confundir ou não reconhecer a diferença entre reconhecer a irrealizabilidade *completa* de uma ideia, como a de uma república mundial, e a perspectiva de uma aproximação constante (ver Muholland, 1987; Raponi, 2008; Baynes, 1997).¹⁰ Mas

9 Sobre o papel da prudência no contexto da filosofia política e jurídica de Kant ver Klein (2017a).

10 Aqui uma questão de contexto também é relevante. Quanto Kant, em *ZeF*, AA 08: 371, afirma que

isso também se aplica a outros campos sem que signifique um argumento para seu abandono, por exemplo, é impossível desenhar um círculo absolutamente perfeito, mas isso não significa que não possamos traçar círculos suficientemente adequados para nossos propósitos. Segundo elemento, o adjetivo “perpétuo” indica algo que não pode ser garantido empiricamente, não enquanto os seres humanos tiverem a atual constituição. Por melhor que sejam as instituições, cada geração precisa estar comprometida não apenas com a manutenção das instituições republicanas, mas também com seu contínuo melhoramento. Ora, não é possível oferecer uma garantia absoluta para isso. Assim, o modo mais adequado de compreender o significado de “à paz perpétua” não é a indicação de uma condição, mas antes de um adjetivo normativo, “uma tarefa” constante, ou ainda, uma tarefa à qual cada geração deve se dedicar. Mas, enquanto tarefa, não se trata mais de algo inexecutável. A paz perpétua indica, assim, um referencial para onde todos os esforços humanos no âmbito político jurídico devem ser direcionados, mesmo que eles não alcancem sua realização plena. A paz perpétua se apresenta como o conceito do sumo bem político da razão prática, a qual contém elementos normativos (dever) junto com uma expectativa legítima da possibilidade de uma aproximação continuada cujo estatuto teórico é o de uma esperança prática bem fundada (cf. último parágrafo de *ZeF*, AA 08: 386).

3. Direito e coação no âmbito internacional

O peculiar dos deveres jurídicos e, por conseguinte, do conceito de direito, em contraste com os deveres éticos, se encontra na característica de que os deveres jurídicos se referem primeiro apenas a ações externas e, segundo, permitem outros móveis *além ou independentemente* o conceito de dever. Os direitos jurídicos permitem o uso de coação externa, ou seja, os indivíduos podem ser coagidos a cumprirem os seus deveres jurídicos. Como Kant desenvolve de modo emblemático na introdução aos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*: “está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo, segundo o princípio de contradição” (MS, AA 06:231; 396). Em outras palavras, é analítico ao conceito de direito a possibilidade de coação, ou ainda, não se pode falar de direito sem que se fale ao mesmo tempo de autorização para a coação.

Ora, mas nesse caso, como se pode falar de um dever jurídico de entrar em uma federação dos estados, a qual é livre, ou seja, não comporta coação? Ou ainda, como se pode falar de um dever de se aproximar de uma república mundial se os estados não têm o direito de se coagirem mutuamente em direção a esse fim? Acerca desse problema há também uma grande divisão na literatura. Por um lado,

a república mundial é um ideal irrealizável, nesse contexto ele está apenas explicitando as teses do moralista político que pretende derivar suas máximas da experiência.

encontra-se na literatura a posição que afirma que Kant se equivocou e que deveria ter assumido um direito de coação mútua (cf. Axinn, 1989; Carson, 1988) ou ainda, que Kant na verdade assumiu explicitamente (cf. Byrd/Hruscka, 2008, p.624s; 2010, p.195s)¹¹ ou implicitamente esse direito (cf. Berstein, 2014, p.245).¹² Por outro lado, existe um outro grupo de intérpretes que defende que Kant deveria ter aberto mão de uma definição tão estrita de direito, ou seja, que é possível direito sem coação (cf. Merkel, 1996).

Apesar de rejeitar a legitimidade de coação mútua entre os estados para a formação da federação dos povos, Kant continua falando de um dever de abandonar o estado de natureza entre os estados. Nesse caso, cabe investigar se um dos teoremas centrais da filosofia do direito de Kant está equivocado, a saber, se nem todo direito jurídico está relacionado com a faculdade de coação.

Para Kant, “a todo dever corresponde um direito, considerado como uma faculdade (*facultas moralis generatim*), mas nem a todos os deveres correspondem direitos por parte de outrem a coagir alguém (*facultas iuridica*); sendo que estes se chamam especificamente deveres jurídicos” (MS, AA 06:383; cf.260). Nessa formulação, fica claro novamente que a todos os deveres jurídicos está associado o direito da parte de outrem a coagir alguém. Entretanto, se analisarmos algumas

11 Byrd e Hruschka sustentam seu ponto com duas citações que se encontram na *Doutrina do direito*, a saber: “Com aquele direito originário da guerra de Estados livres uns contra os outros no estado de natureza (para talvez fundar um estado que se aproxime do estado jurídico), coloca-se primeiramente a questão (...) (MS, AA 06: 344, 25-27); e “Aqui é considerado o Estado, como uma pessoa moral, na relação com um outro em estado de liberdade natural e, por conseguinte, de guerra contínua, sendo colocado o problema, em parte, do direito *para* a guerra, em parte, do direito de obrigar um ao outro [einender zu nöthingen] a sair do estado de guerra, portanto a entrar em uma constituição fundante da paz permanente, i. é, do direito *após a guerra*. (MS, AA 06: 343, 20-26) Entretanto, essa interpretação das passagens é equivocada, pois ambas as passagens são recortadas do seu contexto tendo seu significado corrompido. Em primeiro lugar, na primeira passagem, a questão da guerra como meio de coação para entrar em um estado jurídico é posta em questão e não afirmada. Isso é indicado pela formulação geral do contexto, que indica um questionamento do uso dos súditos na guerra e não a questão da coação recíproca entre estados para formar uma instituição jurídica (esse ponto também é destacado por Mikalsen, 2011, p.306ss). Em segundo lugar, na segunda passagem, a qual é textualmente anterior, “einender zu nöthingen” não significa necessariamente direito de coação recíproca, mas apenas uma demanda, a legitimidade de exigência moral recíproca, a qual pode ser interpretada como uma demanda moral. Finalmente, em nenhum outro momento do desenvolvimento do texto Kant afirma de modo textual e claro a existência de um direito de coação entre estados para formar uma república mundial, bem pelo contrário, insiste em uma federação livre de estados.

12 Concordo com a resposta de Kleingeld (2014) a Berstein, mas nesse caso, também a Byrd e Hruschka, de que em nenhum lugar Kant menciona explicitamente o direito dos estados de se coagirem mutuamente para entrar em uma federação das nações ou uma república mundial. Kleingeld chama corretamente a atenção para a diferença entre, por um lado, o direito de autodefesa, que Kant traduz como o direito da, na e após a guerra (MS, AA 06:346-350), com, por outro lado, um alegado direito de coação para entrar em um estado jurídico. Falar de uma coação, cuja decisão caberia ao político moral, ou seja, uma coação tal que não fosse realizada com o propósito de conquista ou do espírito de uma monarquia mundial, é ainda altamente problemático e não encontra suporte textual. Sugerir que isso não contradiz o espírito da filosofia de Kant é uma outra tese, mas também é ainda problemática.

outras distinções, a situação fica mais ambígua.

Proponho aqui a seguinte hipótese interpretativa: que o vínculo analítico entre direito e faculdade de coação se estabelece apenas no contexto do direito civil e do direito positivo. Nesse sentido, levando em conta a distinção entre “com direito” (*jure*) no estado de natureza e “de direito” (*de juri*) no estado civil (cf. *MS*, AA 06:250), pode-se dizer que *somente existe um vínculo analítico quando se fala de uma situação de direito*. Esse ponto é reforçado em outro excerto:

Embora seu estado natural não devesse já por isso ser diretamente um estado de *injustiça* (*injustus*), o de enfrentar um ao outro apenas na simples proporção de sua força, ainda assim era um estado de *ausência de direito* (*status justitia vacuus*), no qual estando o direito *em disputa* (*jus controversum*), não se encontrara um juiz competente para proferir judicialmente a sentença, com base na qual então cada um pode compelir com violência o outro [*den Anderen mit Gewalt antreiben darf*] a entrar em um estado jurídico (*MS*, AA 06:312).

De modo específico, poder-se-ia dizer que no estado de natureza os direitos se vinculam apenas com a capacidade de violência recíproca (*Gewalt*), enquanto apenas no estado civil o direito é analiticamente vinculado à autorização para coação (*Zwang*). Entretanto, Kant não segue sempre essa diferença conceitual, sendo que em alguns momentos fala de um direito de coação (*Zwang*) também no estado de natureza (cf. *MS*, AA 06: 264; 307). De todo modo, em outro considerável número de vezes, ele utiliza para caracterizar o estado de natureza verbos como direito de obrigar (“*ein Recht...zu nöthigen*” - *MS*, AA 06:256), ou ainda, direito de manter afastado (“*abzuhalten berechtigt*” - *MS*, AA 06:257). Isso é importante para a interpretação que estou propondo, a saber, que no estado de natureza, onde há apenas direitos provisórios e problemáticos, não há um vínculo analítico entre direito e coação. O que há, na verdade, é um vínculo entre direito e uso legítimo de “autodefesa” e proteção daquilo que se considera como seu em vista de uma condição jurídica posterior. É uma posse física “que tem a seu favor a *presunção* jurídica de fazer dela uma posse física pela reunião com a vontade de todos numa legislação pública e na espera vale *comparativamente* como posse jurídica” (*MS*, AA 06:257).

Nesse sentido, a violência (*Gewalt*) que existe no estado de natureza é comparativamente ou apenas *provisoriamente* considerada como legítima quando ela é usada diretamente para proteger o que é seu. Assim como não há direitos claramente estabelecidos e determinados, também não há coação em sentido próprio. No estado de natureza, os indivíduos e também os estados

tampouco são injustos uns com os outros ao se hostilizarem entre si, pois o que vale para um vale também reciprocamente para o outro, como que por um acordo: mas em geral são injustos em grau supremo por querer estar e permanecer num estado que não é um estado jurídico, i. é, no qual ninguém está seguro do seu contra violência (*Gewalt*) (*MS*, AA 06:307f.).

Pode-se dizer assim que os direitos no estado de natureza são muito mais pretensões morais, as quais podem, devido a uma permissão específica da razão, estar vinculados ao uso da violência. Em outras palavras, no estado de natureza a violência pode ser problematicamente considerada como a coação quando ela se vincula ao direito *por meio de uma lei permissiva da razão*, a qual vale sob certos aspectos, mas não como um princípio e não analiticamente.¹³ Assim, é possível apresentar boas razões para permitir que os indivíduos utilizem de coação recíproca para constituírem um estado, mas não é possível apresentar boas razões para que a mesma permissão seja empregada no âmbito dos estados, no sentido de autorizá-los a utilizar de coação recíproca para entrar em uma federação de estados ou mesmo constituir uma república mundial. Se essa interpretação estiver correta, então não é a rejeição do uso de coação para formar uma federação de estados que deve ser justificada, mas, o reverso, a legitimidade de usar coação no âmbito individual para formar estados, em outras palavras, atribuir legitimidade a formação dos atuais estados surgidos pela violência.

O princípio de Kant de que “direito implica coação” permanece inalterado, pois ele se refere ao âmbito do direito em sua forma estrita, do *direito positivado*. Quando não há estruturas jurídicas que garantam a coação como meio de preservar o direito, trata-se então de direitos ainda em sentido impróprio. Trata-se de um direito provisório e incerto, o qual deve se tornar direito em sentido estrito, isto é, direito positivo.

Há ainda um outro tipo de direito que não implica coação, a saber, aquele vinculado ao dever do soberano ou do poder constituinte em reformar continuamente o estado para que ele se aproxime da forma republicana (cf. *MS*, AA 06: 340). Também aqui não se trata de um dever ético, pois é fundado no imperativo categórico do direito, porém também a ele não se vincula a uma autorização para coação.

Tendo isso em vista, proponho a seguinte divisão. Todos os deveres jurídicos, em distinção aos deveres éticos, permitem um outro fundamento de obrigação distinto da própria lei moral. Porém, nem todos os deveres jurídicos se constituem em deveres positivos, ou seja, deveres aos quais se pode vincular analiticamente coação. Poderíamos chamar esses deveres jurídicos, que aceitam outros móbeis além da própria lei moral, mas aos quais não se vincula analiticamente a coação, de deveres jurídicos pré-positivos (no caso dos direitos no estado de natureza)¹⁴ ou

13 Uma análise mais detalhada do conceito de lei permissiva da razão pode ser encontrada em Klein (2019a).

14 Cf. “*Ora, a vontade unilateral não pode servir de lei coercitiva para todos em vista de uma posse externa, portanto contingente, porque isso prejudicaria a liberdade segundo leis universais. Por conseguinte, somente uma vontade que obriga a cada um dos outros, portanto uma vontade universal (comum) coletiva e detentora do poder, é uma vontade que pode dar garantia a cada um. - Mas o estado sob uma legislação universal externa (i. é, pública) acompanhada de poder é o estado civil. Logo, somente pode haver um meu e teu externo no estado civil*” (*MS*, AA 06: 256,

suprapositivos (no caso do dever de reformar o estado). *Em alguns casos é possível justificar a legitimidade de coação a esses deveres pré-positivos, mas isso não ocorre de modo analítico e sim sintético, ou seja, através de uma lei permissiva que deve avaliar o contexto.*

Essa distinção entre direitos positivados, de um lado, e direitos pré-positivos e suprapositivos, de outro, poderia ser considerada como equivalente à distinção entre direito em geral e direito estrito. Segundo Kant:

[A]ssim como o direito em geral tem por objeto apenas o que é externo nas ações, assim o direito estrito, a saber, aquele em que não se mescla nada de ético, é aquele que não exige outros fundamentos de determinação do arbítrio a não ser os meramente externos, pois então ele é puro e sem mescla com qualquer proscrição de virtude. Portanto, só se pode chamar um direito *estrito* (estrito) o inteiramente externo (MS, AA 06: 232).

Essa relação analítica entre direito estrito e coação com o direito positivo é corroborada por dois aspectos. Primeiro, porque Kant afirma que os direitos estritos devem poder ser construídos em analogia com uma construção matemática (MS, AA 06:232s.). Ora, o cumprimento de tal exigência somente pode ser pensado com relação ao direito civil, pois somente então há uma estrutura jurídica que pode garantir isso. Por exemplo, estabelecendo objetivamente qual é a pena para determinado delito. Segundo, se analisarmos em detalhes o que se chamou acima de direitos pré-positivos e de suprapositivos, percebe-se que tais direitos sempre comportam uma motivação interna, ainda que não necessariamente ética, ou seja, determinada puramente pela lei moral.¹⁵ Tanto no caso dos direitos no estado de natureza, quanto no dever de realizar a reforma, há sempre uma referência à ideia de direito no sentido de fazer um uso tal que seja condizente com o princípio universal do direito. Entretanto, há uma indeterminabilidade deixada à interpretação do agente, a qual se vincula, por sua vez, a sua interpretação de como aplicar o princípio do direito em um caso específico. Por exemplo, o que seria tomar posse de uma terra no estado de natureza de tal modo que fosse condizente com a liberdade de todos os demais? E se não houver mais terras cultiváveis nas proporções reciprocamente adequadas? Esse é um ponto bastante relevante, pois nessa

pretensão está implícita ao mesmo tempo a admissão de estar reciprocamente obrigado a *uma abstenção proporcional [gleichmäßigen Enthaltung]* em relação a todos os outros em vista do seu externo, pois a obrigação procede aqui de uma regra universal da relação jurídica externa (MS, AA 06: 255, *itálico acrescentado*).

Mas retornando-se agora ao tópico desse artigo: quais as implicações dessa

itálico acrescentando).

15 Dörflinger (2016) considera esses deveres como sendo simplesmente deveres éticos, pois não comportam coação. Em sentido semelhante quanto ao caráter ético do cosmopolitismo, ver Brown (2009) e Perreau-Saussine (2010).

discussão para a questão do dever de formação de uma federação dos povos e o posterior dever de criação de uma república mundial? O resultado é que esses deveres são deveres jurídicos em sentido geral e não deveres jurídicos estritos. Esses deveres são jurídicos e não éticos pois se fundam sobre o imperativo categórico do direito, se referem a ações externas e também aceitam outros fundamentos de determinação além da lei moral. Entretanto, esses deveres se referem ainda ao momento de construção de um direito estrito ou de sua constante reforma. Com essa interpretação, pode-se ao mesmo tempo sustentar que não há um direito de coação mútua entre os estados para formar uma federação de estados, sem que seja necessário abrir mão de uma tese absolutamente central ao direito kantiano a saber, de que direito em sentido estrito implica necessariamente em autorização para coação.

4. Alguns princípios gerais da república mundial

A passagem de uma federação dos estados para a república mundial é um dever jurídico geral ao qual não se vincula uma permissão para uso de coação recíproca. Entretanto, uma vez que essa passagem ocorra, os antigos estados abdicam da sua soberania à república de estados. Como esse processo não poderá ocorrer pela força, mas pelo esclarecimento da sua necessidade jurídica e após um longo desenvolvimento da cultura, essa república global precisará respeitar alguns princípios. Kant não os apresentou em detalhe, mas por uma extrapolação de outros elementos da sua filosofia político-jurídica pode-se apresentar algumas linhas gerais acerca deles.

Em primeiro lugar, sendo a república global um estado, caberia a ela a soberania quanto à decisão daquilo que lhe cabe e daquilo que ela pode deixar ao encargo dos membros da sua federação. Diferentemente da proposta de Höffe (2006, pp.193-203), que pensa em um estado ultramínimo em nível global, o qual possui e usufrui apenas de uma parte de soberania da qual os estados abrem mão, o conceito kantiano de república mundial possui o direito de regular tudo aquilo que interfere ilegitimamente nas esferas de liberdade dos indivíduos e dos estados em suas questões cosmopolitas. É a própria república mundial que decide o que entra ou não na sua esfera de decisão. Assim, não se trata apenas da interferência e mediação em caso de conflito entre os membros federados (como pensa Höffe), mas de regular tudo aquilo que pode interferir ilegitimamente na esfera da liberdade de outrem. Por exemplo: a emissão excessiva de gás carbônico por um membro da federação afeta indevidamente todos os demais; a criação de paraísos fiscais prejudica o controle da corrupção em todos os outros membros federados; a criação e manutenção de instituições de pesquisa para controle e prevenção de pandemias;

ou ainda, o controle de exploração de mão de obra por multinacionais, tal como estabelecimento de um salário mínimo global¹⁶. Todas essas seriam questões que poderiam ser objeto de regulação jurídica por parte da república mundial, caso se concluísse que a sua regulação fosse necessária para garantir um sistema de igual liberdades.

Diferentemente de Habermas (2016, pp.188ss.), que defende uma constituição sem estado, ou da sugestão de Pogge (2009) de uma federação das nações dotada de múltiplos níveis de soberania partilhada, *o modelo final* de Kant é o de um estado global que surge e se mantém como república. Para Kant, essa é uma exigência do próprio conceito de direito estrito e da forma possível e adequada de preservar um igual sistema de liberdades. Em outras palavras, sem instituições legislativas, judiciárias e executivas globais, por conseguinte, sem a estrutura de um estado, permanecer-se-á no nível de um direito incerto e inseguro, um direito *in fieri*. De todo modo, a proposta de Kant de uma federação livre de estados seria equivalente à proposta de uma constituição sem estado de Habermas. Entretanto, para Kant, ainda que a criação dessa instituição intermediária seja um dever, essa federação deve ser entendida sempre como um momento de aprendizado e amadurecimento para a criação livre de uma república mundial. Esse aspecto é importante, pois indica uma direção aos esforços morais e jurídicos dessa federação, a qual deve sempre dar seguimento ao aprofundamento gradual dos princípios do direito em suas instituições, até que se tenha alcançado a maturidade para dar o passo de criação da república mundial.

Entretanto, ainda que a república mundial seja um estado e todo o seu direito público seja direito positivo, isso não significa que ela irá necessariamente interferir na esfera de liberdade dos estados federados e dos seus cidadãos. Mas a decisão acerca de quais esferas ela deixará indeterminadas ficaria a seu encargo, do contrário iria constantemente emergir uma nova disputa de autoridade e um regresso ao infinito. Nesse sentido, o modelo de soberania exigido pelo conceito de direito em Kant é o de uma soberania unitária e não uma soberania multidimensional aos moldes da filosofia medieval (que parece ser o modelo de Habermas) ou de uma soberania delegada ou cedida (como parece ser o modelo de Höffe). Ambos esses modelos caem no impasse que o próprio conceito de direito pretende evitar, a saber, numa situação em que não haja uma instância superior de decisão, ou seja, exatamente o problema jurídico do estado de natureza. A única forma de evitar isso é através de um modelo de soberania unitário e hierárquico que pratica autocontenção e que, por sua vez, delegue para as instâncias inferiores o direito para determinar as esferas

16 Sobre uma interpretação da filosofia kantiana com relação às questões morais de distribuição de riqueza ver Klein (2017b).

mais específicas de direito.¹⁷ Por isso a república mundial é um estado mundial e os diversos povos comporiam, em um sentido jurídico global, um único povo. Nesse sentido, pode-se dizer que o modelo de Kant permite pensar que a república mundial seria um estado global mínimo, mas não porque os estados tivessem delegado apenas parte da sua autoridade, mas sim devido à maturidade político-moral alcançada pelas diversas repúblicas que comporiam a república das repúblicas. Nesse sentido, pode-se argumentar que a república mundial teria uma tendência natural de autocontenção jurídica.

A república mundial não deveria promover homogeneização da cultura, das línguas e religiões, mas isso também não significa que Kant defenda que os estados federados tenham de ser racial e etnicamente homogêneos exatamente para promover uma diversidade global.¹⁸ Em todas as questões de bem, sejam aquelas que dizem respeito a um estado federado ou a indivíduos, isto é, em tudo aquilo que se relacione não ao conceito de justo, mas ao de felicidade, não haveria interferência da república mundial. Nesse caso, a república mundial deveria ser aquela instância que garante que cada um dos seus povos tenha o direito de buscar a sua felicidade da forma que lhes aprouver, desde que isso não interfira na liberdade jurídica dos seus indivíduos e dos outros povos de fazer o mesmo. É fundamental notar que essa máxima universalidade legal não se contrapõe à máxima diversidade. Na verdade, a primeira é uma condição para a última. Uma analogia para esclarecer isso pode ser retirada do âmbito da natureza. As leis da física, da química e da biologia são as mesmas em todo o planeta Terra, nem por isso elas produziram uniformidade de espécies ou de ecossistemas. É exatamente porque há uma uniformidade dessas leis físicas, biológicas e químicas fundamentais que essa diversidade pôde surgir e se desenvolver em todo planeta, inclusive repovoando-o após extinções em massa.

Exatamente porque a república mundial deveria se preocupar apenas com aquilo que é de direito e não com aquilo que está relacionado com a felicidade, que os membros federados poderão ter culturas e estar em situações econômicas bastante

¹⁷ É importante notar que se o estado passa a ser o soberano frente aos indivíduos singulares, disso não se segue que o estado deva determinar cada aspecto da esfera de liberdade dos indivíduos. Em outras palavras, tudo aquilo sobre o que o estado se cala, fica à discricionariedade dos indivíduos. Assim, sob a premissa de que em tudo aquilo que não é proibido é permitido, segue-se que a soberania absoluta está no soberano que constitui o estado, o qual, por diversas razões pode deixar de intervir em outras esferas e permitir que nelas outros tipos de soberania subordinada ou derivada sejam estabelecidos. Por exemplo, o estado pode determinar que todas as crianças devam ir para a escola e que não devam ser agredidas, mas isso não significa que o estado deva determinar o restante da rotina da criança em casa, por exemplo, quantas e em que horário as refeições devem ser feitas. Desse modo, em tudo aquilo sobre o que o estado se cala, cabe aos pais exercerem sua autoridade, o que, de certo modo, implica uma certa noção de soberania derivada ou delegada. Essa perspectiva também se aplica à relação entre a república mundial e os estados federados.

¹⁸ MacCarthy (2002, p.251) confunde os níveis descritivos e normativos dos textos de Kant e acaba não considerando que o conceito de povo na filosofia política de Kant é eminentemente jurídico.

distintas. Caberia à decisão de cada estado federado decidir o quanto e em que medida ele quer promover homogeneidade cultural ou não. A república mundial deve evitar o despotismo, mas também o paternalismo.¹⁹ A viva emulação da competição continuará a existir e a responsabilidade das decisões políticas dos estados federados deve ser assumida. Da mesma forma que a existência do estado não elimina todos os riscos,²⁰ isso também não pode ser esperado de uma república mundial. A questão é que, assim como no estado os desacordos acerca dos direitos são decididos por instituições competentes e não mais pelo uso unilateral da força, também no âmbito entre estados e entre estados e indivíduos a violência e a força unilateral serão substituídas pela mediação jurídica dos conflitos. Em suma, a república mundial não envolve a representação idílica de uma harmonia e bondade natural entre os povos, mas uma forma de resolver os conflitos por vias institucionais competentes. Nesse sentido, a sociabilidade insociável continuaria a atuar, mas ela se torna disciplinada pelo direito de forma que ela não destrua os direitos alheios.

Por fim, apesar de Kant não desenvolver a ideia de uma república mundial em detalhes, pode-se dizer que ela deve assumir a forma de uma democracia representativa,²¹ sendo que todas as suas instituições deveriam ser constituídas segundo os princípios da liberdade, igualdade e independência²². Além disso, deveria assumir a forma de uma federação de estados, em que os estados de primeira ordem manteriam o direito de legislar em tudo aquilo que não vai de encontro com as leis da república mundial e naquilo sobre o que suas leis silenciam. O desenvolvimento dos detalhes da proposta extrapola o âmbito da apresentação dos princípios, que seria aquele da filosofia do direito e já adentraria o âmbito da pragmática e da experiência política.

19 Se um estado federado decide promover redistribuição de riqueza e investir em ciência e tecnologia, ou ainda, promover a diversidade de expressões culturais enquanto outro decide investir apenas na criação de *commodities*, e, ainda que não impeça, mas promova fortemente uma homogeneidade cultural, cada um deve ser responsabilizado e viver com as consequências. Por outro lado, a república mundial deve velar para que não haja interferência e constrangimento injusto entre os membros federados de modo que as esferas de liberdade sejam comprometidas, inclusive para que um estado tenha a possibilidade de escolher tomar outros rumos.

20 Cf. *laG*, AA 08: 26. Hobbes já havia apontando que a existência do direito não elimina os riscos e a violência: “Na verdade é impossível dar aos homens uma segurança completa contra quaisquer danos recíprocos, de modo que não corram o risco de ser feridos ou mortos injuriosamente; e portanto isto não vem ao âmbito de uma deliberação. Mas pode-se providenciar que não haja causa justa para o medo” (Hobbes 2002, p.103/VI,3).

21 Sobre a relação entre a filosofia política de Kant e o conceito de democracia representativa, ver Klein (2019b).

22 Para uma análise do conceito de república e sua relação com a moralidade na filosofia de Kant ver Klein (2016; 2014).

Referências

- Axinn, S. (1989). Kant on World Government. In Funk G. & Seebohm T. (ed.). *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (p. 245-249). Washington DC: University Press of America.
- Baynes, K. (1997). Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant's Conception of World Peace. In Bohman J. and Lutz-Bachmann (ed.). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (pp. 219-234). Cambridge, MA: MIT Press.
- Bernstein, A. (2014). The Right of States, the Rule of Law, and Coercion: Reflections on Pauline Kleingeld's *Kant and Cosmopolitanism*. *Kantian Review*, 19(2), 233-249. DOI: <https://doi.org/10.1017/S136941541400003X>
- Bosbach, F. (1998). The European debate on Universal Monarchy. In Armitage, D. (ed.). *Theories of Empire, 1450-1800* (pp. 81-98). Ashgate.
- Brown, G. W. (2009). *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh: University Press.
- Byrd, S., Hruschka, J. (2008). From the state of nature to the juridical state of states. *Law and Philosophy*, 27(6), 599-641. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10982-008-9029-7>
- Byrd, S., Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carson, T. (1988). Perpetual peace: What Kant should have said. *Social Theory and Practice*, 14, (2), 173-214.
- Dörflinger, B. (2016). Juridical and Ethical Aspects of the Idea of Peace in Kant. *Studia Kantiana*, 14(20), 05-19.
- Habermas, J. (2016). A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance? In Habermas, J. *O ocidente dividido* (pp.161-270). São Paulo: Unesp.
- Hobbes, T. (2002). *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Riberio. São Paulo: Martins Fontes.
- Höffe, O. (2006). *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1980). *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduer Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.
- Kant, I. (1990ss.). *Gesammelte Schriften*. hrsg: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu göttingen. Berlin: [s. n.].
- Kant, I. (2002). *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Kant, I. (2004). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2005). *A metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2009). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial.

- Kant, I. (2014). *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução e introdução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes.
- Klein, J. T. (2014). A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. *Manuscrito (UNICAMP)*, 37, 161-210. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-60452014000100005>
- Klein, J. T. (2016). O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant. *Discurso - Departamento de Filosofia da USP*, 46, 85-122. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.disc..2016.123672>
- Klein, J. T. (2017a) Prudência e moral na filosofia política de Kant. *Estudos Kantianos*, 5, 159-178. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2017.v5n1.12.p159>
- Klein, J. T. (2017b) Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana. *Revista latinoamericana de filosofía*, 43, 65-104.
- Klein, J. T. (2019a). Considerações sobre a justificação de Kant acerca da propriedade privada. *Veritas (Porto Alegre)*, 64(2), e32715. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.2.32715>
- Klein, J. T. (2019b). Kant e o Valor Moral da Democracia Representativa. *Revista portuguesa de filosofia*, 75(1), 667-694. DOI: https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_1_0667
- Klein, J. T. (2020). O Cosmopolitismo Jurídico de Kant. *Ethic@ (UFSC)*, 19(2), 209-249. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2020v19n2p209>
- Kleingeld, P. (2004). Approaching *Perpetual Peace*: Kant's defense of a league of states and his ideal of a world federation. *Journal of European Philosophy*, 12, 304-25. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2004.00212.x>
- Kleingeld, P. (2012). *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. (2014). Patriotism, peace and poverty: reply to Bernstein and Varden. *Kantian Review*, 19(2), 267-284. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1369415414000053>
- Mccarthy, T. (2002). On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity. In C. P. Cronin & P. DeGreiff (ed.). *Global Justice and Transnational Transitional Politics* (pp.235-274). Cambridge: MIT Press.
- Merkel, R. (1996) Lauter leidige Tröster. Kants Fridenschrift und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs. In Merkel, R., Wittmann, R. (Hrsg.). *Zum ewigen Frieden: Grundlagen, Aktualität und Ausichten einer Ideen von Immanuel Kant* (pp. 309-350). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mikalsen, K. K. (2011). In defense of Kant's league of states. *Law and Philosophy*, 30, 291-317. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10982-011-9094-1>
- Nussbaum, M. (1997). Kant and Cosmopolitanism. In Bohman J., Lutz-Bachmann (ed.). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (pp. 25-58). Cambridge, MA: MIT Press.
- O'Neill, O. (2002). Instituting Principles: Between Duty and Action. In Timmons M. (ed.). *Kant's 'Metaphysics of Morals'*. *Interpretative Essays* (pp. 331-347). Oxford: Oxford University Press.
- Perreau-Saussine, A. (2010). Immanuel Kant on international law. In Perreau-Saussine, A.; Tasioulas J. (ed.). *The philosophy of international law* (pp. 53-78). Oxford: Oxford University Press.

- Pogge, T. (2009). Kant's Vision of a Just World Order. In Hill T. E. (ed.). *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (pp. 196-208). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Raponi, S. (2008). What's Wrong with a World State? Kant's Conception of State Sovereignty and His Proposal for a Voluntary Federation. In Rohden, V., Terra, R. R., Almeida, G. A. de & Ruffing, M. (Hrsg.). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses (pp. 665-676). Bd. 4. Sektionen V - VII. Berlin: Walter de Gruyter.
- Timmerman, J. (2013). Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95(1), 36-64. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph-2013-0002>

Recebido em: 31.08.2020
Aceito em: 23.11.2020

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



Ludwig Feuerbach, filósofo da linguagem? Um estudo de *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828)*

Ludwig Feuerbach, Philosopher of Language? A Study of *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828)

José Edmar Lima Filho**

semedmar@yahoo.com.br

(Universidade Estadual Vale do Acaraú, Ceará, Brasil)

Resumo: O objetivo desse trabalho é tratar da problematização filosófica da linguagem realizada por Ludwig Feuerbach (1804-1872) na obra *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828). Em que pese o fato da literatura especializada dificilmente enfrentar a importância desse tema no interior da contribuição teórica feuerbachiana, relegando-o a uma questão de segunda ordem ou raramente se referindo a ele como uma temática discutida pelo pensador, meu texto propõe a centralidade da linguagem para oferecer uma leitura alternativa de *De Ratione*, algo que efetuo com base no tratamento de alguns passos complementares, quais sejam, (i) do desafio de discutir uma questão *semântica* na compreensão feuerbachiana da questão, por meio do que insiro no debate certos aspectos de grande repercussão para o conjunto da construção filosófica de Feuerbach - como a questão do conhecimento, por exemplo -, e (ii) da insistência na realidade da compreensão dialógica do ser humano que tem por fundamento o problema da linguagem, algo que oferece significativas implicações para elementos vinculados ao domínio prático do pensamento feuerbachiano.

Abstract: This article aims at dealing with Ludwig Feuerbach's (1804-1872) assessment of language as a philosophical problem seen in his work *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828). Notwithstanding that the specialized literature hardly tackles the importance of this theme within the theoretical contribution of Feuerbach, consigning it to a second order issue or rarely referring to it as a question discussed by the thinker, this article, on the other hand, moves language to the center in an attempt to offer an alternative reading of *De Ratione*, something done based on the treatment of some complementary steps, such as, (i) the challenge of discussing a semantic issue in the Feuerbachian assessment of the problem, which led to the insertion of certain aspects in the debate considered as having great repercussion for the whole of Feuerbach's philosophical construction - such as the question of knowledge, for example - and (ii) the insistence on the reality of a dialogic understanding of the human being based on the problem of language, something that offers significant implications for elements associated with the practical domain of Feuerbachian thought.

Palavras-chave: Ludwig Feuerbach; linguagem; conhecimento; filosofia prática.

Keywords: Ludwig Feuerbach; language; knowledge; practical philosophy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p149-161>

* Essa publicação se insere no âmbito do Projeto de Pesquisa "Ludwig Feuerbach e a Linguagem", que conta com o aporte financeiro da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP/CE, por meio do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e Inovação Tecnológica - BPI (Edital nº 02/2020).

** Registro meu agradecimento ao querido amigo Maximiliano Dacuy, pela generosidade da sua companhia e das observações cuidadosas ao escrito que agora apresento à apreciação pública para debate. Sem ele, a qualidade do trabalho estaria seriamente comprometida. Os deméritos que o texto comporta são de responsabilidade exclusiva do autor.

1. Introdução

Na presente exposição me interessa investigar o tema da linguagem a partir de uma leitura de *De Ratione, una, universali, infinita* (1828), escrito que corresponde à tese para “habilitação à docência”, como reelaboração da dissertação para obtenção do título de doutor em Filosofia, que se intitulara *De infinita, unitate atque communitate rationis*, do ainda jovem Ludwig Feuerbach. (cf. Tomasoni, 2011, p. 57-58). Redigido em latim, o texto está dividido em vinte e três (23) capítulos curtos, agrupados em quatro partes que, embora tenham a intenção primeira de justificar a unidade, universalidade e infinitude da razão (evidenciada já pelo título), demonstrando a insuficiência de considerá-la uma faculdade ou propriedade individual - tal como seria a defesa de certa “filosofia vulgar” ali aludida -, trazem para o debate a centralidade do tema do conhecimento e concedem certo destaque ao problema da linguagem, de algum modo articulado com o conceito de pensamento expresso na obra, algo que por vezes é negligenciado mesmo pela literatura secundária especializada na interpretação da produção feuerbachiana.

Não é demasiado dizer que *De Ratione* permanece ainda um grande desafio para os estudos feuerbachianos no Brasil. Trata-se de uma obra pouco lida, não obstante sua importância para o conjunto do pensamento de Feuerbach,¹ e, por isso mesmo, de um texto de pouca ressonância no cenário da pesquisa filosófica brasileira. Isso dito, justifica-se a importância de situá-lo brevemente em seu momento de constituição para, talvez, podermos alcançar com maior clareza a relevância de seu conteúdo.

É fácil encontrar elementos em *De Ratione* para situá-lo como um texto de inspiração hegeliana² (cf. Rambaldi, 1966, p. 182); nele, porém, se apresenta uma oposição à supervalorização do *eu*, acrescida de uma crítica subjacente à religião, pela qual Feuerbach se reconhece “discípulo direto [de Hegel,] que espera ter se apropriado, até certo ponto, do espírito especulativo de seu mestre” (Arvon, 1964, p. 3), mas, simultaneamente, confessa uma “assimilação livre” da filosofia de seu professor, com o fito de oferecer uma “realização”, “carnalização” ou “mundanização” da ideia³ (cf. Tomasoni, 2011, p. 58).

1 Rúa argumenta no sentido de que, em linhas gerais, em *De Ratione* Feuerbach constitui “as bases que fundamentam, em última instância, todo o discurso antropológico que caracterizará sua obra posterior”, assim como “os fundamentos do que ele mesmo na carta Hegel chama a *ensarkósis* do puro logos, a carnalização de uma razão que deve presidir a vida pessoal dos homens e as relações entre os mesmos” (Rúa, 1995, p. 33).

2 Wartofsky chega mesmo a identificar uma leitura possível de *De Ratione* como uma “interpretação humanista” da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana (cf. Wartofsky, 1982, p. 28).

3 Para recorrer ao conteúdo da Carta a Hegel escrita por Feuerbach, temos que, em *De Ratione*, o que se propõe é “um vestígio de filosofar a que se poderia chamar a realização e mundanização da ideia, a ensarcose ou a encarnação do Logos puro [...] trata[-se] da filosofia [...] não como um

Apesar de centralizar a discussão em torno de certa concepção de razão,⁴ em que a linguagem parece representar uma temática aparentemente tangencial, à distinção de boa parte das interpretações convencionais de *De Ratione*, compreendo que o interesse de Feuerbach por uma abordagem filosófica do problema da linguagem merece realce por múltiplas motivações, entre as quais se destaca a antecipação, ainda que de modo muito preliminar, de um sem número de elementos que repercutem de forma bastante significativa para o conjunto de sua filosofia posterior, seja no que se refere ao tema do conhecimento propriamente dito, seja no que toca a questões do universo prático, como éticas e políticas, que são aprofundadas convenientemente no decorrer de sua produção intelectual.

Para a exposição da questão que proponho - e que aqui permanece sempre demarcada nos limites de *De Ratione* -, sugiro, em primeiro lugar, que comparece na obra em avaliação o enfrentamento de uma dificuldade *semântica* em relação ao tema da linguagem, a qual precisa se confrontar com o embaraço da (não-) designação dos singulares, restando a admissão de um elo entre *nomes* e o que Feuerbach chama de *noções* (*notiones*). Em um segundo momento, insisto que a problematização do assunto em análise abraça a necessidade de articulação com a questão do conhecimento, depois do que finalizo o meu argumento com as implicações da avaliação feuerbachiana da linguagem sobre o domínio prático de sua filosofia, particularmente sobre a ética, a política e, muito rapidamente, o direito.

2. Linguagem: do problema semântico à fundação da comunitariedade humana

A menção inicial ao tema da linguagem em *De Ratione, una, universali, infinita* (1828) aparece já no primeiro capítulo da obra. Ali, quando interessa a Feuerbach discutir a forma universal do pensar, comparece uma distinção introdutória imprescindível entre *pensamento* e *sentidos/sentimentos*, que reflete diretamente na sua abordagem sobre o tema da linguagem. Para o jovem Feuerbach, aos sentidos/sentimentos se interpõem unicamente os singulares que povoam a natureza,⁵ dada

assunto da escola mas da Humanidade [...] trata-se então agora de fundar, por assim dizer, um reino, o reino da ideia, do pensamento que é consciente de si mesmo e que se contempla a si mesmo em tudo o que existe; [...] a filosofia [...] tem agora finalmente de conseguir que não subsista mais um segundo ou um outro, seja com a ilusão, o direito e a exigência a ser uma segunda verdade, como a verdade da religião, etc. [...] minha dissertação [...] mostra [...] um estudo filosófico e um esforço para a presentificação imediata de ideias abstratas” (Carta a Georg Wilhelm Friedrich Hegel [22 de novembro de 1828, *GW*, vol. 17, pp. 103-108 - uso aqui a tradução portuguesa de Serrão [2019, p. 244].).

4 Rambaldi procura resumir o conteúdo de *De Ratione* ao argumentar que “em um primeiro momento examina o pensamento abstrato e o pensamento que pensa a si mesmo, em seguida a unidade do pensamento e do pensado, para enfim concluir com a unicidade infinita da razão” (1966, p. 183), além de reconhecer um aspecto “intersubjetivo” presente na concepção feuerbachiana de “razão” incluída na obra.

5 Já em 1828 Feuerbach parece se interessar por uma tematização da natureza, tema que ocupará uma

a limitação imposta por sua própria constituição, algo que lhe é inescapável. Ao contrário, o pensamento vem apresentado por meio de uma espécie de “vocaç o ao universal” graças   sua capacidade de abstra o, pela qual lhe   poss vel superar a mera singularidade e ter em vista um horizonte mais abrangente por meio de representa es gen ricas.

Com fundamento nessa diferencia o entre pensamento e sentidos/sentimentos, o jovem Feuerbach defende a *inefabilidade das sensa es*, pois que estão sempre presas   singularidade individual,⁶ partindo da compreensão de que a comunica o são   poss vel com base na universalidade do que nomeia por “no es” (*notiones*), que são como que abstra es gerais realizadas por meio de uma capacidade imanente ao pensamento.⁷ De outro modo   dizer que a linguagem teria, como o pensamento, o predicado da universalidade, de tal maneira que apenas o pensamento poderia ser expresso por ela, não as coisas singulares presentes   exterioridade do sujeito ou mesmo as sensa es privadas de um determinado indiv duo.

Utilizando-se da expressão latina *notiones*⁸ para apresentar a possibilidade de uma rela o entre linguagem e pensamento, Feuerbach parece estar admitindo, fundamentalmente, que as coisas que pensamos estão conformadas e expressas na mente por meio de signos, o que   confirmado por algumas refer ncias textuais de *De Ratione* (cf. Feuerbach, 1995, p. 94). Isso equivaleria a dizer que as “coisas pensadas” se distinguem quanti-qualitativamente das “coisas sentidas” por um motivo primordial: enquanto estas são singulares, aquelas são representa es universais dos singulares na forma de conceitos ou, para usar a terminologia de *De Ratione*, de *notiones*. Claro que se deveria discutir *como* isso acontece ou como coisas singulares podem ter representa es universais, para o que alguns elementos adicionais são requeridos   exposi o.

Ao que parece, Feuerbach está assumindo previamente a tese de que as *notiones* universais são como que *tradu es mentais aproximadas* hauridas da multiplicidade sens vel por meio de uma pot ncia inerente ao pensamento que, por sua própria natureza,   capaz de elaborar representa es gerais por um

centralidade indiscut vel ao longo de sua filosofia. As primeiras refer ncias a ela em *De Ratione* são expressas do seguinte modo: “na natureza, pelo fato de que está sujeita aos sentidos e não pensa, não existe o g nero [...], não existe a planta, senão apenas plantas singulares de muitas formas” (Feuerbach, 1995, p. 90), o que significa que a sua concep o de natureza aqui está vinculada a uma ontologia de base que opto por nomear por “ontologia da singularidade”, na qual o ser   concebido como que difundido nos singulares existentes (cf. idem, p. 91 - nota 16). Sobre essa “ontologia da singularidade” na obra de Feuerbach, cf. Lima Filho, 2019.

6 Wartofsky alude a isso informando que, em *De Ratione*, está em causa a “privacidade da percep o sensorial”, o que justifica uma esp cie de “imediatismo incomunic vel” (Wartofsky, 1982, p. 31).

7 Que ao homem seja poss vel a abstra o como um recurso do pensamento, Feuerbach o admite *in verbis* (cf. Feuerbach, 1995, p. 90-91 - nota 16).

8 Uma consulta ao latim permite compreender que *notiones* pode significar: (i) “A o de conhecer (uma coisa), conhecimento, no o, ideia”; (ii) “Conhecimento de uma causa, investiga o judicial, jurisdi o, julgamento”; ou ainda (iii) “Sentido, significa o, valor de uma palavra, no o, ideia, concep o” (Faria, 1962, p. 651).

ultrapassamento da mera situacionalidade fática, dadas por algo como uma “reunião das semelhanças” ou “captação da essência por *afinidade*”⁹ entre os singulares. Essa posição, no entanto, permanece ainda muito mais no nível da pressuposição que da discussão propriamente dita em *De Ratione*, de modo que aqui ela não se encontra definitivamente elaborada; mas é razoável presumir que Feuerbach compreende a necessidade de aprofundamento dessa questão, pois em textos posteriores o tema é revisitado, como é o caso de *Para a crítica da filosofia hegeliana (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie [1839])*¹⁰ (cf. Feuerbach, 2012b, p. 36ss).

O avanço mais significativo do tratamento desse problema em *De Ratione* consiste na defesa de que as coisas que pensamos estão na mente “proferidas e comunicadas antes da comunicação mesma”, pela qual se dá certo *nome* a elas (Feuerbach, 1995, p. 94). No limite, a afirmação feuerbachiana termina por indicar a aceitação de um *paralelismo* entre linguagem e pensamento ou, mais especificamente, entre *nomes* e *noções*, e, ao que tudo indica, admitindo uma preeminência lógica das últimas sobre as primeiras; ou seja, em *De Ratione* comparece desde cedo uma primeira dificuldade filosófica relevante no que toca ao problema da linguagem, de natureza *semântica*: trata-se, de fato, de questionar-se a respeito do problema da significação de um termo e de seu vínculo com a palavra. Pelo exposto, Feuerbach assume a hipótese de que o problema do significado de um termo não está dado por uma correspondência com os “dados externos ao sujeito” (pois *as palavras não referem coisas singulares*), mas com a representação genérica de seus elementos singulares construída pelo pensamento (já que *as palavras referem conceitos [notiones]*).¹¹

A repercussão dessa hipótese não pode ser desvalorizada: com base no argumento precedente e ao definir que o pensamento é universal, do ponto de vista formal, e que, portanto, é ele uma espécie de “medida comum” entre os

9 A expressão foi recolhida de Serrão e é definida pela intérprete como segue: “o plano que se coloca é o da *similitude (Ähnlichkeit)* ou do *parentesco (Verwandschaft)*, superador da alternativa entre a absoluta identidade e a absoluta diferença. Como os seres em geral, também os seres humanos nunca são iguais mas sempre diferentes, mas são para além das diferenças providos de notas características que lhes pertencem em comum com outros, dotados de propriedades e qualidades comuns que os convertem em similares ou parentes: ‘Parentesco exprime o mesmo que identidade, mas a ele liga-se ao mesmo tempo a representação sensível segundo a qual os seres aparentados são dois seres independentes, quer dizer, sensíveis, existentes um fora do outro’. A filosofia que parte dos seres humanos para neles apreender estas semelhanças e similitudes processa-se na *universalidade do comum*, na universalidade da semelhança, e não na universalidade do idêntico. [...] Estes vínculos de parentesco serão os universais concretos” (Serrão, 1999, p. 144).

10 Para aprofundar mais adequadamente essa questão, cf. Lima Filho, 2019, p. 26-32.

11 Em suas *Preleções sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion [1848])* a questão é retomada, entre outros momentos, quando Feuerbach argumenta que “assim como o conceito geral de pedra não é um conceito por assim dizer supramineralógico, um conceito que transcende o campo da mineralogia, não obstante sendo distinto do conceito de seixo, de cal, de espaço, não designando exclusivamente uma pedra determinada exatamente por compreender todas [...] assim [...] a palavra *homem*, não obstante abrangendo muitas espécies de homens, judeus, gregos, hindus, não é por isso um sobre-humano” (Feuerbach, 2009, p. 31).

seres humanos, Feuerbach está a defender que a linguagem é também meio para a realização dessa “medida comum”,¹² ou, o que é o mesmo, está a demonstrar que *a linguagem é a expressão da natureza intersubjetiva dos seres humanos*¹³ da qual eles não se podem desvencilhar, posto que o homem “em nenhum momento pode despojar-se em absoluto de sua natureza pensante e partícipe da razão” (Feuerbach, 1995, p. 87). Por isso mesmo o jovem Feuerbach destaca que a linguagem humana não foi “inventada para fazer comuns as coisas que pensamos”, pois o pensamento não se faz comum porque o exteriorizamos, senão, ao contrário, que o pensamento é comum por natureza e por isso mesmo pode ser exteriorizado, algo que equivale a admitir que a linguagem é sinônimo de um meio de expressão da potência natural do pensamento (cf. idem, p. 95), precisamente porque guarda uma identidade estrutural com ele ou algum tipo de *isomorfismo*.¹⁴

Essa posição “naturalista” de Feuerbach em relação à linguagem, entretanto, recupera pelo menos um apontamento metafísico interessante: ao sugerir que a universalidade requer, como sua condição de possibilidade, o uno, o outro e o vínculo entre eles, assim como identificar *comunidade* e *unidade*, Feuerbach pressupõe igualmente que a unidade do pensamento - que, no limite, coincide com sua universalidade - é o que torna possível à linguagem demarcar a natureza comunitária dos seres humanos. Isso significa que a linguagem é uma constante existencial indisponível ao arbítrio humano, assim como condição determinante de sua comunitariedade.

A consequência do exposto é a compreensão de que o homem seja capaz de ascender à unidade genérica, impossível aos animais em geral, em virtude de sua própria natureza interna;¹⁵ essa unidade, a que o jovem Feuerbach nomeia

12 Parece ser esse o sentido com base no qual Tomasoni defende que, para Feuerbach, a própria natureza do pensamento é linguística e dialógica (cf. Tomasoni, 2011, p. 67).

13 Em anotação de 1828 dos *Fragmentos para caracterizar o meu Curriculum Vitae filosófico* [*Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*], escritos entre 1822 e 1844 (cf. Cesa, 1965, p. XIX), Feuerbach registra que “a manifestação sensível da infinita unidade e universalidade da razão é a linguagem. Não que a linguagem torne universal o pensamento: limita-se a mostrar e a realizar aquilo que o pensamento é em si mesmo” (Feuerbach, 1965, p. 351).

14 Essa parece ser também a tese que, posteriormente, desenvolverá Wittgenstein, quando defende que há uma identidade formal entre linguagem, pensamento e mundo, o que permite que a linguagem seja concebida como *representação*, embora haja uma limitação interna à linguagem no que toca à possibilidade de representação dessa forma lógica. Daí dizer: “A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la - a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (TLP § 4.12), de modo que “o que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito” (TLP § 4.1212). O mesmo é sustentar que “a proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (TLP § 4.121 - uso aqui a tradução ao português mencionada nas Referências).

15 A anotação textual de Feuerbach é que o animal - “que por natureza não pensa - não chega ao extremo de ser e existir como *unidade*, senão que se dispersa cindido em indivíduos separados e excluídos unos dos outros” (Feuerbach, 1995, p. 87).

“unidade verdadeira”,¹⁶ corresponde à irreducibilidade do ser humano à pura e simples individualidade. A tese que está em causa é a de que, como vivente, o ser humano possui as características da natureza em geral (determinidade, concretude, historicidade situada, singularidade, etc.), mas como pensante - e, portanto, como dotado de linguagem - o homem é, simultaneamente, um homem indeterminado, geral, universal, pois que quando tenho consciência de mim como homem, “tenho abarcados em mim todos os homens” (Feuerbach, 1995, p. 88). Essa posição culmina na confirmação da persistência fundamental de uma espécie de dialeticidade natural intrínseca ao ser humano, posto que “sou universal como este homem, e sou referido às demais coisas como indivíduo determinado” (idem, p. 89).

Para confirmar as inferências derivadas desse primeiro exame, Feuerbach ainda trata de sugerir a aproximação hermenêutica entre *pensar e dizer* quando assume haver uma “união de pensamento e linguagem”, não sem advertir que,

em termos gerais, a razão e a natureza do pensar deve ser posta sobretudo em que, sendo simplicidade, ela mesma é duplicidade. Por isso, nenhuma ação, nem de homens nem de coisas naturais, pode ser compreendida isoladamente, senão toda ela por certa associação e conjunção de muitas e diversas ações e forças que confluem em um mesmo ponto; uma ação qualquer é ela mesma certo múltiplo concurso de muitas ações; e deve-se ter em conta que também o pensamento é ação (Feuerbach, 1995, p. 92).

Por esse motivo, Feuerbach compreende que “o que pensa, ainda que na mais profunda solidão, não está solitário” (Feuerbach, 1995, p. 92 - nota 19), algo que impõe a necessidade de realizar como que uma “reformulação” do *cogito* cartesiano em uma direção dialógica e comunicativa (“penso, logo sou *todos os homens*” [idem, p. 127]) e afastar a possibilidade de aceitação de uma *filosofia da subjetividade* restritiva, solipsista e monadológica.

3. Das potências da linguagem como *medium*: conhecimento, ética e política

Além de estimular a compreensão de que há uma “união” entre pensamento e linguagem (cf. Feuerbach, 1995, p. 92), Feuerbach especifica essa unidade de uma maneira *relacional*, posto que a linguagem é tomada como uma espécie de “ponte” para a exteriorização do pensamento a outros (cf. idem, p. 94). Note-se, entretanto, que não se trata de dizer que a linguagem é *apenas* expressão de certa individualidade - o que de *per se* já seria muita coisa; postula-se que é ela também algo como *um meio para a condução de mentes alheias*,¹⁷ um veículo que permite

16 É curioso que, em *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums [1841])*, Feuerbach retome essa unidade genérica para os seres humanos como justificativa daquela que seria “verdadeira vida”, qual seja, a “vida comunicativa” (Feuerbach, 2012a, p. 92).

17 É o que, em *Zur Kritik*, Feuerbach tratará como “demonstração” (*Demonstration*) e “exposição” (*Darstellung*) (cf. Feuerbach, 2012b, p. 35-36).

a outros seres humanos a execução de um percurso interno às suas próprias mentes para chegar à compreensão do que, por meio da linguagem, se quer significar. De outro modo é dizer que a linguagem pode ser concebida como meio por intermédio do qual se pode estabelecer o consenso ou mesmo o dissenso, pois, ao realizar esse percurso interno, cada qual pode assentir ou não às razões do interlocutor.

Não são pequenos os efeitos que essa concepção de linguagem pode alcançar e seu potencial não se restringe à esfera meramente cognitiva. Que haja subrepticamente um problema epistêmico na consideração precedente me parece estabelecido sem maiores dificuldades: a condução de outras mentes por meio da linguagem permite que cada outro, a quem o discurso atinge, faça um percurso interno complexo, que envolve relações causais e uma intrincada cadeia de conexões e afastamentos, as quais acontecem espontaneamente na mente humana por comparações e pela presença de certos postulados lógicos irreduzíveis - algo que, na minha interpretação, *poderia* corresponder, de algum modo, à admissão feuerbachiana de que haveria um aspecto formal universal no pensamento¹⁸ -, e realize uma série de inferências intermediárias para chegar, na outra ponta do processo, às conclusões sugeridas por meio da linguagem, tomada aqui como expressão de uma consciência alheia. Obviamente essas conclusões supõem que, considerando-se a ordem temporal do processo em análise, antes de hauri-las, eu, individualmente, não as tinha, embora pudesse tê-las - e por isso mesmo as tive! -, o que implica em um ganho cognitivo final em relação ao estágio inicial daquele processo mental. Esse é o aspecto epistêmico a que me refiro.

A minha suspeita, porém, é que a linguagem, compreendida nesses termos, além de realizar na vida concreta a essência comunicativa humana, e depois de permitir esse acréscimo cognitivo nos concernidos pelo discurso, faz que nela resida um enorme e inquestionável potencial ético-político, além de profundas implicações para o direito. Porque a essência humana está atravessada por esse elemento comunicativo, a vida coletiva, presente ao que nomeio por *história situada*,¹⁹ que não é mais que a historicidade concreta, é o *locus* para a realização efetiva do que Feuerbach concebe por “desejos naturais”. Tal *como há no homem uma forte*

18 Conforme o *De Ratione*, o “pensamento cognoscente [...] concebe as coisas sob certas fórmulas de pensamento” (Feuerbach, 1995, p. 100), o que indica que o pensamento parece ter leis internas fixas, que condicionam o conhecimento do ponto de vista formal - que haja tais fórmulas finitas e comuns do pensar que condicionem a concepção humana é repetido em Feuerbach, 1995, p. 104. Por isso mesmo, Feuerbach encontra a necessidade de apresentar uma composição dupla para a consciência: uma espécie de “pensamento autorreferencial” aliado a certa “forma universal do pensar”, esta última anterior, necessária e não obtida pela experiência, não criada pela consciência ou por qualquer “pensamento subjetivo” (cf. idem, p. 102). Nesse sentido, a objetividade do pensamento (ou a forma universal que antecede a qualquer consciência singular) *é o que torna possível o compartilhamento do pensamento, algo que sugere a ocorrência de uma conaturalidade originária do pensamento entre mim e os outros homens do ponto de vista formal.*

19 Sobre o conceito de *história situada*, cf. Lima Filho, 2019, p. 20-26.

inclinação para o conhecimento das coisas, para alcançar a verdade, como algo inato (cf. Feuerbach, 1995, p. 109), *cooriginária a isso seria a necessidade da vida compartilhada*. Esse “necessitarismo” decorre da referência textual de que “tudo o que é princípio da natureza implica uma determinada necessidade” (idem, p. 110), o que significa que Feuerbach admite que a *natureza é como que um “reino da necessidade”*. Deve-se considerar, entretanto, que

toda necessidade ocorre sempre entre duas coisas que, ainda que separadas e distantes, interdependam entre si tão intimamente que uma não possa estar sem a outra. Desta maneira, quando tenho sede ou fome, me sinto separado e distante daquelas coisas às quais estou unido *por natureza*, e precisamente porque estou naturalmente unido às coisas exteriores, as desejo e as apeteço. Pois se meu corpo não estivesse consorciado de forma natural com as coisas que deseja, não poderia sentir a dor de estar separado delas. Não pode, com efeito, se dar que no próprio desejo não esteja de alguma maneira a coisa desejada (idem, *ibidem*).

Daí decorre a importância de se estabelecer uma espécie de “tipificação dos desejos”, para o que Feuerbach se serve de uma diferenciação entre os chamados “desejos fortuitos” e os “desejos naturais”. De acordo com *De Ratione*, os “desejos fortuitos” são aqueles referentes às coisas “que não correspondem à nossa própria *natureza* e que são por si mesmos alheios a nós mesmos” (Feuerbach, 1995, p. 110 - nota 41); estão incluídos nesse grupo aqueles desejos por fama, honra, riqueza, etc. Neles, diz Feuerbach, “está separado o Poder do Apetecer”, de modo que tais desejos não se podem reconhecer como “verdadeiras inclinações, verdadeiros impulsos” (cf. idem, *ibidem*). Em vez disso, os “desejos naturais” são equivalentes a “impulsos verdadeiros” ou “desejos verdadeiros”, uma vez que surgem da nossa própria natureza (como é o caso do desejo de conhecer, definido como “aquele impulso pelo qual o homem tende e se esforça em superar-se e transcender-se a si mesmo como indivíduo” [idem, p. 12 - nota 45]) e, por isso, neles estão reunidos o poder e o apetecer.

Para voltar ao meu ponto, interessa que Feuerbach estabelece um vínculo indissociável entre os elementos que aqui em *De Ratione* são constitutivos essenciais humanos - embora por vezes se dê a impressão de que a razão da mente humana parece ser apenas uma instanciamento da razão em geral,²⁰ mas há que se investigar isso melhor (cf. Feuerbach, 1995, p. 99) -, com os quais a linguagem mantém uma relação indissolúvel, de modo que a existência real dos seres humanos é marcada por uma relacionabilidade irresistível, compreendida por meio de um vínculo comunicativo. Se é assim, então não resta mais que defender que Feuerbach antecipa, ainda no século XIX, a necessidade de refundar a ética e a política (assim como, por assim

20 E talvez por isso mesmo ele tenha tido o cuidado de rejeitar os equívocos, oriundos da nossa linguagem ordinária, que poderiam resultar de se considerar a razão como *humana*, uma vez que isso poderia gerar a compreensão de ela seria limitada, pois “a palavra *homens* pode ser empregada de maneira que não signifique mais que *indivíduos*” (cf. Feuerbach, 1995, p. 117).

dizer, também o direito) pelo recurso à linguagem, algo que os manuais de História da Filosofia, em geral, sublinham acontecer sobretudo a partir do século XX em atenção a uma propalada “reviravolta linguística”.²¹

Uma mostra disso pode ser recolhida da passagem de *De Ratione* em que, de maneira muitíssimo breve, Feuerbach traz à lume a questão da liberdade humana, que encontra na comunidade política concreta, regida pelo direito, a possibilidade de sua efetividade e realidade. Uma vez que os desejos naturais - exemplificados, entre outros, pela necessidade comunicativa constitutiva dos que ascendem à unidade genérica pelo pensamento - são como que uma “potência” ou mesmo uma “força”, analogamente comparável à força gravitacional (cf. Feuerbach, 1995, p. 109), o ser humano é como que arrastado à vida comunitária para constituir um tipo de sociabilidade administrada por regras jurídicas, algo que impõe a cada indivíduo singular determinados “preceitos de obrigação pública” (idem, p. 89). Esse argumento vem amparado pelo jovem Feuerbach em uma espécie de “reconhecimento recíproco” entre os indivíduos humanos, em virtude de sua ocorrência como entes dotados da “medida comum” dada pelo pensamento. Para recorrer à letra de Feuerbach,

No fato, pois, de que tenho consciência, tenho abarcados em mim todos os homens, fora dos quais e junto aos quais eu estou posto quando sou reduzido a eles enquanto sujeito aos sentidos, isto é, como singular e como um em número; e deste modo aquilo que parece colocado fora de mim, na medida em que sou um ser sensível, está subsumido e dentro de mim na medida em que eu sei. Daqui surge o fato de que - por fazer ressaltar só isto dentre aquela infinidade das coisas humanas que a isto respeitam - sou livre, e vivo em uma sociedade regida pelo direito e pelas leis. Como eu os conheço a eles, eles me conhecem a mim, e não me distingo deles como algo diferente, que fosse de uma natureza distinta da deles. Assim, pois, tenho o mesmo direito que os demais, a *mesma* lei, os *mesmos bens*, a mesma pena estão estabelecidas para mim e para o outro; por esta razão, somos uma só coisa, ou melhor, para expressá-lo desta maneira e que assim se entenda: ainda que eu seja um singular, em mim não me ofereço eu apenas a mim mesmo, como um animal apenas se oferece a si mesmo, senão também ao outro, ao homem em geral, o que quer dizer que sou universal. Mas o direito deu o seu a cada um, o meu não é o teu nem ao contrário; assim, pois, o direito, ao unir, distingue e separa, e, ao remover diferenças, constitui e causa as maiores entre os homens; quer dizer, no direito sou universal na medida em que sou este indivíduo, ou seja, singular, não enquanto sou universal como o sou quando penso. E isto mesmo vale para mim quando expresso, com meus costumes e minha vida, não a mim mesmo, senão aos preceitos da obrigação pública; ainda que eu seja universal no agir como deixando à parte todos os desejos de mim mesmo, e ainda que não siga mais que a vontade comum, contudo sou universal *como este homem*, e sou referido às demais coisas como indivíduo determinado (idem, p. 88-89).

Pelo exposto, Feuerbach parece compreender que o domínio prático da reflexão filosófica, exemplificado aqui pelo apelo ético, político e jurídico do recorte, deve considerar os constitutivos fundamentais da essência humana para a

²¹ A esse respeito, cf. Oliveira, 1996.

razoabilidade de seus postulados, bem como para a legitimidade e aplicabilidade de seus princípios, o que demonstra uma intuição muito perspicaz para advertir sobre a necessidade de discutir filosoficamente os pressupostos da filosofia prática moderna e fazê-los transitar de uma perspectiva individual para uma transcendência imanente à comunitariedade constitutiva da natureza humana. Demonstra-se, assim, a insuficiência das pretensões modernas que se prendem a uma filosofia da consciência enclausurada no eu e a importância de empreender a encarnação da filosofia naqueles elementos que correspondem à realidade mesma do ser humano, algo que aparece aqui como projeto, mas a respeito do que Feuerbach jamais recuará em seus esforços de concretização.

4. Considerações finais

Da leitura que propus de *De Ratione* é possível perceber que não foi meu interesse apresentar uma visão geral da obra e, por isso mesmo, muitas questões importantes do escrito sequer foram sinalizadas, para o que outros estudos mereceriam ser realizados. Esse é, talvez, o ônus de uma pesquisa centrada em um ponto. Mas entendo que aí se encontra precisamente também a sua vantagem: em vez de levantar questões acessórias e permanecer à margem da densidade de um tratamento mais verticalizado de uma temática, meu propósito esteve sempre constituído por um rastreamento de uma questão normalmente negligenciada no tratamento da obra em análise, qual seja, uma abordagem filosófica da linguagem.

Como compreendo, minha inquietação por oferecer uma leitura alternativa de *De Ratione* permite, além de outras coisas, chegar a algumas conclusões importantes no que respeita ao tema que me propus avaliar, quais sejam:

- (i) O jovem Feuerbach enfrenta uma dificuldade inicial quando assume, ainda que de modo incipiente, um problema semântico que deve ser considerado pela filosofia, ao apontar a dificuldade da designação dos singulares por meio da linguagem, que parece ter, como o pensamento, o predicado constitutivo da universalidade; isso traz à tona, além da já referida questão da linguagem, um debate importante sobre questões que respeitam à ontologia ou ao conhecimento, entre outras;
- (ii) Que a linguagem pode ser considerada, por qualquer indivíduo singular, como meio para condução de mentes alheias, na medida em que é compreendida como ponte para a exteriorização do pensamento, algo que confere à linguagem a capacidade de favorecer certo alargamento cognitivo para os concernidos pelo discurso, que podem realizar um percurso de inferências similar ao do emissário para, ao final, assentir ou recusar o conteúdo de que ela é veículo;

(iii) Em *De Ratione* o tema da linguagem é de tal modo discutido que, ao aproximar conceitualmente *pensar* e *dizer*, e manifestar que o pensamento é uma espécie de “medida comum” entre os seres humanos, acaba por se reconhecer um vínculo comunicativo como meio de expressão da natureza intersubjetiva humana;

(iv) Que a filosofia deve levar em conta a natureza comunicativa dos seres humanos para formular uma reflexão prática que condiga com suas especificidades e que, portanto, seja mais adequada a eles, longe da aceitação de um modo de filosofar preso à mera singularidade e fechado no contrassenso do solipsismo.

Pelo exposto, interessa discutir o tema da linguagem em Feuerbach como parte fundamental de sua filosofia, seja para aprofundar elementos que são externos à obra que aqui está posta sob as lentes, seja para promover uma consideração mais qualificada de seu pensamento, investigando como questões aparentemente laterais podem produzir efeitos bastante significativos para a verticalização das pesquisas sobre um autor ainda desconhecido na Academia, embora tenha tantas e importantes contribuições a oferecer ainda hoje a nós que pretendemos conhecer melhor a nós mesmos e ao que nos cerca.

Referências

- Arvon, H. (1964). *Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cesa, C. (1965). Nota bibliografica. In: Feuerbach, L. *Opere*. Bari: Editori Laterza, p. XIII-XIX.
- Faria, E. (1962). *Dicionário escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Gomes de Souza S/A.
- Feuerbach, L. (1965). Frammenti per caratterizzare il mio *Curriculum Vitae* filosofico. In: Feuerbach, L. *Opere*. Bari: Editori Laterza, p. 342-374.
- Feuerbach, L. (1995). *De Ratione, Una, Universal, Infinita*. In: *Feuerbach, L. Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, p. 73-139.
- Feuerbach, L. (2009). *Preleções sobre a Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes.
- Feuerbach, L. (2012a). *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes.
- Feuerbach, L. (2012b). *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs.
- Lima Filho, J. E. (2019). Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). *Revista El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*. Buenos Aires, 7, 19-33.
- Oliveira, M. A. (1996). *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola.

- Rambaldi, E. (1966). *Le origini della Sinistra hegeliana*. H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Rúa, J. L. G. (1995). Estudio preliminar. In: *Feuerbach, L. Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, p. 73-139.
- Serrão, A. V. (1999). *A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Serrão, A. V. (2019). A Carta de Feuerbach a Hegel. *Revista Dialectus*, 14, 235-247. DOI: <https://doi.org/10.30611/2019n14id41626>
- Tomasoni, F. (2011). *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Wartofsky, M. W. (1982). *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus Logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2^a. ed. São Paulo: EDUSP.

Recebido em: 05.05.2020

Aceito em: 13.07.2020

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



Alfred Sohn-Rethel e a técnica napolitana: Uma chave para leitura da experiência da “Escola de Frankfurt” e das contradições da tecnologia nas periferias

Alfred Sohn-Rethel and the Neapolitan Technique: A key to reading the “Frankfurt School” experience and the contradictions of technology in the peripheries

Thiago Ferreira Lion

thiagoflion@hotmail.com

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

Resumo: Este artigo analisa, principalmente a partir do texto *Das Ideal des Kaputten: Über neapolitanische Technik* do filósofo alemão Alfred Sohn-Rethel, a contradição entre o desenvolvimento da técnica no capitalismo e sua utilização “quebrada”, isto é, como “gambiarra”, na periferia do sistema. Nesse sentido, a atrasada Nápoles dos anos 1920 serve como contraste à organização da realidade pelo desenvolvimento mais acabado da forma mercadoria na Alemanha, resultando numa experiência que parece ter influenciado profundamente o pensamento da “Escola de Frankfurt”. A apreensão de tal dinâmica parece-nos ainda hoje permitir entender aspectos do desenvolvimento capitalista nas periferias do mundo.

Palavras-chave: Alfred Sohn-Rethel; Escola de Frankfurt; técnica; forma mercadoria; periferia.

Abstract: This article analyzes, mainly from the text *Das Ideal des Kaputten: Über neapolitanische Technik* by the German philosopher Alfred Sohn-Rethel, the contradiction between the development of the technique in capitalism and its “broken” use in periphery of the system. The underdeveloped Naples of the 1920s serves as a contrast to the organization of reality by the development of the commodity form in Germany, resulting in an experience that seems to have profoundly influenced the thinking of the “Frankfurt School”. The apprehension of such dynamics still helps to understand aspects of the capitalist development in the peripheries of the world.

Keywords: Alfred Sohn-Rethel; Frankfurt School; technique; commodity form; periphery.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p163-174>

No dia no dia 21 de março de 1926 foi publicado no *Frankfurter Zeitung* um pequeno artigo chamado “O Ideal da Gambiarra: Sobre a técnica Napolitana” [*Das Ideal des Kaputten: Über neapolitanische Technik*] (Sohn-Rethel, 1926).¹ O autor, Alfred Sohn-Rethel, tinha então 27 anos e escrevia sua tese de doutorado enquanto morava na Itália, onde se encontrava regularmente com diversos membros do que

1 O substantivo alemão *Kaputten* literalmente seria traduzido por aquilo que é ou está *quebrado*. Da análise do texto, no entanto, se depreende que o que Sohn-Rethel expressa ao utilizar esse termo pode ser traduzido de maneira mais determinada pela palavra, existente no português, “gambiarra”. Preferimos essa tradução, apesar de mantermos na citação de Agamben o termo “quebrado”.

posteriormente ficou conhecida como “Escola de Frankfurt”, que na época também habitavam o país. Dos autores próximos a esse famoso grupo, talvez até hoje Sohn-Rethel seja um dos menos conhecidos, apesar de sua descoberta posterior de longuíssimo alcance, reverenciada por uma série de pensadores,² de que “no núcleo mais interno da estrutura da mercadoria” se encontra o “sujeito transcendental” (Sohn-Rethel, 1978, p. 13), conforme analisado por Kant. Desenvolveu, assim, uma crítica da epistemologia que compartilha da mesma “fundamentação metodológica” da “crítica marxiana da economia política”, a saber, “a análise da mercadoria nos capítulos iniciais de o Capital” (idem, p. 8). Seu objeto de análise é o nexos interno entre o desenvolvimento do conhecimento das ciências “naturais” e da matemática com a forma mercantil, ou, como ele diz, “minha preocupação é com as fundações conceituais da faculdade cognitiva vis-à-vis a natureza, a qual de uma forma ou de outra é característica das épocas da produção de mercadorias desde seu começo até os dias de hoje” (idem, p. 5).

O texto *Das Ideal des Kapputen*, no entanto, não trata diretamente do tema central de Sohn-Rethel, mas o tangencia ao tratar do atraso técnico de Nápoles, revelando como esse atraso paradoxalmente traz para primeiro plano uma espécie de “paradigma tecnológico mais alto”, como afirmou Giorgio Agamben (2011, p. 99-100):

Entre os anos de 1924 e 1926 o filósofo Alfred Sohn-Rethel viveu em Nápoles. Observando o comportamento dos pescadores lutando com seus pequenos barcos a motor e motoristas tentando ligar seus carros que pararam de funcionar, ele formulou uma teoria da tecnologia a qual ele chamou jocosamente de “Filosofia do quebrado” (*Philosophie des Kaputten*). De acordo com Sohn-Rethel, para o napolitano uma coisa começa a funcionar lá onde ela é inutilizável. Com isso ele quer dizer que um napolitano apenas começa a realmente usar objetos técnicos quando eles não mais funcionam. Uma coisa intacta que funcione bem por si mesma irrita os napolitanos, então ele geralmente as evita. E ainda, empurrando um pedaço de madeira no lugar certo, ou fazendo um pequeno ajuste com um toque de mão no momento certo, os napolitanos conseguem fazer seus aparatos funcionar conforme seus desejos. Este comportamento, comenta Sohn-Rethel, contém um paradigma tecnológico mais alto que o nosso atual: a verdadeira tecnologia começa quando o homem é capaz de opor o automatismo cego e hostil das máquinas e aprender como movê-las para territórios e usos imprevistos, como o jovem homem nas ruas de Capri que transformou um motor de uma motocicleta quebrada em um aparelho que faz creme batido. Nesse exemplo o motor continua a girar em algum nível, mas de uma perspectiva de desejos e necessidades completamente novas. A inoperância não é deixada lá em seu próprio aparelho, mas ao contrário torna-se a abertura, o “abra-te sésamo”, que leva a um novo uso.

² Como por seu amigo Adorno e posteriormente todo o grupo reunido em torno da *Wertkritik* (como Kurz, Jappe, Scholz etc.), bem como filósofos atuais como Agamben e Žižek. Este último, por exemplo, escreveu: “o teórico que foi mais longe na revelação do alcance universal da forma-mercadoria foi, sem sombra de dúvida, Alfred Sohn-Rethel, um dos companheiros de viagem da Escola de Frankfurt” (Žižek, 1998, p. 301).

A questão que desejo explorar neste artigo é o que esta análise da técnica napolitana retroativamente pode revelar sobre a obra de Sohn-Rethel, bem como dos aspectos gerais da teoria de seus “companheiros de viagem” frankfurtianos. Neste caminho, julgo ainda ser possível, como reflexão que se faz sobre o texto, revelar aspectos bastante amplos da contradição imanente ao desenvolvimento da técnica e das relações capitalistas.

Com a obra de Sohn-Rethel partindo da análise da mercadoria de Marx, comecemos nossa análise deste “núcleo teórico”. O primeiro capítulo de *O Capital* chama-se “a mercadoria” e o primeiro subtópico, com o qual o livro começa, “Os dois fatores da mercadoria: valor de uso e valor”, onde Marx demonstra que a mercadoria é uma forma que conjuga dois fatores contraditórios: um o corpo material que contém a utilidade da mercadoria e outro uma espécie de abstração, o valor, sua comparabilidade abstrata com outras mercadorias. Sohn-Rethel, em sua maior obra, afirma que “a forma da mercadoria é abstrata e a abstratividade governa toda sua órbita. Para começar, o valor de troca é ele mesmo valor abstrato em contraste com o valor de uso das mercadorias” (Sohn-Rethel, 1978, p. 19). De um lado se coloca uma *identidade*, valor de uso e valor formam a unidade da forma mercadoria; de outro, uma *diferença*: os dois fatores, apesar de indissociavelmente conjugados, são diferentes entre si.³ É apenas percebendo essa diferença na unidade (ou unidade na diferença), o sensível do corpo da mercadoria em *unidade e oposição* ao suprassensível do seu valor, e mantendo estes dois momentos firmes,⁴ que se pode prosseguir para análise de figuras mais complexas como o dinheiro e o capital.

A forma mercadoria se desenvolve com a expansão comercial e pouco a pouco vai colonizando as demais relações sociais, substituindo formas tradicionais pela forma impessoal do dinheiro. Esse movimento do mercado sobre as demais formas de relações sociais acarreta mudanças na estrutura da sociedade e também na forma de conhecimento que ela produz. A consciência técnico-científica se desenvolve com o progressivo domínio da abstração mercantil,⁵ substituindo a superstição e as religiões,

3 “As mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores de uso ou de corpos de mercadorias, como ferro, linho, trigo etc. Essa é a sua forma natural com que estamos habituados. Elas só são mercadorias, entretanto, devido à sua duplicidade. Elas aparecem, por isso, como mercadoria ou possuem a forma de mercadoria apenas na medida em que possuem forma dupla, forma natural e forma de valor” (Marx, 1983, p. 53).

4 Marx segue assim a indicação de Hegel na introdução de sua Fenomenologia: “se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos” (Hegel, 2002, p. 78).

5 “As fundações básicas para a ciência da época são aquelas que se mantêm com a síntese social da época. Nós devemos ver que mudanças significativas na formação da síntese social de fato

e evoluindo em saltos, que correspondem a determinados níveis de desenvolvimento da produção. A produção de mercadorias tem origem, para Sohn-Rethel (1978, p. 78), com a “tecnologia da idade do ferro desde o tempo dos gregos em diante”, mas “progrediu lentamente, culminando no capitalismo moderno onde a produção de mercadorias se tornou a forma toda penetrante de produção na medida que praticamente nenhum produto pode mais ser produzido a não ser como mercadoria”.

Mesmo considerando o capitalismo iniciado, no entanto, temos diferentes graus de penetração do domínio da forma mercantil no tempo e no espaço, locais mais e menos avançados, cidade e campo, centro e periferia etc. Estas diferenças são aspectos do desenvolvimento “desigual e combinado” do capitalismo, que em seu processo de universalização dilacera as formas mais particulares, tanto de relações sociais como de técnicas e tecnologias. De maneira ainda mais geral, essa desigualdade dos fatores que compõem a totalidade capitalista inclui elementos da história como um todo, no qual coabitam, no mesmo *momento presente*, diversos fatores e potencialidades de diferentes camadas históricas.

Na década de 1920 a Alemanha não ocupava mais o lugar de atraso que ocupara na época em que Marx escreveu *A Ideologia Alemã*,⁶ mas já se colocava como um dos centros do desenvolvimento tecnológico capitalista.⁷ Comparado com o desenvolvimento alemão, a Itália é que, no momento, se afigurava como terra subdesenvolvida. Especialmente atrasado era o sul pouco industrializado, onde se encontra Nápoles. Do mesmo jeito que só se compreende bem a mercadoria mantendo firme a dualidade de seus pólos, torna-se muito mais perceptível seu domínio nas diferentes esferas da vida social a partir da comparação com um local onde este tipo de relação está em estado menos desenvolvido, e assim menos dominante. Os frankfurtianos deixavam a desenvolvida Alemanha e partiam rumo à Itália, em especial Nápoles, como refúgio economicamente acessível na época da crise da *República de Weimar*. Era um lugar que, possibilitando experimentar o não desenvolvimento capitalista, permitia também, pelo contraste, entender seu desenvolvimento. A

acarretam mudanças na formação da ciência” (Sohn-Rethel, 1978, p. 78).

6 Como Marx e Engels afirmam ao criticar o idealismo alemão em geral e o de Bruno Bauer em particular: “É claro que a Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm que ser combatidos” (Marx et Engels, 2007, p. 30).

7 Como presta testemunho a análise de Sohn-Rethel de uma grande empresa alemã antes da ascensão do nazismo: “A especialização do trabalho na Siemens não encontrava rival em todo o mundo. A grande maioria dos trabalhadores eram artífices especialmente escolhidos, cuidadosamente ensinados e treinados. Nos departamentos mais complexos não havia ninguém empregado que não tivesse feito um treinamento de três anos por conta da empresa. (...) Máquinas, ferramentas e edifícios podiam ser, caso necessário, substituídos, mas um ativo insubstituível era a organização do trabalho ela mesma. Este era o real segredo da superioridade técnica da firma. De maneira curta, a produção na Siemens era o resultado acumulado de meio século de experiência, estudo assíduo e contínua melhoria” (Sohn-Rethel, 1978-II, p. 42).

descrição da técnica napolitana feita por Sohn-Rethel, assim, compartilha muitos dos fatores percebidos por outros frankfurtianos, como podemos notar nessa passagem escrita por Benjamin (1925) sobre a arquitetura de Nápoles:

Ninguém se orienta por números de casa. Lojas, fontes e igrejas dão o ponto de parada. E nem sempre de maneira simples. Porque a usual igreja napolitana não é um lugar gigante, amplamente visível, com edifícios transversais, coro e cúpula. Ela fica escondida, embutida; cúpulas altas geralmente só se vêem em alguns lugares, e mesmo assim não é fácil encontrar o caminho para elas; é impossível diferir a massa da igreja da do edifício mundano mais próximo. O que lhe é estranho vai por cima dela. (...) Em tais ângulos não se reconhece nada que identifique onde ainda se está sendo construído ou onde se deteriorou. Pois totalmente pronto e acabado nada está. A porosidade se encontra não somente na indolência dos trabalhadores manuais do sul, mas especialmente na paixão pelo improviso. Para ela deve se preservar espaço e oportunidade em qualquer caso. Os edifícios são usados como palcos públicos. Todos se compartilham em uma inumerável simultaneidade de áreas de estar. Varanda, pátio, janela, entrada, escada, telhado são palcos e alojamentos ao mesmo tempo. Mesmo a existência mais miserável é soberana no duplo conhecimento de participar de uma das imagens nunca recorrentes da estrada napolitana, na sua pobreza, no aproveitar o lazer, para seguir o grande panorama.

A noção de “porosidade” que Benjamin usa em relação à arquitetura, à “indolência dos trabalhadores manuais do Sul” e, “especialmente na paixão pelo improviso”, não trata do mesmo fato observado por Sohn-Rethel (1926, 36) de que em Nápoles “os mecanismos não podem (...) construir o *continuum* civilizatório para o qual eles surgem”? Não são eles aspectos diferentes de um desenvolvimento ainda incipiente da mercadoria e assim da utilização conflituosa de uma tecnologia que vem de fora daquela cultura? Os trabalhadores serem “indolentes” - como também alguns julgam ser o caso dos índios brasileiros - não indica, antes de mais nada, que estes não estão habituados e que não veem sentido na ética capitalista do trabalho, que lhes é imposta de fora?

O valor é o uniforme, é o “padrão” abstrato, enquanto os valores de uso têm toda a riqueza das formações “naturais”: são partes do mundo sensível em que cada coisa tem um sabor, um cheiro, uma cor, em suma, onde tudo se apresenta como um todo de muitas propriedades. Nas cidades alemãs, a ordenação dada pelo desenvolvimento da forma mercadoria organiza a realidade em todos os níveis: o tempo torna-se pura forma numérica abstraída do clima e de qualquer circunstância natural ou cultural. Não é mais a época da chuva, da sementeira, da colheita, mas puro horário numericamente considerado e assim universalmente abstraído de qualquer acontecimento. A apreensão do tempo ganha então seu conteúdo também em conformidade com o capital; no tempo de trabalho, no movimento dos transportes conforme a necessidade da força de trabalho, nos dias de feriado quando não é necessário trabalhar etc. Essa abstração do capital penetra assim em cada indivíduo e regula seu horário de comer, dormir, forma de pensar etc. Cada movimento do

processo produtivo é padronizado, atendendo à finalidade externa colocada pelo capital de maximizar a valorização do valor. É desse modo que se forma o *continuum* civilizatório de que fala Sohn-Rethel, por meio da estruturação regulada do processo social como um todo. Em termos de arquitetura, isso se revela não apenas pelas normas urbanísticas que definem um padrão, mas também pela padronização dos materiais de construção, da técnica da mão de obra e do senso estético. Esse *continuum* do valor é impermeável àquilo que fuja aos parâmetros predefinidos, porque o valor é mesmo esse *a priori* que define as possibilidades efetivas conforme o imperativo de valorização do capital, a produção de lucro. Em Nápoles ocorria o contrário da Alemanha: o pouco desenvolvimento mercantil deixa maior espaço para o contingencial, verdadeiros poros abertos para outros modos de relação se colocarem, e o vizinho que é pedreiro talvez possa fazer um “puxadinho” na laje caso algum parente se mude para casa.

Por dentro da sociabilização mercantil há algo que sempre “escapa”, algo de relações mais diretas e contingenciais que ainda não se tornaram mediadas pelo dinheiro. Essa é a “porosidade” que se expressa de diversas maneiras,⁸ seja na construção das subjetividades ou do mundo material. Conforme as relações mercantis se intensificam, mais e mais esse espaço para a contingencialidade é suprimido, mais o capital se impõe como relação dominante e ordena a realidade conforme seu imperativo de ser um *leveller*,⁹ um nivelador que, colocando todos numa relação universal de concorrência, padroniza modos de pensar, de desejar e de dominar a realidade. Experimentar essa diferença entre estes dois polos do desenvolvimento, Alemanha e Itália, não teria sido para os frankfurtianos a base negativa para poder perceber o domínio do que eles chamaram de razão instrumental?¹⁰ Esse *entendimento* cego quanto aos seus pressupostos, que se expande como forma ligada ao mecanismo

8 Marx (1983, p. 270) vê o fechamento desses “poros” inclusive ocorrendo no processo de trabalho na passagem da circulação simples para a capitalista: “Um artesão que executa, um após outro, os diversos processos parciais da produção de uma obra, é obrigado a mudar ora de lugar, ora de instrumentos. A passagem de uma operação para outra interrompe o fluxo de seu trabalho e forma em certa medida poros em sua jornada de trabalho. Esses poros vedam-se, tão logo ele execute o dia inteiro continuamente uma única e mesma operação, ou desaparecem na medida em que diminuem as mudanças de operação”.

9 “Como ao dinheiro não se pode notar o que se transformou nele, converte-se tudo, mercadoria ou não, em dinheiro. Tudo se torna vendável e comprável. A circulação torna-se a grande retorta social, na qual lança-se tudo, para que volte como cristal monetário. E não escapam dessa alquimia nem mesmo os ossos dos santos nem as *res sacrosanctae, extra commercium hominum*. Como no dinheiro é apagada toda diferença qualitativa entre as mercadorias, ele apaga por sua vez, como *leveller* radical, todas as diferenças” (idem, p. 112).

10 “Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhada pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la” (Horkheimer, 2003, p. 29).

automático de repetição do capital, se torna mais visível pelo contraste. O sentido do texto retheliano parece estar, de maneira similar à que aponta Agamben, justamente em perceber a dimensão dessa racionalidade instrumental da normalização mercantil não só nos procedimentos sociais, mas nos próprios objetos tecnológicos. Esta constatação, no entanto, não é deixada aí como se essa lógica automática fosse intransponível; pelo contrário, Sohn-Rethel (1926, p. 34) mostra como, por meio de seu “jeitinho”, de seu “improviso”, de um “jogo de corpo”, o napolitano consegue quebrar o misticismo *técnico* que envolve tais aparatos:

A técnica começa, na realidade, muito mais lá onde o homem coloca seu veto contra o automatismo selado e hostil das máquinas e se coloca em seu mundo. Assim ele, no entanto, prova a si mesmo ser capaz de superar a lei da técnica pelas bordas. Pois ele é em si o guia das máquinas, não tanto por ter aprendido seu manuseio adequado, mas por tê-lo descoberto por meio de seu próprio corpo. Ele quebra por meio disso a magia inumana do funcionamento intacto das máquinas, e assim ele se converte em um monstro que desmascara [*entlarvten Ungeheuer*] e na simples alma se alegra com a real incorporação de sua propriedade, rumo ao utópico domínio ilimitado do ser todo poderoso. Ele não se deixa mais capturar pela pretensão técnica de seus instrumentos materiais, pois com visão incorruptível ele viu o engano através desse mostrar-se da mera aparência, e um pedacinho de madeira ou um pano servem também.

O que Sohn-Rethel aponta com seu texto é como a incorporação de uma tecnologia mais desenvolvida por uma sociedade “menos avançada” se dá, e como assim se revela o fundamental da relação humana com a técnica que lhe permite dominar o mundo. O “funcionamento intacto das máquinas” aparece como *magia*, como algo de que não se conhece a cadeia explicativa de causalidade, algo que funciona sabe-se lá como, mas que funciona.¹¹ Para esse artefato proveniente de outra cultura ser utilizado, ele deve primeiro ser trazido para dentro do universo significativo daquela cultura, ser reinterpretado pelo napolitano.

O que se chama comumente de *alienação* se confunde com seu oposto, pois a forma substitutiva de conhecer o funcionamento do aparato é mística, justamente por não corresponder ao funcionamento *adequado*, mas, por outro lado, ela representa a apropriação e controle daquela tecnologia a partir de seu próprio sentimento de si, e assim é *adequação*. O fetichismo supersticioso aparece como espécie de “desfetichização” da crença nessa “razão instrumental”, mostrando que a verdadeira finalidade não é a finalidade externa do capital, mas aquela *interna* que move cada indivíduo. A “glória aumentada da Virgem Maria” com a coroa de lâmpadas elétricas (Sohn-Rethel, 1926, p. 33), ou o pedaço de madeira que coloca o carro para funcionar, não trazem algo paradoxal no sentido de que essa “alienação” supersticiosa, essa “falta” de técnica, se torna ao mesmo tempo uma forma efetiva de conhecimento do

11 Como diz Hegel (1895, p. 302), “o princípio da mágica é que a conexão entre os meios e os resultados não é conhecido”.

mundo que permite assim dominá-lo? Parece-nos que o maior ganho de visão a partir disso não é o de se representar uma das formas de conhecimento como autêntica enquanto a outra seria inautêntica, e nem rapidamente compará-las em seu poder de transformação da realidade e considerar verdadeira a mais efetiva em termos de produtividade. O ganho de qualidade está muito mais em considerar os dois lados como verdadeiros e perceber, além das *diferenças*, a *identidade* de ambos como as formas de pensamento de domínio da realidade que são socialmente determinadas. Mantendo firme a polarização entre a racionalidade instrumental e o pensamento não utilitário que a ela se contrapõe, se torna mais fácil apreender o que há de universal no pensamento humano.

Assim nem é necessário nos limitarmos ao pensamento napolitano ou outro determinado, porque na oposição podemos comparar qualquer pensamento, ainda que de outras sociedades muito menos desenvolvidas tecnologicamente. O antropólogo Claude Lévi-Strauss, com sua noção de *bricolage*,¹² desenvolvida como modelo para compreender o “pensamento selvagem”, fala justamente dos tribais como aqueles que usam o que tem à mão¹³ para completar seu intento e dominar a exterioridade, colocando sempre algo de si,¹⁴ mas sem recorrer a um plano completo que estaria pronto de antemão.¹⁵ Esse pensamento *bricoleur*, que trabalha com fragmentos, é justamente o *mais poroso*, no sentido de estar em oposição, como que absoluta, ao que é próprio do pensamento técnico, aplanador, colocado com o fenômeno

12 “Subsiste entre nós uma forma equivalente de atividade que, no plano técnico, permite conceber perfeitamente aquilo que, no plano da especulação, pôde ser uma ciência que preferimos chamar antes de ‘primeira’ que de primitiva: é aquela comumente designada pelo termo *bricolage*. Em sua acepção antiga, o verbo *bricoler* aplica-se ao jogo de pela e de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental; o da pela que salta muitas vezes, o do cão que corre ao acaso, do cavalo que se desvia da linha reta para evitar um obstáculo. E, em nossos dias, o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meio indiretos se comparados com os do artista. Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais têm a mão. Ele se apresenta como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos” (Lévi-Strauss, 1989, p. 33).

13 “As imagens significativas do mito, os materiais do *bricoleur*, são elementos definidos por um duplo critério: eles *serviram*, como palavras de um discurso que a reflexão mítica ‘desmonta’, à maneira do *bricoleur* que cuida das peças de um velho despertador desmontado e eles *ainda podem servir* para o mesmo uso ou para um uso diferente, por pouco que sejam desviados de sua função primeira” (Lévi-Strauss, 1989-, p. 51-52).

14 “Sem jamais completar seu projeto, o *bricoleur* sempre coloca nele alguma coisa de si” (Lévi-Strauss, 1989., p. 38).

15 “O conjunto de meios do *bricoleur* não é, portanto, definível por um projeto (o que suportaria, aliás, como com o engenheiro, a existência tanto de conjuntos instrumentais quanto de tipos de projeto, pelo menos em teoria); ele se define apenas por sua instrumentalidade e, para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, porque os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que ‘isso sempre pode servir’. Tais elementos são, portanto, semiparticularizados: suficientemente para que o *bricoleur* não tenha necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos do *corpus*, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado” (Lévi-Strauss, 1989, p. 34).

mercantil. É o pensamento que, como a produção material dos tribais, ainda não se padronizou conforme a lei da escassez. Não é essa também a diferença mais ampla de uma cidade com construções ordenadas de acordo com um plano estatal, como as capitais do norte europeu, e outras com seu desenvolvimento definido por sucessões de contingências geradas na borda do sistema capitalista, como São Paulo? Desenvolvimento e subdesenvolvimento não são polos absolutos, mas se tratam de posições relativas, e por isso podemos colocar um polo como sendo o mais mercantilizado e o outro como seu oposto. O napolitano da década de 1920 aparece aos olhos dos alemães como o que está entre a lógica padronizada da mercadoria - porque não se nega que ela já esteja lá - e o pensamento *bricoleur* dos selvagens, o “lado obscuro” do desenvolvimento técnico, esse “resto” sempre presente que nunca é aplainado pelo desenvolvimento mercantil. Nisso está implicado também que os pensamentos do alemão, do italiano e do tribal formam não tipos totalmente apartados, mas como que diferenças histórico-culturais de algo que há de universal entre eles. Descobrir a lógica por meio do corpo e assim “ver além da aparência intacta” é a potência universal do gênero humano, o fundamento mesmo de qualquer paradigma tecnológico, ainda que na era da mercadoria isso se torne mais difícil de se perceber.

Esse caráter mágico que desconhece o fundamento, mas que se utiliza do aparato tecnológico mesmo assim, não é, na realidade, o problema básico da ininteligibilidade desse imenso mecanismo social que é o capitalismo? Não compreendemos como o sistema funciona, enquanto estrutura social tudo é mistificado pela forma *automática* do capital. Também não compreendemos a tecnologia e a ciência que são bases de nosso modo de vida. A ininteligibilidade do capital assim se manifesta também como ininteligibilidade dos equipamentos tecnológicos, por conta de uma sociedade que educa seus membros de maneira unilateral para desempenhar uma profissão. A educação capitalista visa uma especialização produtiva cujo produto se possa trocar no mercado pelo fluído vital da sociedade, o dinheiro. As pessoas vendem o produto do seu trabalho por dinheiro e por meio dele obtêm o produto do trabalho dos outros, o qual eles recebem como pronto. Para nós smartphones são também algo mágico, algo cujo modo de funcionamento pouco conhecemos, mas que paradoxalmente incorporamos em nosso dia a dia como o que é mais trivial. Nossa vida é dominada por instrumentos tecnológicos cujo modo de funcionamento desconhecemos, mas que nem percebemos a extensão desse desconhecer. Aqui justamente reside o esforço teórico da vida de Sohn-Rethel, que buscou a partir da mercadoria formular uma teoria do conhecimento que dê conta de entender não apenas as transformações na estrutura da sociedade, mas com ela a condição de possibilidade dos avanços científicos (Sohn-Rethel, 1978, p. 3):

A criação do socialismo demanda que a sociedade faça os modernos desenvolvimentos

da ciência e da tecnologia serem subservientes às suas necessidades. Se, por outro lado, ciência e tecnologia elidirem o entendimento histórico-materialista, a humanidade pode ir, não no caminho para o socialismo, mas da tecnocracia; a sociedade não comandará a tecnologia, mas a tecnologia comandará a sociedade.

Em carta de 1966, novamente em Nápoles, Adorno escreve (1991, p. 149): “querido Alfred, estou pela primeira vez desde 1929 aqui novamente, eu penso em 1929, Capri, Positano, e mando-o saudações cordiais. Aqui as coisas se tornaram muito diferentes, incontáveis novas construções e muita ordem e limpeza, mas ainda é belo”. O “ainda é belo” colocado por Adorno está enfocando quase que uma relação negativa entre desenvolvimento mercantil que traz “ordem e limpeza” e a beleza. É como se houvesse de se esperar que o ordenar apagasse toda a contingência e, quase que por necessidade, lhe retirasse assim a beleza, a vivacidade que está apenas no que não é o funcionamento tecnológico “intacto”. Não é algo desse sentimento que traz muitos europeus ao Brasil e os fazem apreciar o caos de nossas grandes cidades, ou a informalidade de nossas pequenas?

O desenvolver posterior das relações mercantis estava tornando a Itália parte central do capitalismo e jogando as bordas do sistema para mais longe. Em seu ensaio *Alfred Sohn-Rethel na Itália*, Carl Freytag (2009, p. 52) diz, sobre a Nápoles atual em relação à descrição desse caráter presente em *O Ideal do Quebrado*, que “não encontramos mais seus traços no saneado centro da cidade, mas em suas bordas, nas terras do ‘terceiro mundo’ ou nas isoladas ilhas do Egeu, onde caminhos mundanos [*profan*] ainda hoje recebem nomes de santos como oferendas divinas”. Em outra obra, Agamben (2005, p. 29) se lembra do “motorzinho de motocicleta transformado em bateadeira, de que fala Sohn-Rethel em sua estupenda descrição de Nápoles” para então perguntar “onde vão acabar tais objetos-ajudantes, testemunhos de um Éden não confessado?”.

Responderíamos que estão por todo o lado por detrás dessa aparência intacta do funcionamento capitalista, em cada subjetividade e em cada parte do mundo material, como o duplo poroso que “resta” por entre a superfície lisa do valor. No entanto, como a inteligibilidade universal acompanha essa forma, a porosidade é muito mais evidente onde o mundo material e as subjetividades não foram ainda por ela convenientemente aplainadas, porque lá se revela para esse pensamento a diferença entre sua rigidez formal e a rica multiplicidade do mundo. A confusão de Nápoles ajuda a abrir os olhos dos filósofos alemães para a crítica da mercadoria, mas não poderia fazê-lo senão pelo contraste. A tensão da contradição é produtiva para o pensamento ao lhe tirar do conforto de ver nas coisas sua própria estrutura, se

esse se dispuser a ser firme no seu intento de manter unidos os dois lados opostos. Conforme a lição hegeliana, eles devem fazer sentido juntos e não se optando apenas por um dos lados.

Se nas periferias do mundo, como o Brasil, há, por um lado, tantas dificuldades e restrições para o desenvolvimento do pensamento filosófico, por outro o momento atual de difusão do digital colocou o acesso ao conhecimento de maneira mais uniforme. Recobriu por todo lado a sociedade de uma camada de abstração que é muito mais radical do que a chegada de uma nova rota comercial e sua abertura de estradas e construção de pontes: todas estas coisas abrem espaço para a chegada de mercadorias e pessoas *determinadas*, enquanto a internet, ao chegar à algum lugar, chega como a *internet toda ou ao menos a totalidade do que é acessável*. Por debaixo dessa relativa uniformidade do mundo virtual, no entanto, a porosidade flagrante de um domínio mal acabado da forma mercantil abre, por meio de sua contradição, uma rica janela para a reflexão e a crítica filosófica. Uma experiência similar à frankfurtiana em Nápoles, de contraste entre duas facetas do desenvolvimento, agora se coloca em massa para o mundo subdesenvolvido.

Referências

- Adorno, T. et Sohn-Rethel, A. (1991). *Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel Briefwechsel 1936-1969*. München: Kritik GmbH.
- Agamben, G. (2005). *Profanações*. São Paulo: Boitempo.
- Agamben, G. (2011). *Nudities*. Stanford University Press.
- Benjamin, W. (1925). Über die Porösität in der neapolitanischen Architektur. Frankfurt: Frankfurter Zeitung, 19.8.1925. Recuperado de <http://napolitrip.com/2017/09/12/walter-benjamin-uber-die-porositat-der-neapolitanischen-architektur/>. Acesso em 21 de abril de 2020.
- Freytag, C. (2009). *Alfred Sohn-Rethel in Italien: 1924-1927*. In Alfred Sohn-Rethel, *Das Ideal des Kaputten*. Bremen: Edition Bettina Wassman.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Philosophy of Religion*. Volume 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner e Co Ltda.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenologia do Espírito*. 6. ed. Petrópolis: Vozes.
- Horkheimer, M. (2003). *Eclipse da Razão*. São Paulo: Ed. Centauro.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- Marx, K. (1983). *O capital: Crítica da Economia Política*. Livro I, São Paulo: Abril Cultural.
- Marx, K. et Engels, F. (2007) *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*. London: Macmillan.
- Sohn-Rethel, A. (1978-II). *Economy and Class Structure of German Fascism*. London: CSE Books.

Sohn-Rethel, A. (2009). *Das Ideal des Kaputten*. Über neapolitanische Technik. Primeira Impressão: Frankfurter Zeitung 21.3.1926, Erstes Morgenblatt. Republicado em: Sohn-Rethel, A. *Das Ideal des Kaputten*. Edition Bettina Wassman.

Žižek, S. (1998). Como Marx inventou o sintoma? In *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Recebido em: 21.04.2020

Aceito em: 27.07.2020

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



Towards an Agonistic Perspectivism: Nietzsche on the production of knowledge

Thiago Mota

thiago.mota@uece.br
(Universidade Estadual do Ceará, Ceará, Brasil)

Abstract: According to agonistic perspectivism, which can be inferred from some of Nietzsche's writings, knowledge is the product of power relations between perspectives. These are specifically agonistic relations, not dialectical ones, insofar as the contradictions remain open, indissoluble, leading to no synthesis. In this sense, rhetoric can be considered an agonistic analysis of argumentative *praxis*, compatible with perspectivism. After addressing these theses, the article concludes that rhetoric is a typical art of the republics, where practice and taste for the plurality of points of view and confrontation of arguments prevail.

Keywords: epistemology; language; republic; rhetoric; truth.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p175-189>

Where we find two principles that cannot be reconciled with one another, then, each man declares the other a fool and heretic.

I said I would "fight" the other man - but would not I give him reasons? Certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes persuasion. (Think about what happens when missionaries convert natives).

Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 611 and 612.

Introduction

Nietzsche's position in the field of the questions related to the production of knowledge, that is, epistemology, can be roughly designated perspectivism. The following words sum up his main idea: "there are no facts, only interpretations" (Nietzsche, 1980d, 7[60]).¹ It is not an epistemology in the sense of a theory of knowledge foundation or justification. In this regard, Nietzsche notes, in posthumous fragment, that the same text "allows for numerous interpretations: there is no 'correct' interpretation" (idem, 1[120]). In another passage, he explains: "What

¹ This epistemological sentence also has a moral version (Nietzsche, 1980c, § 22).

knowledge can only be? - ‘Interpretation’, not ‘explanation’” (idem, 2[86]). Thus, the perspectivist approach to the epistemological problematic intends very precisely to interpret what happens in the plan of knowledge production, rather than trying to justify it. If knowledge is interpretation, knowledge of knowledge is also interpretation. Epistemology has no privileged status.

Assuming a radical anti-foundationist attitude, perspectivism criticizes the traditional conception of truth, not only by dismissing it as a foundation, but also by eliminating the very instance of foundation. Then, it interprets truth in its relation to power, so that truth and power form the basic categorical pair of what we call an agonistic perspectivist epistemology. Now, agonistic perspectivism is an attempt to interpret the cognitive process through an analysis of language as social praxis. Perspectivism thinks language through a pragmatic reflection, whose specificity lies precisely in the use of a notion of power as analytical operator. It is this relation between perspectivism, agonistics and pragmatics that we explore in what comes next.

1. Perspectivism and Agonistics

We can say that perspectivism is agonistic. It conceives the relations between the perspectives, the interpretations, the points of view, as relations of struggle, relations of power. According to Nietzsche (1980e, 14[186]), there is an intrinsic link between the perspectivism, in the epistemological plan, and an agonistics, in the ontological plan, which the following posthumous fragment clearly emphasizes:

Perspectivism is only a complex form of specificity. I imagine that every specific body aspires to become totally master of space and to extend its force (its will to power), to repel everything that resists its expansion. But incessantly it clashes with the similar aspirations of other bodies and ends up being arranged (“combined”) with those that are sufficiently homogeneous to them: then they conspire together for the conquest of power. And the process continues...

An ontological will to power drives each perspective to expand its force, to become a master, to be taken as true. However, as it pursues its claim of truth, each perspective ends up facing resistance and colliding with other perspectives. There is a clash of perspectives, which is precisely what gives each perspective its definition. The relations between the perspectives are conflictive relations that constitute a correlation of forces, that is, an inter-perspective conflictual space. There is a disagreement, a difference, a basic dissent² that defines the inter-perspective rapport.

² The dissent between statements, *le différend*, is the basic idea of what Lyotard (1983) himself considered as his book of philosophy.

Nevertheless, the inter-perspective rapport is not exclusively dissensual. In the quoted passage, Nietzsche makes clear that perspectives seek certain arrangements, combinations, interconnections, so that there are also agreements between perspectives: each perspective, in view of its own interest, associates with other sufficiently homogeneous perspectives, which resemble it as far as they pursue similar objectives of truth. Diverse perspectives form sets, unions, conspiracies, whose unity persists while the common goal has not been reached, while the common enemy still stands. In this sense, the unity of a conspiracy of perspectives is as strong as the enemy they share. Once the obstacle is overcome, when the enemy is finally defeated and the goal is reached, the agonistic dispute is restored within the old union, which dissolves, thus altering the correlation of forces that hitherto prevailed. Then, the process repeats itself. Therefore, agreements, compromises or even consensuses between perspectives are possible, but they have to be merely circumstantial, contingent, conjunctural. Every consensus is preceded by dissent, that is, by the relation of power, the will to power, the *agon*, which defines the inter-perspective space. A universal consensus would be the equivalent of an absolute perspective, an absolute truth, that is, something whose resolute rejection is the starting point of perspectivism.

As relations of power, the relations between the perspectives are agonistic. The notion of *agon* can be read in naturalistic or in historicist terms. In these cases, there is a risk of considering the discourse on physiological or the historical necessities as a kind of ultimate stratum of reality, as truth in itself. Thus, naturalism as well as historicism can lead to the same results as metaphysics. All of them are discourses on the “necessities”, that is, all of them support the heavy burden of an ontological compromise with a reality that is essentially and substantially constituted by necessities. Instead of it, it seemed to us that it could be interesting to try to deflate this ontological compromise and that it is possible if we think - and this is thesis we want to advance here - the inter-perspective power relations specifically as discursive relations or language games, which would be, for agonistic perspectivism, also games of power.

At this point, an approach between the thoughts of Nietzsche and Wittgenstein can show great fecundity. Indeed, it is possible to outline a pragmatic reconstruction of perspectivism starting from the parallel between perspectives and language games. We can draw a number of analogies here. First, just as there is no privileged language game playing the role of the essence of language, there is no privileged or essential perspective. Second, as social praxis, the aim of language is the construction of the gregarious space of human interaction, which we can designate as intersubjective or rather inter-perspective. Third, language games are correlates of life forms (*Lebensformen*), as well as perspectives are correlates of certain types (*Typen*) of

existence or vital interests. According to Wittgenstein (1984, § 23): “Here the term ‘language game’ is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity or of a form of life”. In our view, this is close to what Nietzsche (1980d, 7[60]) says about perspectivism: “It is our needs that interpret the world: our impulses and its pros and cons. Every impulse is a kind of thirst for dominion; each one has its perspective which it would like to impose as a norm on all other impulses”. Each language game is part of a form of life, that is, it is an interpretation made according to certain needs, it is a perspective that enables and satisfies certain vital interests. Thus, thinking in terms of perspectives or language games is to establish contexts of local validity and, therefore, to reject the possibility of a non-contextual validity.

On the other hand, perspectives are not exactly identical to language games, for, while Wittgenstein thinks them in a stagnant way, as marked by irreducible incommensurability, Nietzsche understands that perspectives are, in some way, commensurable, since they are always in relations of power, which, indeed, constitute them. Moved by the will to power, each perspective strives to be taken as true, to impose itself as a norm, to become the rule, to establish the regime of truth in its context. To the extent that an agonistic feature characterizes the inter-perspective rapport, Nietzsche points out a solution to the deadlock of incommensurability (Mouffe, 2000). Instead of looking for what is common in all language games and, ultimately, subtracting their radical differences, as long as perspectivism conceives them in dispute, it preserves the differences between language games at the same time that it relates them. Dispute is here the designation for the rapport between heterogeneous perspectives, a kind of assemblage that relate each of its elements in their very heterogeneity, in their difference. In other words, introducing the notion of power as articulation between language games, an agonistic perspectivism is able to overcome their supposed incommensurability.

It is easy to link the notion of game and that of power if we keep in mind that what Nietzsche describes as the will to power is what the ancient Greeks called *agon* (ἀγών), that is, game in the sense of fight, dispute, combat, competition. We must note that Lyotard does precisely this by formulating the idea of an agonistic pragmatics. Starting from the language games in Wittgenstein’s sense, he arrives at a methodological principle for the analysis of linguistic praxis:

Every utterance should be thought as a “move” in a game. This last observation brings us to the first principle underlying our method as a whole: to speak is to fight, in the sense of playing, and speech acts fall within the domain of a general agonistics. This does not necessarily mean that one plays in order to win. A move can be made for the sheer pleasure of its invention [...]. Great joy is had in the endless invention of turns of phrase, of words and meanings, the process behind the evolution of language on the plan of *parole*. But undoubtedly even this pleasure depends on a feeling of success

won at the expense of an adversary - at least one adversary, and a formidable one (Lyotard, 1979, p. 17).

In these terms, Lyotard finds in Nietzsche the basic insight for the formulation of an agonistics of language. In his turn, Nietzsche approaches the notion of *agon* inspired by an analysis of the discursive-argumentative praxis developed by the ancient Greeks in the time of the invention of democracy. Then, on our own account, we state that we have not to conceive language games as incommensurable, since we may understand them as perspectives, which relate to each other in a conflicting, dissensual, agonistic way. In what follows, we try to demonstrate how this idea can operate as the touchstone of a perspectivist conception of language and, consequently, of knowledge.

Thus, meaning is a creation or a production that does not take place *ex nihilo*, it does not happen out of nowhere, but within the conditions of an *agon* of perspectives. In this sense, at the starting point of perspectivism, there is an agonistics of language. We can find some clues of reconstruction in a footnote of *The Postmodern Condition*. “Agonistics is in the basis of Heraclitus’ ontology and the Sophists’ dialectics, not to mention the early tragedians. A good part of Aristotle’s reflections in the *Topics* and the *Sophistici Elenchi* is devoted to it” (idem, p. 19, n. 35). Lyotard also refers to a text by Nietzsche, *Homer’s Contest*, one of his *Prefaces to Unwritten Works*, which uniquely condenses the Nietzschean reflections on the *agon*. Following these guidelines, our approach consists in analyzing the praxis of agonistic language games, the *agon* of words (*parole*), which the ancient Greeks used to call rhetoric.

2. Agonistics and Dialectics

Besides articulating itself as an ontological hypothesis, the notion of *agon* also provides a scheme for the analysis of what goes on at the epistemic plan, that is, at the plan of the production of knowledge. Indeed, the notion of *agon* functions as a perspective that makes it possible to think, in global terms, about the relation between different perspectives. In other words, the notion of *agon* plays the role of conceptual operator in an analysis that has as its starting point, obviously, in a deconstruction of Platonism. In *Homer’s Contest*, Nietzsche (1980a) writes:

in Plato’s dialogues, that which has a prominent artistic sense is, most often, the result of a rivalry with the art of the speakers, the Sophists, the playwrights of his time, discovered so that he could finally say: “See, I can also do what my greatest opponents can; yes, I can do it better than them. No Protagoras created myths as beautiful as mine, no playwright, a whole as rich and captivating as the *Symposium*, no speaker composed speeches like the ones I present in the *Gorgias* - and now I reject all this together, and I condemn all imitative art! Only the dispute made me a

poet, a Sophist, a speaker!” What a problem for us when we ask about the relation of contest in the conception of the work of art! -

A critic of democracy, especially of the public disputes around the *doxa*, Plato retires from the *agora*, the natural habitat of the Sophists and the orators, to find, in the dialogue of the soul with itself, the path to *episteme* and to truth, the dialectics. In this sense, Platonic dialectics is a counter-movement in relation to the agonistic spirit present, of course, in sophistry, but also in tragic poetry and in the philosophy of *physis*. Indeed, Platonic dialectics is largely the opposite of agonistics. However, proposing his own philosophy as an overcoming of all agonistics, Plato ends up restoring the very spirit of *agon*. Thus, for Nietzsche (as for Aristophanes³), Socrates is not an anti-sophist, but the most skillful of all the Sophists, the only one who is able to overcome them in the terms of their own quarrels. An agonistic rivalry over his intellectual enemies, the Sophists, the poets, and the philosophers of *physis*, is the propeller shaft of Platonic dialectics itself. In these terms, Nietzsche (1980b, §§ 8 e 23) refers to dialectics in two different passages of *Twilight of the Idols*:

I pointed out how Socrates could be disgusting, the more I have to explain *why* he fascinated me. - One reason is that he discovered a new species of *agon*, of which he was the first master of fencing in the aristocratic circles of Athens. He fascinated by tinkering with the agonal instinct of the Greeks - brought a variant to the struggle between young men and teenagers. Socrates was also a great erotic.

Philosophy, in the way of Plato, would be defined as an erotic competition, as an improvement and internalization of the old agonal gymnastics and its *presuppositions*... what was generated, finally, by this philosophical eroticism of Plato? A new artistic form of the Hellenic *agon*, the dialectics.

According to Nietzsche, personified in the figure of Socrates, the Platonic dialectics is a new species of *agon*, that surpasses the agonistics of the sophists and, to that extent, feeds on the same agonistic spirit that runs the sophistic contests. Getting out from the *agora*, Plato wanted to place himself *hors-concours*, that is, he wanted to overcome, in advance and by principle, all argumentative dispute. Plato literally wanted to be right. He wanted his perspective to be evaluated not based on the ordinary opinion of the lay majority, but in accordance with a standard based on criteria conceived as valid in itself. Thus, in founding metaphysics, Plato thought he had discovered the path that leads to truth as such, the dialectics, but he had invented no more than philosophical work, a marvelous one, indeed, but still a work. The great creation of Plato, the “poet”, was metaphysics. About that, in another important posthumous fragment, Nietzsche (1980d, 6[12]) notes:

3 From the point of view of Athenian common sense, Aristophanes (2012) describes Socrates as a sophist.

The inventive force, which has composed categories, works in the service of necessity, of security, of fast understanding based on signs and sounds, of reductionisms: - there are not metaphysical truths in the cases of “substance”, “subject”, “object”, “being”, “becoming”. - The mighty ones made laws of the name of things: and, among the mighty ones, the great artists of the abstraction elaborated the categories.

For sure, Plato must be conceived as an example of those mighty ones, of those great and powerful artists, and not anyone, but the one upon which the entire Western philosophical tradition is built.

It is as a modality of dialectics, not in the sense of Plato, but as the art of discussion, that agonistics moves from politics to philosophy. Here, Nietzsche's thought is closer from Aristotle than from Plato. Let us remember that, breaking with Platonism, Aristotle (1960) defines dialectics as the argumentation based on generally accepted opinions (*topoi*), not aimed to the necessarily true, but to likelihood or verisimilitude. Thus, for Aristotle, rhetoric is the primordial modality of dialectics, and its species of eminently polemical character, that is, deliberative rhetoric, present in politics, and judicial rhetoric, proper to law, constitute what we can call the agonistic argumentative praxis.

In other words, agonistics is the contentious rhetoric known by the ancient Greek as eristic, term whose root contains the name of Eris, goddess of envy and competition, and its ambiguity. In the *Sophist*, Plato (2015) defines eristic as the combat or the contest, conducted with art, relative to the just itself or to the unjust itself, and to other general questions, in which arguments oppose themselves. Thus, Plato associates sophistry and eristic. On his turn, Aristotle (1955) claims that the eristic arguer is the one who acts with the sole purpose of winning. Finally, retaking Aristotle, in Modernity, Schopenhauer (2017) understands the dialectical eristic as an “intellectual fencing”, that is, an art to discuss in order to prevail, and this by licit or illicit means (*per fas et per nefas*).

We can conclude that agonistics consists of the linguistic-argumentative praxis whose domain the Sophists claimed to be capable of teaching. In short, it is the art of the word, the rhetoric. In this sense, Nietzsche spares no praise for the Sophists, who, unlike Socrates and Plato, were genuinely Greek, for they promoted the agonistic spirit peculiar to the Greece of the Golden Century. Regarding the role played by the Sophists in the ancient context, in a posthumous fragment, Nietzsche (1980e, 14[116]) writes:

The moment is very remarkable: the sophists strike, with the first *critic of the moral*, the first *vision* of the moral...

- they place side by side (local conditioning) most of moral judgments of value
- they suggest that all morals can be dialectically justified, - that makes no difference: that is, they are suspicious that every justification of any morality must necessarily be sophistical -

- a sentence which has ever since been demonstrated in style by the classical philosophers, beginning with Plato (until Kant)
- they establish as a first truth that there is no “morality in itself”, no “good in itself”, that it is a delirium to speak in “truth” in this sector

Where, after all, was the *sense of justice of the intellect* at that time?

the Greek culture of the Sophists had emerged from all Greek instincts: it belongs to the culture of the Pericles' period as necessary as Plato does not belong to it: it has its predecessors in Heraclitus, in Democritus, in the scientific types of ancient philosophy; has, for example, its expression in the high culture of Thucydides

and, finally, she was right: all progress of the gnoseological and moral knowledge has *restored* the Sophists ...

our current way of thinking is, to a large degree, Heraclitian, Democritic and Protagoric... it would suffice to say Protagoric, because Protagoras sewed together the two pieces Heraclitus and Democritus.

The expansion of commercial and cultural exchange and the consequent process of relativization of worldviews based on the myth generate, among the Greeks of the Classical Era, a cosmopolitan atmosphere of pluralism that engendered the philosophy of *physis*, gathered the conditions for the invention of democracy, and led to the rise of sophistry. Thus, for Nietzsche, the contemporary way of thinking is “Protagoric” precisely because we live in a cultural and geopolitical climate quite similar to the Greek “small globalization” of the 6th and 5th centuries BC. Like that of the Greeks, our time has as the dominant tonic the crisis of the foundation, the *Grundlagenkrise* (Lyotard, 1986). In their context, the Sophists realized that one does not argue alone and that, as praxis, argumentation does not lead to the ultimate grounding. Their argumentative praxis highlighted the polemical dimension of language. They have shown that all argumentation takes place in an arena in which diverse perspectives oppose themselves. The Sophists knew that the domain of rhetoric is decisive in the areas of political-deliberative and judicial argumentation. Whether through Protagoras' relativism or Gorgias' nihilism, pragmatically, they abandoned the quest for truth itself, for *episteme*, and proceeded to plead only the verisimilitude, on the formation of a *doxa*, by means of persuasive argumentation. Unlinking language from its apophantic function, the sophists emphasized the power of language to construct truths through the practice of argumentation. Therefore, truth emerges as the result of argumentative dispute, of an *agon* of perspectives, in which the perspective that succeeds in the confrontation with the others perspectives is considered true. Thus, starting from the understanding that rhetoric is an agonistic analysis of argumentative praxis, we can say that it is what is at the basis of perspectivism.

3. Language, Rhetoric, and Truth

Nietzsche's (1967, § 4) lectures on ancient rhetoric, together with *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, contain much of his conception of language. The rediscovery of these writings has even led some commentators (Kremer-Marietti, 1992, p. 9) to talk about a *tournant rhétorique* of Nietzsche's thought. In view of elaborating the notion of an agonistic perspectivism, let us take a closer look at some aspects of these writings.

In dealing with the relationship between rhetoric and language in the *Lecture Notes on Rhetoric*, Nietzsche opposes the distinction between a rhetorical language - the discourse that uses as devices of persuasion - and a non-rhetorical language - the allegedly neutral discourse that would describe the real as such. We can find this distinction, for example, in Aristotle, for whom, the non-rhetorical discourse, so-called "natural", aims the truth, what is necessarily true, while the rhetorical discourse turns to the verisimilitude, to what is just possibly true. In these terms, the West tradition of thought conceived a non-rhetorical "naturalness" of language as opposed to an artificially rhetorical language. Nietzsche (1967, § 3) rejects this distinction, formulating the basic thesis of his approach, according to which "language itself is the result of purely rhetorical arts". The rhetorical use of language would not be a consequence of the development nor a deviation of language, first and in itself, non-rhetorical. On the contrary, rhetoric lies in the very genesis of language.

Nietzsche defines rhetoric as a force to make be taken for true, in each thing, what is effective. As such, rhetoric is the "essence of language" (idem, ibidem). This means that language is not essentially the description of the objective world, nor its most adequate representation. Language is not an *episteme*. Rather, it is a question of taking for true, by the means of language, a *doxa*, an opinion, an apprehension of the world, which is always a perspective. Nietzsche (idem, ibidem) writes: "It is not the things that penetrate the consciousness, but the way we relate to them, the *pithanon*. The full essence of things is never apprehended". The essence of things is permanently out of reach because our way of relating to them, that is, the empirical experience, apprehends nothing through and through, but only one of various aspects of each thing. Before we exhaust the experience, we take this particular aspect for the essence of the thing. As soon as a subject articulate it linguistically, she transmits her perspective apprehension of the thing to another subject, trying to take it for true, trying to win the other's adhesion. In other words, it is in rhetorical terms that we raise our pretensions of truth. In short, Nietzsche (idem, ibidem) affirms that "language is rhetorical because it only wants to convey a *doxa*, not an *episteme*". We can say that language is not about discovering the truth of the things, but about

taking for true, something that is not nor can true. In effect, this notion of “taking for true” (*für-wahr-halten*) is decisive for Nietzsche’s entire thought. In a posthumous fragment, written much later than the *Lecture Notes on Rhetoric*, he remarks:

The most original acts of thought, affirming and denying, taking it for true (*für-wahr-halten*) and taking it for not true, insofar as it presupposes not only a custom, but a right to take for true or to take for not true - are already dominated by a belief that there is for us knowledge, that judgment can actually reach the truth (Nietzsche, 1980d, 9[97]).

Here we have a critique of the theory of truth as correspondence, which we can formulated in the following terms. According to this theory, true are the statements that correspond to facts, false are the ones that does not correspond. Nevertheless, there are cases in which we cannot establish a relationship of correspondence between words and things. There are also cases where correspondence relationships, long taken for granted, were later dismissed. Finally, there are cases in which a discourse, that presupposes a relationship of contestable or contested correspondence, is still taken for true. This is precisely what Nietzsche calls *für-wahr-halten*. It is what is considered truth, although nobody knows if it is or not. The fundamental example for this is the concept of “God”. We can say that, even though God has never existed, even if this has been universally proved, yet the concept of “God”, the statements and discourses that employ it, will have produced effects of truth or will have been taken for true (*für-wahr-gehalt*). Furthermore, it is perfectly possible that these taken for true discourses continue to produce effects that can be termed effects of truth, even after been proved false. They are not true, but they produce effects as if they were.

Let us remark that this does not concern the truth-value, in the sense of logic, of these statements. Indeed, they produce effects of truth, so to speak, outside the realm of logic or according to a logic that they try to establish themselves and they produce these effects regardless of whether they are true or false. Indeed, the effects that indeterminate or indeterminable statements produce are not simply effects of truth, but also effects of power. Hence, Nietzsche says that the will of truth is the will to power. The idea is that none wants the truth for the truth. For example, in general, one does not want to have the truth about God simply to have this truth. What is wanted is to exercise the power conferred upon who holds the truth about God. Even the atheists can exercise this power over the truth about God.

In the *Lecture Notes on Rhetoric*, Nietzsche deconstructs the essentialist conception of language, dissolving the opposition between literal and figurative language, that is, between denotation and connotation. He says: “all words are in themselves and from the beginning, as to their meaning, tropes” (Nietzsche, 1967, § 3). If all language is rhetorical, then every use of it is figured; our terms

and propositions always function as figures of speech, such as tropes (synecdoches, metaphors, metonymies etc.), that is, as improper designations. In other words, strictly speaking, it is not possible to distinguish between proper and improper designations, since the meaning is always tropic or rhetorical. This implies a rupture with the essentialist semantics, which intends to solve the problem of the relation between signs and objects in terms of correspondence. Apparently, Nietzsche moves towards a rhetorical conception of semantics, for which the meaning would not be describing, but to taking for true. In this sense, language is always connotative and the very idea of denotation stems from renitent incomprehension, not about the logic structure of language, but about its rhetorical character. This is why, based on Nietzsche, we could talk about a rhetorical therapy of language (Danto, 1980, p. 83). Nevertheless, Nietzsche's movement is more radical, since it forces the abandonment of all semantics in the name of a pragmatic rhetoric. From this point of view, the problem of meaning has to be put in terms of a specific kind use, which we can define as a rhetorical use, since it aims convincing, that is, the adherence of the interlocutor to the claim of truth linguistically articulated.

Of course, this Nietzsche's *tour de force* toward a kind of pragmatic rhetorical analysis of language constitutes a conceptually consistent rupture with the traditional essentialist project of discovering truths and foundations in general. Thus, to say that language is rhetorical is not tantamount to revealing the essence of language. It is not a matter of affirming that "the essence of language is without essence", leading the rhetorical reflection on language to implode in self-refutation. Indeed, as rhetoric, language only intends verisimilitude, and not essences or the truth itself. Evaluated on its own criteria, the claim of truth of a rhetorical analysis of language is no more than a claim to verisimilitude. Therefore, it is plausible to say that language is rhetorical. However, we must understand it from an interpretative, experimental point of view, that is, on the horizon of a perspectivism.

Following these terms, Nietzsche defends a relativized pretension of truth, that is, a pretension of verisimilitude, both in the practical use of language and in its analytic-reflexive use. With this, the distinction between first and second-order discourses fall apart. Rhetoric-pragmatic analysis is not nor intends to be a meta-language. Moreover, there is no need to exclude terms like "essential", "fundamental", "true", "really" etc., from everyday linguistic praxis nor from the analytic approaches. There is no need for therapeutic correction of language. We only should understand that, since they are purely performative, these terms play a rhetorical function, which is their role in the process of convincing. We can simply deflate predicates such as "is the essence", "is the foundation", "is true", "is fact" etc. The point is that we should not interpret these predicates in a descriptive sense, but regarding the performative function of rhetorical emphasis that they exert in the

discourse of a subject, which aims adhesion, which tries to make a certain statement be taken for true. In other words, none comes to believe that something is true simply by hearing that “it’s true”. However, this predicate fulfills the rhetorical function of reinforcing what we want to be taken for true, it is an artifice with which we establish a position. Therefore, in no way, it is useless. In short, we can say that, for Nietzsche, the predicate “is true” exerts a performative function that is rhetorical, since it emphasizes what the subject claims, rhetorically reinforcing it and, thus, fulfilling an important role in the process of winning adhesion.

Language is rhetorical because its use aims, above all, convincing. Hence, the definition according to which, language is the force to make be taken for true, in each case, what is effective. Therefore, assuming that there is a tangled web of power relations at the basis of every claim to truth, Nietzsche develops a pragmatic rhetorical analysis of language. By the way, in this sense, we can understand the definition of truth that he formulates in *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*:

What then is the truth? A mobile battalion of metaphors, metonymies, anthropomorphisms, in sum, an amount of human relations, which have been emphasized, transposed, adorned, poetically and rhetorically, and which, after long use, appear, to a people, solid, canonical and obligatory: truths are illusions, of which we forgot what they are, metaphors that have become worn out and without significant force, coins that have lost their figure and now come into consideration as metal, no longer as coins (Nietzsche, 1980f, § 1).

We can say that true is that metaphor that is no longer taken as a mere metaphor, that is, the perspective whose perspectivistic character was, after long use, forgotten or erased, so that it now passes as truth. In other words, true is that metaphor, rhetorically emphasized, which is taken for true and, as such, exerts effects of power. The will of truth is the will to power. A pragmatic rhetorical analysis of language goes along with the perspectivist conception of knowledge elaborated by Nietzsche.

Final Considerations

There is yet another important thesis in the *Lecture Notes on Rhetoric* about the relation between language, truth, and power. According to Nietzsche (1967, § 1), rhetoric is not, strictly speaking, a democratic, but a “republican art: one has to be accustomed to bear the opinions and the most alien points of view and even to feel some pleasure in the contradiction”. If rhetoric is a republican art, the obvious question to ask is what characterizes the conception of republic here implied. In Nietzsche’s text, this explanation comes just after the enunciation of the thesis. The republic that is presupposed here is a political regime, marked by plurality

and controversy. In a republican environment, political deliberations are based on a plurality of points of view. The regime is republican when and where there is the custom of standing a great diversity of points of view. Therefore, in the sense of Nietzsche, the republic consists of this plurality of perspectives that oppose each other in order to deliberate, that is, to make one of several perspectives be taken for true.

The agonistic disposition of feeling pleasure in the contradiction, that is, the taste for controversy characterizes the republican attitude. However, it is not a matter of taste. For the republic to function as a deliberative system, it is necessary that the various points of view effectively enter into controversy, it is necessary to establish a set of dictions and contradictions, a contradictory of perspectives. The pleasure of the contradiction is a secondary objective that stems from the success that a perspective conquers in the game with the others. We take pleasure in contradicting when we succeed in making our perspective be taken for true, when we convince others, as if by doubling their point of view, converting it to ours. Rhetoric *par excellence*, eloquence is precisely the faculty of making divergent points of view converge. In this respect, Nietzsche (*idem*, *ibidem*) alludes a passage from Schopenhauer's *The World as Will and Representation*:

Eloquence, says Schopenhauer, is the ability to share our opinions and our way of thinking about one thing, to communicate our own feelings to others, to bring them into harmony with us. We must arrive at this result, by making penetrate, through words, our ideas in their brains with such a force that their own thoughts stray from its primitive course to follow our own. The masterpiece will be more perfect the more the previous course of their ideas differs from ours.

Eloquence is the art of composing convergences, not consensuses. In the game of perspectives, although convergences are possible, the divergence is first (Rancière, 1996). Every perspective at stake aims for convergence, for it equals success. Every perspective forces the others to converge in the direction in which it points. In other words, all convergence is a correlation of forces and, as such, is circumstantial, precarious, and tense. Agreements are possible, but they are merely phatic. Soon or later, the correlation between the perspectives falls apart and the play of positions and oppositions continues.

To conclude, we can define rhetoric as the theory and the practice of power relations in language. While eristic, rhetoric is present at the genesis of language. In rhetorical games, the *agon* of words develops in a democratic or republican way. The democratic *agon* is a sublimated form of the physical *agon*, that is, of the corporal struggle. In its turn, eristic is the sublimation of the *polemos*. Here we have a refinement of power relations: from the opposition between physical forces (brute force), we pass to the opposition between symbolic forces (discursive

force) and, with this, there is no loss, but gain of power. Rhetoric emerges when the deliberative center of society migrates from the court to the public square, when the *agora* is established (Vernant, 1962). Therefore, we can say that what happens in the *agora* is an *agon* of perspectives. Rhetoric is a plural and controversial political game, a perspectivistic and agonistic game. Thus, on the one hand, Nietzsche's agonistic perspectivism allows thinking that perspectives are not incommensurable. On the other hand, it allows perspectives not to be conceived in a harmonious or consensual sense, but as constituted in and by conflict. It is in these terms that agonistic perspectivism provides a general explanation of what happens on the plan of knowledge production.

References

- Aristophanes. (2012). *Clouds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle. (1955). *On sophistical refutations. On coming-to-be and passing away. On the cosmos*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1960). *Posterior analytics. Topica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Danto, A. (1980). *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press.
- Kremer-Marietti, A. (1992). *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: L'Harmattan.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- Lyotard, J.-F. (1986). Grundlagenkrise. *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen, 26, 1-33.
- Lyotard, J.-F. (1983). *Le différend*. Paris: Minuit.
- Mouffe, C. (2000). Wittgenstein, political theory and democracy. In: *The democratic paradox*. London: Verso.
- Nietzsche, F. (1967). Darstellung der antiken Rhetorik. In: *Werke: Kritischen Gesamtausgabe*. Bd. II. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980a). Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. In: *Sämtliche Werke: Kritischen Studienausgabe*. Bd. I. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980b). Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. In: *Sämtliche Werke: Kritischen Studienausgabe*. Bd. VI. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980c). Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: *Sämtliche Werke: Kritischen Studienausgabe*. Bd. V. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980d). *Sämtliche Werke: Kritischen Studienausgabe*. Bd. XII. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980e). *Sämtliche Werke: Kritischen Studienausgabe*. Bd. XIII. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980f). Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In: *Sämtliche Werke: Kritischen Studienausgabe*. Bd. I. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Plato. (2015). *Theaetetus and Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rancière, J. (1995). *La méésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée.

Schopenhauer, A. (2017). *Die Kunst, recht zu behalten*. Stuttgart: Reclam.

Vernant, J.-P. (1962). *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF.

Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkeausgabe*. Bd. I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

Recebido em: 09.10.2020

Aceito em: 20.11.2020

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



Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810)

On the unity of Schelling's philosophy: a systematic perspective based on the constructive method (1801-1810)

Luiz Filipe da Silva Oliveira

luizfilipe3r@gmail.com

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

Resumo: O objetivo deste trabalho é argumentar que há uma unidade entre os textos considerados pertencentes à parte real e à parte ideal da filosofia de Schelling. Assim, demonstraremos que a principal crítica desferida ao seu sistema da identidade, de não conceber a subsistência do finito em meio ao Absoluto, não se apresentava como um problema sistemático. Pelo contrário, desde o início, pode ser considerada incorporada, não como problema que poderia ser resolvido mediante uma argumentação mais consistente, mas como fundamento de sua filosofia, seja ela da identidade ou liberdade. Isso poderá ser percebido à luz da ideia do Absoluto como meio onde, cientificamente, na parte real, todas as construções eram realizadas e, na parte ideal, sua essência apresentada como vontade de extrapolação do fundo ao qual todas as coisas finitas estavam submetidas mediante sua forma de ser.

Palavras-chave: Schelling; identidade; liberdade; sistema; absoluto.

Abstract: The aim of this paper is to argue that there is a unity between texts considered to belong to the real part and the ideal part of Schelling's philosophy. Thus, we will demonstrate that the main criticism of his identity system, of not conceiving the subsistence of the finite in the Absolute, did not present itself as a systematic problem. On the contrary, from the beginning, it can be considered incorporated, not as a problem that could be solved through a more consistent argument, but as the foundation of its philosophy, be it of identity or freedom. This can be perceived in the light of the idea of the Absolute as a means where, scientifically, in the real part, all constructions are realized and, in the ideal part, where its essence presented as will of extrapolation from the ground to which all finite things are submitted through their form of being.

Keywords: Schelling; identity; freedom; system; absolute.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p191-208>

I.

Apesar de crescentes novos esforços em demonstrar a originalidade do pensamento hegeliano desde sua primeira fase em Jena, por um lado, ainda é considerado coerente afirmar que as críticas de Hegel a Schelling no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (1807) representam a primeira demonstração pública do abandono hegeliano de princípios fundamentais que caracterizavam a filosofia da

identidade do filósofo de Leonberg. Por outro lado, sabe-se também que as duras críticas filosóficas de Hegel, amigo a quem Schelling acolhera em Jena, já depois de praticamente ter dado fim às tentativas de conciliação com Fichte, jamais foram bem digeridas. Com isso, é possível considerar que Schelling, naquele momento, ainda nutria certas expectativas em relação à parceria firmada e amizade fortalecida desde 1801, quando Hegel se instalou em Jena, onde Schelling era professor. A qualidade da crítica hegeliana diante de seus próprios princípios é inegável e parece ser consequência de sua incessante busca por aprimorar o princípio especulativo da “identidade da identidade e não-identidade” (Hegel, 2003, p. 95), apresentado primeiramente de modo mais nítido no escrito *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801). No entanto, a partir daquilo que discorreremos aqui, indiretamente, poderemos perceber que o mérito de Hegel neste sentido só pode ser medido se encarado como uma alternativa filosófica para um problema no qual o próprio Schelling não acreditava ter apresentado os aparatos teóricos para ser solucionado, pelo menos não conforme se exigia dele. Melhor dizendo, por mais que pudesse ser considerado um problema, não consistia numa crítica cujos fundamentos residiam em alguma inconsistência no sistema schellinguiano. Tal problema dizia respeito à questão de que sua filosofia não seria capaz de explicar a “descendência [Abkunft] das coisas finitas a partir do Absoluto e a relação delas com ele” (Schelling, SW VI, p. 28).

Outros, como Schiller, também haviam compreendido que o problema, que ficou marcado sob a anedota hegeliana da “noite em que todas as vacas são pretas” (Hegel, 1986, p. 22), parecia ser insolúvel à maneira como Schelling apresentara seu princípio até ali, 12 de maio de 1801, quando o poeta envia uma carta a Schelling dizendo: “ainda não posso prever como você irá extrair positivamente seu sistema da proposição da indiferença. Que você tenha feito, não tenho dúvidas, e estou ainda mais ansioso para o desatar do nó” (Schiller, 1948, p. 596). Estamos a dizer que esta exigência específica acerca da possibilidade ou derivação das coisas do Absoluto não se apresentava como um problema imediato à filosofia schellinguiana. Pelo contrário, essas exigências não levam em conta uma série de afirmações públicas de Schelling de que sua filosofia não concebia haver qualquer passagem do infinito ao finito. Isso fica muito bem estabelecido nas *Apresentações ulteriores do sistema de filosofia* (1802).¹

1 A afirmação acerca da impossibilidade da passagem do infinito ao finito pode ser encontrada em diversas partes da filosofia de Schelling, mesmo em fases diferentes de seu desenvolvimento filosófico. Exemplo mais claro disso aparece nas *Cartas sobre o dogmatismo e criticismo* (1795) quando afirma que: “A filosofia não pode passar do infinito para o finito, mas, inversamente, do finito para o infinito. O esforço para não permitir uma transição do infinito para o finito torna-se assim o meio-termo de ligação entre os dois, mesmo para o conhecimento humano. Para que não haja passagem do infinito para o finito, a tendência ao infinito, o eterno esforço para perder-se no infinito, deve estar presente no próprio finito” (Schelling, SW I, p. 315).

Mas como o pensamento de uma dedução [*Ableitung*] do finito a partir do infinito absolutamente oposto a ele, ou o que foi chamado em geral de dedução do particular a priori, deve ser considerado como um pensamento completamente impossível, temos apenas que falar daquele conhecimento do entendimento que se vangloria saber e que consiste na mera recondução [*Zurückführen*] do particular ao universal e do efeito à causa, ou vice-versa (Schelling, SW IV, p. 341).

Um ano antes, em 1801, Schelling publica o texto intitulado *Apresentação de meu sistema de filosofia* com o intuito alegado de apresentar uma versão definitiva de seu sistema de filosofia, que havia ganhado uma duplicidade figurada, por um lado, através da filosofia da natureza e, por outro, pela filosofia transcendental. A intenção fundamental seria então de unificar estes dois polos mediante o princípio da identidade absoluta. Contudo, diferente do modelo apresentado no *Sistema do idealismo transcendental* (1800), onde a identidade originária se torna autoconsciente a partir de um processo histórico-relacional entre intuente e intuído, na filosofia da identidade a identidade originária é concebida como o elemento imediatamente presente a partir do qual o filósofo parte para a construção da finitude. Aquilo que Schelling chamava de “razão, ou razão absoluta” (Schelling, SW IV, p. 114) em 1801 deve ser observada como herança tipicamente espinosana em detrimento do fichteanismo ainda presente até 1800.

A confissão declarada de Schelling de possuir metodologicamente a filosofia de Espinosa como princípio (cf. Schelling, SW IV, p. 113) deve ser vista aqui do mesmo modo como Hegel reiteradamente também utiliza aquela filosofia como critério de contraposição às filosofias parciais, que possuíam ponto de partida individual, com base na reflexão, ou seja, no entendimento. No escrito sobre a *Diferença*, Hegel chega a dizer que Fichte, por admitir tanto a necessidade da presença subjetiva do filósofo em seu sistema, não pôde ter concebido que Espinosa, aquele que certamente não produziu uma filosofia com ponto de partida individual, pudesse acreditar de fato em seu próprio sistema (Hegel, 2003, p. 35). Em outras palavras, esta instrumentalização da filosofia de Espinosa servia para Hegel e Schelling determinarem de que maneira o princípio especulativo do qual eles se referiam deveria estar atrelado a uma crítica rígida aos programas de dedução e derivação, que necessariamente deveriam pressupor um ponto de partida individual, subjetivo, ou seja, com base naquele que deduz.

Contudo, seria ingênuo acreditar que esta acomodação seria acrítica. Como dissemos, primeiramente ela possui caráter metodológico, ou seja, na crítica às filosofias parciais com base na reflexão, tal como Hegel demonstrou em seu *Fé e Saber* (1803). Mais especificamente, não há divergências no que diz respeito ao princípio metodológico do qual partiam, ou seja, o Absoluto, um princípio sistemático não-dedutível com o qual eles se contrapunham àquelas filosofias com base na reflexão.²

² A utilização metodológica do princípio de que partiam não significava necessariamente a redução

A divergência entre Schelling e Hegel a partir de 1802 e 1803 começa a se delinear exatamente no elemento que os distinguia de Espinosa, a saber, no elemento da idealidade requerida por ambos, mas que inexistia no realismo espinosano. Grosso modo, por esse lado ideal, Hegel começa a pensar numa forma lógico-especulativa que tornasse possível a presença da finitude em meio à realidade do Absoluto e acomodasse a subsistência de ambos sem que precisasse apelar ao método dedutivo. Schelling, por outro lado, mesmo também criticando duramente o mecanicismo dedutivo na filosofia, abre mão completamente de tentar elaborar algo parecido. Marcante para a demonstração da diferença em relação à filosofia de Espinosa foi a inclusão do princípio filosófico que ele chama de *construção*, exposto mais diretamente no §VI de suas *Apresentações ulteriores do sistema de filosofia* e numa resenha, no *Jornal crítico da filosofia*, intitulada *Sobre a construção na filosofia*, ambos de 1802. A característica principal deste princípio consiste no fato de que:

É apenas um princípio de construção, com o qual a construção é feita tanto na matemática quanto na filosofia. Para o geômetra é a mesma e absoluta unidade de espaço em todas as construções, para o filósofo é a do Absoluto. É, como já mencionado, apenas uma coisa que é construída, ou seja, ideias, e todo o derivado não é construído como uma coisa derivada, mas em sua ideia (Schelling, SW V, p. 134-135).

Como vimos, o ponto de partida é o conceito de construção utilizado na geometria e a possibilidade de trabalhar com intuições puras, válidas universalmente, construídas dentro das formas de espaço e tempo, a saber, construir assim uma intuição pura de um conceito, por exemplo, o de triângulo. Essa ação deveria ser vista como a inscrição do conceito de triângulo no espaço absoluto das intuições puras. Este ponto, como o autor analisa em seu *Sobre a construção na filosofia*, foi perfeitamente trabalhado por Kant no que diz respeito ao campo da geometria; no entanto, Schelling acreditava ser possível estendê-lo para a filosofia na medida em que ela poderia alcançar uma intuição não-empírica, isto é, intelectual. O aspecto positivo da produção, tal qual mostrou o próprio Kant, não era o objeto concreto, mas a possibilidade de construção, isto é, de haver uma intuição pura do conceito deste objeto. À luz de todo desdobramento da possibilidade de uma intuição pura no idealismo pós-kantiano, lançado pela *Doutrina da Ciência*, aprimorado pela filosofia da natureza do próprio Schelling, essa intuição pura seria caracterizada na filosofia da identidade como unidade de ideal e real. Isto pode ser observado no diálogo *Bruno* (1802):

Querias restringir a unidade do ideal e do real a um ponto determinado, da maneira que eu te havia demonstrado, e fazer do real um verdadeiro oposto do ideal, enquanto essa oposição é eternamente apenas ideal e mesmo aquilo que determinas como o real é composto apenas em uma unidade de ideal e real, de tal modo que o que nele é o real verdadeiro é essa própria unidade, mas o que nele repousa sobre a

desse princípio ao seu uso exclusivamente metodológico.

oposição do ideal e do real é apenas determinação ideal do real. Não encontra, portanto, em parte nenhuma, um real puro em oposição a um ideal; mas, no que diz respeito ao intuir em particular, para descobrir que põe, com toda intuição, seja ela qual for, uma unidade do pensar e do ser, basta perguntar a ti mesmo: o que é que intui propriamente quando diz que intui um triângulo ou um círculo ou uma planta? Certamente, o conceito do triângulo, o conceito do círculo, o conceito da planta, e nunca intui outra coisa além de conceitos. Se, portanto, chama de intuição aquilo que em si é um conceito ou um modo do pensar, o fundamento disso é que põe um pensar em um ser; mas aquilo pelo qual o põe não pode ser, novamente, nem um pensar nem um ser; só pode ser aquilo em que ambos, por toda parte, não são distintos (Schelling, SW IV, p. 291-292).

Dentro dos parâmetros schellinguianos, então, “o fundamento da evidência da intuição geométrica” é a “igualdade absoluta do pensar e do ser”, que deve ser presumida também pela filosofia (Schelling SW IV, p. 292). Revela-se então que a ação filosófica, logo, todas as demais, deveria ocorrer em meio à realidade absoluta da intuição pura, mas de modo que essa realidade absoluta não esteja em constituição nesse ato, tal como parecia ser o caso com a filosofia hegeliana. Deus, ou o Absoluto, se dá como meio, ou espaço, em que a construção filosófica se realiza, ou seja, não se constrói o Absoluto em si, mas o particular em meio ao Absoluto. Ele não é um princípio que poderia ser deduzido, mas toda produção ideal das diferenças ocorre nele de modo que o que é tematizado na construção é a “apresentação completa da unidade do particular e universal na sua absoluta indiferença” (Schelling, SW V, p. 131). Em relação ao ideal e ao real, ele está como o eterno está para o finito e o infinito, de forma que “finito e infinito são contemplados no eterno, mas não o eterno no finito ou no infinito” (Schelling, SW IV, p. 301).

Partindo desta perspectiva mesmo em 1801, a frase que inaugurava a *Apresentação de meu sistema de filosofia* é: “Eu chamo de razão a razão absoluta, ou razão na medida em que é pensada como a total indiferença do subjetivo e do objetivo” (Schelling, SW IV, p. 114). A respeito disso, Jürgensen diz: “ela não explica nada porque nada que possa ser explicado ainda é dado” (Jürgensen, 2000, p. 115). Esta é a máxima da razão, ou Absoluto, como meio no qual a construção é realizada. Grosso modo, Schelling estabelece uma estrutura onde a essência da razão é a identidade do ideal e do real como tal, e a forma é a replicação da identidade do ideal e do real como sujeito e predicado.³

A proposição $A = A$, pensada universalmente, não diz que A é um sujeito, nem que é um predicado. Em vez disso, o único ser posto através desta proposição é o da própria identidade que é posta de forma totalmente independente de A como sujeito e de A como predicado (Schelling, SW IV, p. 117).

³ “§. 16. Entre o A que está na proposição $A = A$ como sujeito, e o que é predicado (§ 5), nenhuma oposição em si é possível. Pois, na medida em que são sujeitos e predicados, não pertencem à essência, mas apenas ao ser da identidade absoluta, na medida em que pertencem à essência da própria identidade absoluta, não podem ser pensados de maneira diferente. Portanto, não há contradição entre eles” (Schelling, SW IV, p. 121).

O conceito de “apresentação” [*Darstellung*] ajuda-nos a compreendermos melhor o que Schelling entendia através das ideias produzidas na construção. Cabe-nos dizer que ele se afasta de uma interpretação dessas ideias tal qual o modelo ontológico estabelecido por Platão. Em outras palavras, podemos dizer que de acordo com a doutrina de Schelling a possibilidade de a finitude acender em seu processo de construção só pode ser considerada intelectualmente, melhor dizendo, não consistia numa relação que dizia respeito ao próprio Absoluto. Ele resguarda ao conceito de construção apenas a função de *apresentar* “formas vívidas de cientificidade para a intuição; mas nela o universal e o particular são sempre apenas um” (Schelling, SW V, p. 243), de modo que o particular e o universal não sejam separados um do outro, mas o particular seja construído em meio ao universal, de maneira que o universal se *represente* nele. *Representa* desta maneira o universal sempre como se ambos estivessem postos em unidade, como condição de possibilidade, mas distintos ao mesmo tempo. A identidade absoluta que se representa na mediação dos dois momentos do universal e do particular é a que deve ser *apreendida* pela construção. No particular, os dois momentos diferenciados em si mesmos se apresentam como uma vida dupla, ou seja, distinguem-se, mas são, no entanto, considerados em sua unidade. A evidência disso aparece quando Schelling diz na *Apresentação de meu sistema de filosofia* que “o Absoluto é assim apenas posto como um Absoluto sendo posto com diferença quantitativa nos indivíduos, mas com indiferença no todo” (Schelling, SW IV, pp. 126-127).

Estamos a dizer com isso que a proposição da indiferença, aquela que Schiller afirmou não poder visualizar como Schelling se livraria, corresponde já aqui àquela concepção do Absoluto como meio a partir do qual as diferenças são construídas, de modo que nelas subsistia essa vida dupla de finito e infinito, subjetivo e objetivo, a partir de onde se configuram as diferenças quantitativas. Este princípio se ancora na perspectiva de que somente diferenças quantitativas podem ser pronunciadas, mas não uma identidade quantitativa, pois a partir desse momento deveríamos então falar de uma indiferença quantitativa, a verdadeira forma, do subjetivo e do objetivo (Schelling, SW IV, p. 128). Melhor dizendo, a diferença se constitui a partir de uma alteração na configuração da presença de subjetivo e objetivo, mas não o Absoluto, isto é, de modo que ele mesmo não pode ser pensado como um ajuntamento de polos opostos ou soma de partes, configuração marcante do modo de pensar do entendimento reflexionante. Só assim poder-se-ia falar da identidade.⁴ Schelling apresenta a identidade como uma “lei suprema para o ser da razão [*Seyn der Vernunft*], e como não há nada fora da razão, para todo ser (na medida em que

⁴ Jürgensen ressalta o importante fato de que é apenas “após a determinação da razão como indiferença, [que] segue-se a determinação da identidade. A indiferença é obtida pela abstração da diferença, a identidade pela reflexão sobre a indiferença. Ela não tem partes opostas si mesma nem está dividida, nem a razão é parte nem está dividida: ‘A razão é, portanto, uma em sentido absoluto’ (SW IV, 116 §3)” (Jürgensen, 2000, p. 118).

é compreendido na razão)” (Schelling, SW IV, p. 116). Não parece ser sem propósito que ele qualifica a identidade como a lei suprema de todo ser [*Seyn*], enquanto todo ser está na razão, o que é diferente de dizer que tudo que há na razão é ser. A identidade absoluta é representada exatamente a partir diferença entre “a forma de seu ser, inseparável de seu ser” (Schelling, SW IV, p. 121), e sua essência: “o que é juntamente posto com a forma da proposição $A = A$ também é posto diretamente com o ser [*Seyn*] da própria identidade absoluta, mas não pertence à sua essência [*Wesen*], mas apenas à forma ou modo de seu ser” (Schelling, SW IV, p. 120). Deste modo é possível dizer que “o ser pertence igualmente à essência da razão” (Schelling, SW IV, p.118), está numa relação de identidade com ela de modo que pode ser representado segundo a proposição $A=A$, mas que essa, a essência, não se reduz a ela.

O horizonte no qual o Absoluto se apresentava ao filósofo que procedia no método construtivo deve ser observado então em vista da diferença quantitativa persistente naquela intuição, mas orientadora e condição fundamental de todo conhecimento objetivo. Diferente do *Sistema do idealismo transcendental*, a intenção de Schelling agora é demonstrar que a finitude não pode mais ser autoconsciente de seu fundamento, pelo menos como um ganho teórico do objeto, o Absoluto. O movimento não é dedutivo, das coisas finitas a Deus, mas construtivo, as coisas finitas em Deus, - de modo que não é o Absoluto aquilo a que se alcança, mas a forma como algo está no Absoluto, tal como foi demonstrado com a proposição $A=A$. Como diz Paul Ziche, “se tudo deve ser percebido no Absoluto, então já não se vê através desse médium, o próprio médium permanece essencial ao objeto do conhecimento sem se tornar visível” (Ziche, 2011, p. 165). Desta forma, podemos afirmar que “o nome *filosofia da identidade* esconde, portanto, em vez de esclarecer, que a *diferença* molda essencialmente o esforço de Schelling para determinar a identidade” (Jürgensen, 2000, p. 113, grifo nosso).

Toda atividade filosófica, desta maneira, deve ser concebida a partir de uma *representação* fracionada do Absoluto, horizonte no qual todas as coisas são *reproduzidas*. Como afirma Danz, “na construção filosófica, o Absoluto só é representado indiretamente como um meio no qual a construção se realiza, e não como tal” (Danz, 2017, p. 62). A construção só deve ser possível de um ponto de vista onde já está em si mesma no Absoluto, de modo que a filosofia funciona como um tipo de “‘saber primordial’ ou *Urwissen*, um ‘conhecimento do conhecimento’, que contém em si todos os outros tipos de cognição, como particulares incluídos na cognição ‘universal’ ou ‘absoluta’” (Breazeale, 2014, p. 94). O saber desse processo é o que distingue a construção filosófica, a qual o filósofo alcança através de uma intuição intelectual, do mero conhecimento ao qual estão abandonados os “*Brodgelehrte*”, ou seja, os “eruditos-de-ganha-pão” “destituídos de intuição” (Schelling, SW V, p. 243). Por outro lado, o filósofo com acesso à intuição intelectual, tal como o físico,

parte de seu princípio, não importando para onde esse o conduza, [de modo que] os fenômenos, caso ele proceda de forma consistente, cairão por si mesmos em seu devido lugar, e o lugar que ocupam no sistema é, ao mesmo tempo, a única explicação que existe para eles (Schelling, SW IV, p. 530).

De modo geral, o importante aqui é a demonstração de que, para a filosofia da identidade de Schelling, Deus, o Absoluto da filosofia, assim como o Absoluto da geometria, não é deduzido nem derivado, e o mesmo acontece com aquilo que dele é representado. Tal como a geometria, a filosofia “não explica”, mas “prova que é assim” (Schelling, SW IV, p. 345).

II.

O que dissemos pode ser comprovado à luz da descrição que ele faz posteriormente desse período de seu desenvolvimento, em suas *Preleções privadas de Stuttgart* (1810), dizendo que aquele, o Absoluto, é o “elemento no qual só a demonstração é possível” (Schelling, SW VII, p. 423). Deste modo, clarifica-se que o foco da filosofia da identidade, em parte, indo na contramão de exigências que eram feitas a ela, por exemplo, a cobrança supracitada de Schiller, antecipando Hegel, não é derivar o finito do Absoluto, mas inscrever o finito no Absoluto e representar nele a identidade absoluta, ou melhor, a própria identidade, no sentido de que, na construção, “o Absoluto não é construído, mas é por excelência” (Schelling, SW IV, p. 140). Seguindo as descrições do método de construção retiradas da geometria, o Absoluto se apresenta como meio através do qual todas as construções em filosofia podem ocorrer, ou seja, a essência, real, em meio a qual a forma, ideal, subsiste, a saber, todas as coisas finitas.

Vemos que essa estrutura se mantém até mesmo em textos mais tardios da filosofia da identidade, por exemplo, em 1804, em *Filosofia e Religião*, onde costumeiramente diz-se que Schelling revisa pontos fundamentais de sua filosofia, como a interpretação de Morujão (2004, p. 319) que fala de “viragem” e “mutação” na filosofia schellinguiana a partir daquele ano. Schelling segue pronunciando ali que “todo o representar finito é por sua própria natureza apenas ideal, as representações da absolutidade ao contrário são reais” (Schelling, SW VI, p. 34). Deste modo, em continuidade com seus escritos anteriores, é possível dizermos que as preocupações de Schelling estavam voltadas em geral para este Absoluto como horizonte onde todas as coisas, ideias, ou potências, são representações. O ponto específico aqui é que a não pronúncia da possibilidade da derivação da finitude em meio à realidade do Absoluto, que o filósofo representa apenas intelectualmente na construção - mantendo ainda apenas aquela absolutidade impassível de qualquer carecimento finito - dizia respeito ao modo como o conhecimento teórico pode alcançar a sua

posição em meio ao Absoluto.

Isso por si só basta para demonstrar a tentativa de Schelling de apostar numa diferença que não se dá através de meios lógico-conceituais como em Hegel, cujo princípio demandava esboçar o espaço da finitude em meio à realidade absoluta, ou seja, identidade e diferença em pé de igualdade. A diferença de Schelling na filosofia da identidade não é pensada nesses termos; o particular e a diferença são pensados “como uma representação do próprio universal” (Ziche, 2011, p. 162). É uma indiferença que subjaz em meio às diferenças e não há ganho teórico por parte do filósofo que não seja encontrar aquilo que se apresenta na distinção entre a forma de seu ser e sua essência, a partir da qual todas as coisas finitas são postas enquanto diferenças quantitativas. Grosso modo, o que a construção fazia era inscrever as diferenças em meio ao Absoluto, enquanto indiferença, através da possibilidade de alcançar a forma de seu ser.

O resultado alcançado através da filosofia da identidade, bem como sua complementação necessária, que viria nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809), seria posteriormente reconhecido nas *Preleções privadas de Stuttgart*:

Ora, nós partimos da proposição: a essência originária [*Urwesen*] é necessariamente e por sua natureza a identidade absoluta do real e do ideal. Mas com essa proposição ainda não se diz nada: temos simplesmente o conceito da essência originária, mas não a temos ainda como uma essência real, efetiva (Schelling, SW VII, p. 424).

A verdade era então que através dos resultados alcançados com a filosofia da identidade descobriu-se o conceito da essência originária, que, conforme foi demonstrado, nunca pode ser alcançada efetivamente pela razão teórica em sua completude em razão da diferença fundamental a que se apresenta no ato da construção. Essa completude só seria mostrada efetivamente então através de uma outra abordagem que não a da filosofia da natureza, a parte real do sistema. Não é à toa que Jaeschke e Arndt dizem que os *Aforismos para introdução à filosofia da natureza*, datado de 1805, “poderiam ser mais adequadamente descritos como ‘Aforismos sobre o Absoluto’” (Jaeschke; Arndt, 2012, p. 420). Essas investigações reiteradas sobre a filosofia da natureza, após a publicação da *Apresentação de meu sistema de filosofia*, foram ressaltadas pelo próprio Schelling na nota prévia das *Investigações filosóficas*.

Uma vez que o autor, após a primeira exposição geral do seu sistema (*Zeitschrift für Spekulative Physik*), cujo progresso, infelizmente, foi interrompido por circunstâncias exteriores, se limitou, unicamente, a investigações de filosofia natural, e uma vez que o ponto de partida, no escrito *Filosofia e Religião*, permaneceu obscuro, certamente por culpa da própria exposição, o presente tratado é o primeiro no qual o autor apresenta, com uma determinação completa, o seu conceito da parte ideal da filosofia; por isso, na medida em que aquela primeira exposição pode ter tido alguma

importância, deve o autor completá-la, desde logo, com este tratado, que, de acordo com a natureza do seu objeto, deve conter esclarecimentos mais profundos sobre a totalidade do sistema, do que todas as exposições mais parciais (Schelling, SW VII, p. 333-334).

A partir disso, desta forma, podemos encontrar também ali a confissão schellinguiana de que seus escritos até aquele momento se limitaram à parte real de seu sistema, sendo o escrito em questão a primeira dedicação mais clara à parte ideal. De algum modo, essa confissão pode ser interpretada como um certo tipo de acolhimento velado das críticas desferidas por Hegel, contudo, apenas ao mesmo tempo que considerarmos que Schelling mesmo não retroagiu em sua perspectiva, uma vez que podemos visualizar sua filosofia da identidade como essa tentativa de inscrever o finito no Absoluto. Este escrito, trazido à luz após as acusações de Hegel em 1807, na *Fenomenologia*, deveria ser visto de fato como a parte ideal do sistema, ou seja, como as coisas finitas subjazem, em sua natureza concreta, em meio ao monismo de sistema.

No que diz respeito a essa passagem, da parte real para a ideal, podemos dizer que Schelling colocava sua filosofia na contramão do objetivo buscado na filosofia da identidade sem se contrapor a ela. Novamente suscitando o exemplo do procedimento do geômetra, podemos ver de que modo ocorria essa alteração. Nas *Preleções sobre o método do estudo acadêmico* (1803), Schelling faz e responde a seguinte pergunta:

O geômetra visa o concreto no círculo (efetivo)? De forma alguma. Mas ele também não visa o mero conceito universal, mas o universal no particular. Portanto, só intui o Absoluto, o absolutamente sem-relação, o círculo em si mesmo, e não o concreto. Mas ele também não despreza o concreto - ele não nega, mas é indiferente a ele (Schelling, SW V, p. 255).

O movimento a ser realizado agora pelo filósofo seria exatamente proceder de modo contrário àquela indiferença que o geômetra, motivado pelo procedimento científico, possuía em relação ao concreto, ao efetivo, que acima dissemos que a filosofia da identidade não encontrava por se tratar de um outro modo de exposição. Grosso modo, até então Schelling estava mais preocupado na demonstração da preservação da absolutidade e não na natureza individual de cada coisa finita. Conforme demonstraremos, por se tratar de um outro modo de exposição, que não negava o primeiro, poderemos afirmar, como faz Ziche, que “as acusações de Hegel contra uma concepção de mediação do conhecimento não interferem, portanto, no conceito de construção de Schelling” (Ziche, 2011, p. 165). Melhor dizendo, elas não chegam a mudar o curso mesmo da filosofia schellinguiana.

A respeito do texto *Filosofia e Religião*, de 1804, havia ali a tentativa de antecipação do caminho que Schelling percorreria posteriormente em 1809. Já naquele texto Schelling alertava para a tentativa fracassada de elaborar uma série de diálogos que nunca vieram à luz, contendo o mesmo padrão de escrita de seu

Bruno e o conteúdo de *Filosofia e Religião*, ou seja, onde transmitiria as mesmas ideias, o lado ideal da filosofia, mas numa outra forma de apresentação (Schelling, SW VI, p. 13). O desenvolvimento incipiente disso fica claro no *Bruno* quando diz que “o finito, embora de uma forma real e completamente igual ao infinito, não deixa de ser idealmente finito”, sendo capaz de tomar para si “uma vida própria” e poder “passar a uma existência diferenciada” (Schelling, SW IV, p. 258). De outro modo, Schelling começa a delinear a possibilidade de as coisas, que são elas mesmas “vivificadas através do seu ser nas ideias”, serem capazes de “renunciar àquelas, para si mesmas” (Schelling, SW IV, p. 259).

Schelling começa a elaborar *Filosofia e Religião* nesse mesmo espírito, de mostrar o lado ideal da filosofia. A motivação mais imediata foi devida a uma querela com Eschenmayer que, numa publicação intitulada *A filosofia em sua passagem para a não-filosofia* (1803), acreditou que Schelling havia alcançado o ponto alto da razão teórica de explicação do Absoluto, o que então necessitava ser complementada por uma concepção de Deus, inconcebível pela filosofia. Ou seja, Eschenmayer requeria um Deus pessoal, não encontrado pela filosofia schellinguiana, logo, pela filosofia em geral. No entanto, segundo Schelling, tanto a separação de Eschenmayer de Deus e do Absoluto quanto os mal-entendidos de sua filosofia da natureza têm a mesma causa:

Aqueles que querem chegar à ideia do Absoluto através da descrição dada pelo filósofo caem nesse erro quase inevitavelmente, na medida em que apenas obtêm dele um conhecimento condicional, mas a partir de um conhecimento condicional não é possível nenhum conhecimento incondicional (Schelling, SW VI, p. 21).

Desta maneira, o Absoluto não pode ser compreendido através de descrições, uma vez que tais descrições já devem sempre estar em referência à reflexão, ao método dedutivo, a saber, que a partir de um conjunto de descrições se deduziria a realidade do Absoluto. Schelling, então, contrapõe essas formas meramente negativas com o argumento de que o Absoluto só pode ser conhecido pela intuição intelectual. Grosso modo, se dava aqui a compreensão schellinguiana de que o Absoluto que a filosofia da identidade proclamava, mitigada por seu nome, certamente escondia o fato deste não poder ser *deduzido* como um ajuntamento, tal como de ideal e real, de finito e infinito, de espírito e natureza. Esse princípio aqui é o mesmo apresentado a respeito das diferenças entre a forma do ser da identidade e a essência da identidade enquanto indiferença. Em *Filosofia e Religião* Schelling aprofunda esse princípio dizendo:

Pois toda descrição do mesmo [do Absoluto] só pode ocorrer em oposição ao não-Absoluto, isto é, a tudo que constitui a natureza deste último, a quem vem a ser imputada uma oposição completa, resumindo, a descrição é meramente negativa e nunca leva ao Absoluto mesmo, em sua verdadeira essencialidade (Schelling, SW VI, p. 22).

As razões para essa posição tem seu fundamento na sua ideia já apresentada do Absoluto como meio, ou seja, que não podia ser afirmado como um ajuntamento de descrições, como um composto, mas que também não se contrapunha a essa ideia em geral, uma vez que toda diferença seria construída mediante a intuição do Absoluto enquanto meio. A origem da separação da ideia de Deus e Absoluto, de onde provinha a distinção entre filosofia e religião, consistia no fato de toda explicação não partir do conteúdo alcançado na intuição intelectual, mas apenas de conteúdos descritivos parciais, o não-Absoluto, opostos à verdade total daquela ideia. Importante ressaltar que mesmo em 1801 Schelling já havia pronunciado que mediante aquela apresentação do Absoluto a fórmula $A=A$ serve apenas para provar a incondicionalidade do conhecimento do Absoluto, mas de modo que este conhecimento mesmo não vem a ser verdadeiramente provado pois é incondicionado (Schelling, SW IV, p. 117-118). Da mesma maneira, tal como a identidade absoluta “é completamente independente de A como sujeito e como objeto” (Schelling, SW IV, p. 130), é mister pensar que ela não poderia ser reduzida à reunião de suas partes. Isso se torna razoavelmente simples de pensar partindo do fato de que as somas das partes que constituem aquela diferença quantitativa entre a forma do ser e a essência, caso levada à identidade, formaria apenas uma identidade quantitativa, o que é distinto da indiferença quantitativa em relação sinonímica com a identidade qualitativa pensada por Schelling. Procedendo desta maneira, como ligamos isso à afirmação de que não há ganhos teóricos do Absoluto? Através do saber da diferença em meio ao horizonte da totalidade, alcançado pelo filósofo na intuição intelectual, ou seja, que lhe dava acesso à possibilidade da construção da finitude no infinito mediante sua forma de ser, ainda que não de sua essência.

A respeito do Absoluto extra filosófico que Eschenmayer concebia através da não-filosofia, ou seja, da fé, Schelling responderia que tal alcance poderia ser realizado na filosofia mesma. Parece que a análise de Eschenmayer do Absoluto schellinguiano não diferiria da análise que Jacobi fez do panteísmo de Espinosa, retirando-lhe apenas o paralelismo com o ateísmo. Para Eschenmayer, a filosofia deveria ser complementada por algum tipo de teologia da fé. Como dissemos, o método construtivo de Schelling seria a inclusão representativa da existência do ideal em meio ao real, o que a distinguia do realismo espinosano. É isso que ele quis dizer quando afirmou que a filosofia da natureza “expôs, pela primeira vez na ciência, a diferença entre o ser na medida em que existe, e esse mesmo ser, na medida em que é fundamento da existência” sendo “este o ponto no qual ela se afasta de forma mais determinada, do caminho seguido por Espinosa” (Schelling, SW VII, p. 357).

A mera confissão de que a exposição do sistema necessita ser complementada com a parte ideal, unida da asseveração de que isso só se dá “a partir dos princípios de uma verdadeira filosofia da natureza” (Schelling, SW VII, p. 357), demonstra a

relação ambígua que Schelling nutre para com a filosofia de Espinosa. O que estava posto era que a própria filosofia da natureza, diferente da concepção espinosana, seria capaz de demonstrar a diferença entre o Absoluto, o fundamento da existência, e o ser existente. Como vimos, esta possibilidade era assegurada pelo processo de construção, que garantia a representação do particular no Absoluto. Ao mesmo tempo, desta maneira, a identidade do ideal e do real a que Schelling se refere não poderia ser vista como um processo de unificação realizada pela autoconsciência, mas apenas como meio onde aquela diferença tinha sua condição de possibilidade.

Ora, se na *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* o passo que ele fundamentalmente dá é dizer que o Absoluto, que ele denomina “não-fundo”, não pode ser um produto de opostos, mas de indiferença, “porque, na medida em que se relaciona com os dois como total indiferença, é indiferente em relação aos dois” (Schelling, SW VII, p. 407), então isso não está em oposição ao que foi afirmado mediante o processo filosófico da construção. Tal como Jürgensen descreve a razão apresentada em 1801, “ela medeia a oposição sem se opor a si mesma” (Jürgensen, 2000, p. 118). A nomenclatura desse meio como identidade absoluta retorna em 1810 nas *Preleções privadas de Stuttgart*, onde não é interpretado como produto da construção, mas meio através do qual toda construção é realizada: “como alcançamos o conhecimento de Deus ou do Absoluto? Não há resposta a tal pergunta. A existência do incondicionado não pode ser provada como a do condicionado. O incondicionado é o elemento no qual todas as demonstrações são possíveis” (Schelling, SW VII, p. 423).

Essa divisão entre condicionado e incondicionado, no contexto da linguagem das *Investigações filosóficas*, fica bem demarcada:

A distinção entre o fundo e o existente, longe de ser puramente lógica, ou de ser invocada simplesmente como auxiliar para, no fim, ser reconhecida como imprópria, mostra-se, pelo contrário, como uma distinção muito real, que somente a partir do ponto de vista mais elevado pode ser corretamente comprovada e plenamente compreendida (Schelling, SW VII, p. 407).

Esta divisão pode ser vista também como uma resposta de Schelling às acusações de Hegel de que sua filosofia não encontra efetivamente a diferença na identidade, de modo que a identidade na diferença também não pode ser reconhecida como identidade absoluta. Para Schelling, “mesmo que o conceito inscrito no espaço permaneça inalterado, é precisamente na inscrição que o acento da observação é deslocado de ‘o quê’ para o ‘com o quê’; é aqui que deve ser visto o ganho essencial no conhecimento de uma construção” (Ziche, 2011, p. 163). Desta forma, está procurando uma estrutura onde as explicações de cada coisa finita podem ser observadas desde seu ponto de partida, em meio a uma realidade já em perspectiva. Para Schelling, um “adiamento ao infinito do fundamento de explicação” (Schelling, SW IV, p. 358), tal como faz Hegel, colocando o Absoluto no

final do processo do autoconhecimento do Espírito, não pode fornecer explicações finais que já não devessem estar pressupostas e acessíveis ao filósofo desde o início. Utilizando os argumentos retirados da geometria, mais precisamente com a noção de espaço, onde as formas são construídas, o “*womit*” ganha validade para a concepção schellinguiana do Absoluto, com o qual o geômetra “não sai do seu Absoluto para chegar ao particular, e a evidência se baseia precisamente no fato de que ele não precisa de nada mais que o Absoluto para demonstrar a unidade particular” (Schelling, SW V, p. 139).

Apresenta-se assim que o Absoluto não consiste num princípio construído diretamente através da construção, mas também não tem uma estrutura especial oposta a ela. Como meio, por sua própria definição, ele não se reduz a um conceito nem pode ser descrito através de um método próprio, seja ele o próprio método construtivo, mas ele mesmo, como espaço, “é toda intuição intelectual” (Schelling, SW IV, p. 279), ou seja, tudo se equaciona nele: “O Absoluto é apenas Absoluto, e o que nele está é necessário e sempre o mesmo, ou seja, necessário e sempre Absoluto” (Schelling, SW IV, p. 374), de modo que “uma coisa individual se torna uma ideia através do mecanismo tautológico de entrada na construção; uma ideia é a coisa individual como está no Absoluto” (Ziche, 2011, p. 164).

Desta forma, em continuidade, ele afirma nas *Preleções privadas de Stuttgart*:

Assim, mesmo na verdadeira ciência, a razão se comporta como efetivamente passiva, e é a alma que na verdade é ativa. A razão [*Vernunft*] é apenas a receptiva da verdade, o livro onde as inspirações da alma são escritas, mas ao mesmo tempo, é também uma pedra de toque da verdade. O que a razão não acolhe, o que ela rejeita, o que ela não deixa registrar em si, isso não é inspirado pela alma, isso vem da personalidade. Ela é nessa relação para a filosofia, o que o espaço puro é para o geômetra. O que é falso na geometria, um conceito errado, não é admitido pelo espaço, ele o rejeita; por exemplo, um triângulo em que o lado maior é oposto ao ângulo menor (Schelling, SW VII, p. 472).

Essa afirmação do sentido ativo da alma, é precedida por uma outra fundamental de que “a alma é a impessoal”, que ela “não sabe, mas é ciência” (Schelling, SW VII, p. 469). Nesse sentido, a alma, como potência suprema da estratificação do espírito humano, sendo impessoal, está conectada com aquele programa “de um mediador [*Vermittelnden*] para além da consciência” (Ziche, 2012, p. 201) que, da mesma forma que nos textos precedentes, da filosofia da identidade, não recorre ao método de derivação ou dedução do Absoluto. Ou seja, a impessoalidade da alma está diretamente ligada a uma conquista epistêmica. No entanto, uma vez que aparece aquela diferença enfatizada por Schelling anteriormente entre o “existente” e o “fundo”, como também entre “alma” e “personalidade”, se não quisermos cair numa espécie de movimento unidirecional e epistêmico, diferente do que o próprio conceito do Absoluto como meio pressupõe, é necessário conectar esse duplo movimento com

a dialética existencial, ética e metafísica apresentada nas *Investigações Filosóficas*, dedicada à parte ideal do sistema. Nesse sentido, a explicitação da possibilidade de um elemento que acolhe e rejeita as inspirações da alma, conforme a exposição das *Preleções privadas de Stuttgart*, é fundamental.

III.

Aceitando o princípio de que “nenhum conceito pode ser determinado isoladamente e dado que somente a demonstração da sua conexão com o todo lhe dá a derradeira perfeição científica” (Schelling, SW VII, p. 336), Schelling não considera para o sistema duas opções isoladas como alternativas, mas dois caminhos que coincidem. Contudo, como foi apresentado na filosofia da identidade e visto de modo mais direto nas *Investigações Filosóficas*, essa coincidência não se dá precedida de uma necessidade. Ou seja, estamos dizendo que desde o início poder-se-ia perceber que essa coincidência não deveria ser concebida como substância morta. No horizonte das construções filosóficas foi demonstrado um Absoluto como meio, no qual toda finitude era construída, ou seja, como elas se encontravam no Absoluto. O que pauta adiante a parte ideal do sistema é exatamente a relação que subjaz o agir humano em meio a esse espaço, ou seja, atividade viva: “*Wollen ist Urseyn*” (Schelling, SW VII, p. 350).

Sendo as *Investigações filosóficas* a parte ideal do sistema, Schelling apresenta a realidade não como uma função da razão, tal como se procedia com as construções lógicas e geométricas, mas a partir do campo da personalidade e do espírito. A vontade, esse fundamento metafísico apresentado nas *Investigações Filosóficas*, não deve ser pensado como um princípio *deduzido* ao modo como a metafísica clássica, pré-kantiana, achava ser possível *alcançar*, isto é, como um fundamento exterior, mas sim mediante uma espécie de metafísica crítica, um “movimento transcendente, que só pode ser realizado por seres no mundo” (Gabriel, 2006, p. 7). Essa relação transcendente, intimamente conectada com a relação diferencial, pode ser melhor compreendida quando Schelling passa a relacionar “objeto (*Gegenstand*) e resistência (*Widerstand*), como se apenas o modo de se considerar o existente fosse responsável pela diferença: objeto para o intelecto, resistência para a vontade” (Coelho, 2018, p. 24). Schelling compreende essa resistência à vontade como elemento ontologicamente consistente, ou seja, como ser originário da finitude e, logo, do mundo, “pois o mundo também é algo apenas no sentido de que é diferente de outras coisas que ele não é” (Gabriel, 2016, p. 12), ou seja, com o qual ele possui resistência. Posto isso, percebe-se que o fundamento deve ser de um tipo diferente, não pode ser um *fundo* [*Grund*], dotado de uma forma de ser⁵ ao qual se presumiria estar presente no

5 “Em parte alguma se vê que a ordem e a forma eram o originário, mas, pelo contrário, que um

mundo, mas um “não-fundo [*Ungrund*] ou indiferença” (Schelling, SW VII, p. 407), ao qual não se pode dizer que exista, uma vez que toda *existência* [*Existenz*] deve ter em si um fundo, mas sim o Absoluto exigido para que o mundo apareça como tal. Em outras palavras, não basta a forma do ser no Absoluto, é necessária a mobilização de sua essência, e isso se apresenta como o fundamento da vontade: “*Willen zur Offenbarung*” (Schelling, SW VII p. 375).

Nesta realidade, sempre há a possibilidade de nos colocarmos numa perspectiva para além do fundo, num movimento de extrapolação ao transcendente, contudo, não de forma que isso nos permita concebermos separados deste fundo, pois “sem o solo do dado [*Gegebenen*], do mundo, também não estaríamos fora do mundo” (Gabriel, 2016, p. 18), ou seja, sem nossa forma de ser tampouco seríamos nós mesmo. Por isso, é precisamente o dinamismo entre liberdade e dependência que Schelling irá afirmar ser “o motor inconsciente e imperceptível de todo o esforço do conhecimento” (Schelling, SW VII, p. 338). A percepção desta realidade, isto é, esta facticidade na explicação a respeito da origem de todas as coisas é o que nos torna essencialmente humanos, ou seja, finitos. A saber, no sentido de que somos e agimos a partir de um contexto que não pode ser compreendido de forma exata a partir de nossa forma de ser, ou seja, do fundo, e a consciência disso em nossa existência é o que nos torna enquanto tais.

Esta facticidade, que vem à tona a partir da ação defrontada com a resistência à vontade, pode ser visualizada à luz daquela relação diferencial na realidade do Absoluto como meio, conforme apresentada na filosofia da identidade, ou espaço onde todas as construções ocorrem, tal como na geometria ocorria com a ideia do triângulo em geral e o triângulo particular. A incessante busca por extrapolação unida de sua resistência pode assim revelar a natureza sistemática que Schelling sempre teve em perspectiva. Assim, o lado científico e racional da parte real, apresentado mediante o conceito da construção na filosofia, se apresenta como contraparte ao voluntarismo da parte ideal, mas de modo não contraditório. Considerando isso, podemos até mesmo dizer que aquela divisão entre parte ideal e real do sistema não deve ser levada à risca, podendo-se afirmar até que a parte ideal, traduzida nesse movimento de extrapolação pela vontade, dá as condições de possibilidade da busca científica da real, tal como era o papel do filósofo no sistema da identidade, a partir da qual poderia ser alcançada a perspectiva sobre como a ideal tem seu fundamento, a saber, do Absoluto como meio, a partir de onde, como dissemos, não se explica, mas se prova. Como num sistema monista espiritualizado, real e ideal, suas contrapartes se complementam mutuamente de modo que na mais elevada possibilidade de clareza da ciência ainda restaria um momento de mistério.

Percebemos, assim, de que modo Schelling utiliza da própria questão sobre

originário sem regra é que foi trazido à ordem” (Schelling, SW VII, 359).

a qual ele foi acusado de não ter filosoficamente respondido suficientemente para fundamentar a própria realidade essencial do ser humano. Ou seja, esta realidade reside especificamente no ponto limite, onde a explicação filosoficamente requerida a respeito da derivação das coisas finitas do Absoluto não pode ocorrer. Essa impossibilidade de uma resposta suficientemente apresentada, causada pela diferenciação entre o *não-fundo*, não reduzível ao mundo do qual partimos, e o *fundo* necessário a todo existente, manifesta na *Investigações filosóficas*, bem como nas *Preleções privadas de Stuttgart*, ou seja, na parte ideal do sistema, unida à noção específica da identidade sistemática apresentada na filosofia da identidade, representa a posição necessária que nos torna humanos, isto é, o impulso a extrapolarmos nossa realidade limítrofe por conter necessariamente algo do Absoluto. Desta forma, percebemos como a parte real do sistema, de onde surgiram as principais críticas ao sistema schellinguiano, foi necessária para a complementação realizada pela parte ideal, de modo que o que está contido em ambas coincide com aquela “vida dupla” sobre a qual o ser humano está fundamentalmente assentado, sendo essa sua verdadeira efetividade.

Assim, ainda que tais textos da parte ideal não possam ser lidos como uma réplica explícita à *Fenomenologia*, eles contêm uma resposta factual a Hegel, e então, à crítica que ansiava fundamentalmente pela demonstração da subsistência da finitude em meio à realidade absoluta, ou seja, por liberdade. Schelling responde a esse anseio utilizando-se do próprio sentido contido ontologicamente neste anseio, ou seja, através da resistência inerente a ele. Melhor dizendo, todo agir da finitude estava contido num fundamento sobre o qual colocava-se uma perspectiva dupla, qual seja, liberdade e necessidade. O exemplo que Schelling dá afirmando que a sentença “‘este corpo é azul’, não significa que o corpo seja também azul naquilo em que e por meio de que ele é corpo” (Schelling, SW VII, p. 341) é um prelúdio para a afirmação fundamental de que “a dependência não suprime a autonomia, nem a própria liberdade. Ela não determina a essência; diz só que o dependente, seja ele qual for, só pode ser consequência daquilo de que depende; não diz o que ele é, nem o que ele não é” (Schelling, SW VII, p. 346). Essa perspectiva faz jus à noção apresentada do Absoluto como meio, ou seja, espaço a partir do qual pode-se dizer aquilo “com o quê” as coisas são e a partir de onde elas agem, ou seja, têm seu fundo e sua existência, o “*womit*”, mas não o que são as coisas elas mesmas em sua essência, onde residia aquela indiferença cujas descrições não cabem. Como apresentamos, a natureza desse elemento “com o quê” as coisas são construídas levamos a afirmação derradeira de que, desta forma, é possível dizer com Schelling que o “único dualismo correto” é aquele que “ao mesmo tempo permite uma unidade” (Schelling, SW VII, p. 359).

Referências

- Breazeale, D. (2014). "Exhibiting the particular in the universal": philosophical construction and intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804) (pp. 91-119). In: Ostaric, L. (Org.). *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coelho, H. (2018). O monismo complexificado de Schelling. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 23(1), 13-26. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p13-26>
- Danz, C. (2017). "Endlich die Philosophie ist unter diesen Wissenschaften die symbolische." Anmerkungen zu Schellings Würzburger Symbolbegriff (pp. 55-77). In: Danz, C. (Org.). *Schelling in Würzburg*. Schellingiana 27. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Gabriel, M. (2006). *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn: Bonn University Press.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Jaeschke, W.; Arndt, A. (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München: CH Beck.
- Jürgensen, S. (2000). Schellings logisches Prinzip: Der Unterschied in der Identität (pp. 113-43). In: Asmuth, C.; Denker, A.; Vater, M. (Orgs.). *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Bochumer Studien zur Philosophie 32. Amsterdam: Grüner.
- Morujão, C. (2004). *Schelling e o Problema da Individuação (1792-1809)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Schelling, F. W. J. (1997). *Sämmtliche Werke*. CD-ROM: Total Verlag.
- Schiller, F. (1948). Schiller an Schelling (47) (pp. 596-97). In: Borchardt, H (Org.). *Schiller und die Romantiker: Briefe und Dokumente*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
- Ziche, P. (2004). "Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft". Zum Zusammenhang von Wissenschafts- und Personbegriffen bei Schelling (pp. 199-214). In: Buchheim, T.; Hermanni, F. (Orgs.). »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. *Schellings Philosophie der Personalität*. Berlin: Akademie Verlag.
- Ziche, P. (2011). Das System als Medium. Mediales Aufweisen und deduktives Ableiten bei Schelling (pp. 147-68). In: Danz, C.; Stolzenberg, J. (Orgs). *System und Systemkritik um 1800: System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*. Band III. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Recebido em: 08.08.2020

Aceito em: 23.11.2020

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 filosofia hermenêutica heideggeriana - possibilidades para uma melhor compreensão do direito civil

Heideggerian hermeneutic philosophy - possibilities for a better understanding of civil law

Luiz Augusto Castello Branco de Lacerda Marca da Rocha

augustocastellobranco@gmail.com

(Centro Universitário Augusto Motta - UNISUAM, Rio de Janeiro, Brasil)

Resumo: O presente trabalho se propõe a avaliar as bases do pensamento filosófico de Martin Heidegger, e como sua filosofia hermenêutica (posteriormente complementada pela hermenêutica filosófica de Gadamer) pode contribuir para uma reestruturação do discurso jurídico, libertando o jurista da lógica mecanicista que aprisiona seu pensamento. Será analisada em particular sua aplicabilidade ao Direito Civil, especialmente no tocante às relações jurídicas existenciais, nas quais a superação da lógica sujeito-objeto para uma relação sujeito-sujeito pode aparatar o jurista com novos instrumentos, úteis para a reflexão e o enfrentamento de situações concretas.

Palavras-chave: hermenêutica; diferença ontológica; círculo hermenêutico; dignidade; personalidade.

Abstract: This work aims to evaluate the bases of Martin Heidegger's philosophical thought, and how his hermeneutic philosophy (later complemented by Gadamer's philosophical hermeneutics) can contribute to a restructuring of the legal discourse, freeing the jurist from the mechanistic logic that imprisons his thought. In particular, its applicability to Civil Law will be analyzed, especially with regard to existential legal relations, in which the overcoming of the subject-object logic for a subject-subject relationship can equip the jurist with new instruments, useful for reflection and facing concrete situations.

Keywords: hermeneutics; ontological difference; hermeneutic circle; dignity; personality.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p209-218>

Introdução

A pós-modernidade - e as inovações por ela trazidas - impõem sensíveis desafios ao jurista dos tempos atuais. O aumento do fluxo de pessoas - muitas das vezes causado pela busca por condições mínimas de vida digna -, a questão ambiental - a envolver as gerações presentes e futuras -, a virtualização das relações humanas - com o ciberespaço como novo *lócus* de relações negociais e afetivas - são alguns dos exemplos desses desafios, para os quais o jurista não encontra respostas satisfatórias.

Especificamente no campo do direito civil, essa metamorfose (termo empregado por Ulrich Beck (2018, p. 15), como um conceito sociológico inédito - e inacabado, distinto das noções já consolidadas de mudança, revolução ou transformação, a significar “uma radical reestruturação das bases sociais, com a revisão das visões

tradicionais de mundo, como efeitos colaterais de fenômenos característicos da modernização, nem sempre apreensíveis racionalmente”) tem afetado de modo substancial seus institutos clássicos - família, propriedade, contrato -, historicamente estruturados por um viés voluntarista-patrimonialista. Questões atuais e sensíveis surgem a todo instante, levando o estudioso e o aplicador do direito a constantemente questionar as bases em que se estrutura o conhecimento jurídico. As novas entidades familiares - multiparentalidade, coparentalidade, poliamorismo, família paralela e interespécies - escapam a concepções pré-estabelecidas de família, pautadas em valores sociais fortemente enraizados e externos ao núcleo constituído. A filiação se reinventa, com a gestação de substituição e as *surrogate mothers* lançando a dúvida sobre a (até então) mais consolidada certeza das relações sociais, insculpida no brocardo *mater semper certa est*. Debates sobre o início da vida e da personalidade ganham nova amplitude quando a natureza dos embriões excedentários é posta em questão. A própria concepção de pessoa é revisitada para buscar uma nova extensão quando a “tirania confortável” de entender os animais como “bens semoventes” começa a ser abandonada em prol de uma visão que os compreende como “pessoas não humanas” (ou, ao menos, como seres “sencientes”). Os direitos da personalidade, em sua ebulição constante, também são rico manancial para essa “perplexidade do jurista”: pessoas realizam procedimentos destinados a alterar radicalmente seus corpos, de modo a expressar sua identidade;¹ o direito ao esquecimento e à identidade virtual são reclamados e ao mesmo tempo em que os “dados sensíveis”² têm sua importância reconhecida, a intimidade se expõe e desnuda, projetando-se para o cibernundo, convertida em “*extimidade*”³.

A metodologia do direito-civil constitucional, popularizada no Brasil, pelas contribuições, dentre outros, de Gustavo Tepedino (2004), Maria Celina Bodin de Moraes (1991) e Luiz Edson Fachin (2012) representou inegáveis avanços ao apresentar a proposta - hoje universalmente aceita - de sua releitura com base nos valores irradiantes da Constituição Federal, dentre os quais o reconhecimento, tutela e promoção da dignidade humana, conferindo maior valoração às relações existenciais, impondo o “primado do ter sobre o ser”.

Se o progresso representado por essa nova diretriz é inquestionável, urge, ainda assim, dar um passo adiante. Na medida em que as relações existenciais são erguidas à posição de superioridade, o problema da “existência” e do “ser” é trazido ao foco central do discurso jurídico. Ciente desse desafio, este trabalho pretende discutir a

1 O fenômeno conhecido como *body modification* e, em escala mais dramática, os denominados *amputee by choice*.

2 A expressão foi cunhada pelo civilista italiano Stefano Rodotà (2008, p. 119) para se referir a certa categoria de dados que, por envolverem especial potencial discriminatório (e.g., orientação sexual, afiliação política, estado de saúde) compõem o núcleo da privacidade, conceituada por ele como “autodeterminação informativa”.

3 O neologismo foi criado por Paula Sibillia (2016, p. 115), para se referir ao fenômeno das personalidades *alterdirigidas*, característico de uma cultura de hiperexposição, marcante nos dias atuais.

filosofia hermenêutica de Martin Heidegger, investigando como seu construto pode auxiliar o jurista em sua tarefa de responder às demandas com as quais se confronta diuturnamente, proporcionando uma melhor compreensão da realidade que o cerca e fornecendo critérios hermenêuticos mais seguros a esta empreitada.

1. Heidegger e a destruição da metafísica

O construto intelectual de Heidegger representa uma ruptura com o pensamento até então existente, realizando “uma mudança de paradigma na filosofia” (Stein, 2014, p. 16). O entendimento dessa assertiva pressupõe uma abordagem prévia do caminho trilhado até sua obra emblemática, *Ser e Tempo*.

A filosofia pré-heideggeriana, em especial a história da metafísica ocidental, sempre buscou explicar as questões correlatas à ontologia e à verdade a partir do recurso a Deus e/ou à natureza (idem, ibidem), elementos externos ao ser. Esta representação, contudo, por operar no plano da relação sujeito-objeto, apresenta um inconveniente, conduzindo ao *encobrimento* do ser pelo ente na história da metafísica ocidental, cujo ponto culminante teria se dado na modernidade - sendo possível citar, a título ilustrativo, a “substância” ou *ousia*, no pensamento aristotélico, o *cogito* cartesiano, o “eu penso” em Kant, o “eu absoluto” em Hegel e a “vontade de poder”, em Nietzsche (Trindade, 2017, p. 194). Heidegger rejeita este duplo fundamento, promovendo um “encurtamento” da ontologia (Stein, 2014, p.23), para “libertá-la” da necessidade de uma explicação teológica (Heidegger, 2015, p. 301), ou pautada e um determinismo das leis naturais.⁴ Seu ineditismo consiste na elaboração de um projeto filosófico-fenomenológico voltado para a questão da essência (sentido) do ser, indagando por suas condições transcendentais fora da representação, produzindo seu *desvelamento* e, desse modo, “transformando os conceitos de ontologia, de hermenêutica e de fenomenologia, introduzindo a facticidade como um novo campo de investigação” (Trindade, 2017, p. 192-193).

Dentro do pensamento heideggeriano, é de fundamental relevo recorrer aos teoremas da diferença ontológica e do círculo hermenêutico.

Por *diferença ontológica*, se entende a dissociação entre *ser* e *ente*. O ser - nível ontológico, *ek-xistência* - é fluído e anterior, constituindo condição de possibilidade para a compreensão do ente - nível ôntico, *existência* (Inwood, 2002, p. 42) -, sendo indefinível, sob pena de se ver reduzido a este (Mello, 2018a, p.27). Sua determinabilidade (relativa) se dá somente em relação a uma temporalidade

⁴ Heidegger utiliza o exemplo das Leis de Newton que só são uma vez que formuladas por um “estar-aí” para demonstrar que o ente revelado só o pôde ser em função da presença que o antecede. “As leis de Newton, antes dele, não eram verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à presença. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que já eram antes delas. Descobrir, assim, é o modo de ser da ‘verdade’” (Heidegger, 2015, p. 298).

específica (Casanova, 2015, p. 77). Tem-se, então, um ente privilegiado, o “ser-aí” (*Dasein*), essencial à obra do filósofo. O fundamento do *Dasein* é *sem fundo*, abissal (*Ab-Grund*) (Mello, 2015, p. 45), dado que apenas o ente é respectivamente fundamentado (idem, p. 53). Tal assertiva não implica afirmar que seja irracional ou arbitrário, mas antes não vinculado a um atributo específico, como a razão⁵ e, nisso, Heidegger se afasta, dentre outros, de Kant, uma vez que este, ao formular sua teoria moral sobre a dignidade humana a associa à capacidade racional de formular imperativos categóricos universalmente válidos. Esta percepção é relevante porque a ideia de dignidade, fundamento das relações existenciais que constituem o *core* do direito civil, é tradicionalmente abordada, em doutrina pátria, sob um prisma kantiano. A busca por uma clareza em relação ao ser do *Dasein* é considerada um pré-requisito para lidar com a questão do sentido do ser enquanto tal e sua análise passa a ser denominada ontologia *fundamental* (Gorner, 2018, n.p.).

O teorema da circularidade hermenêutica é outra significativa contribuição de Heidegger. Por intermédio dele, o filósofo afasta a hermenêutica de seu sentido originário de “arte de interpretar” (Pereira, 2015, p. 159) para o de teoria filosófica, tal qual já o fizera Dilthey anteriormente, introduzindo seu caráter histórico e afastando-a do princípio da causalidade (idem, p. 161). Em que pese ter sido confessadamente influenciado por Dilthey, Heidegger dele se afasta (Heidegger, 2015, p. 91), na medida em que seu interesse por ela é mais ontológico - como um modo de pensar “originariamente” a fenomenologia - do que epistemológico/metodológico (Mora, 2001, p. 332). Em Heidegger, a hermenêutica tem função meramente adjetiva, até certo ponto secundária, cuja finalidade é explicitar a facticidade como elemento constitutivo do *Dasein*, atuando como um compreender prévio (pré-compreender) do seu modo de ser (Trindade, 2017, p. 193), passando a adquirir um caráter mais substancial posteriormente, no pensamento de Gadamer - cujo objetivo era discutir a universalidade do problema da interpretação (idem, p. 199; Pereira, 2015, p. 166). Todo esse processo - que somente é possível por meio de uma dimensão histórica (historicidade), posta através da linguagem (fenômeno cultural e, até certo ponto, intuitiva) (Fachin, 2011, p. 190) - possui uma “estrutura circular”, pela qual o reconhecimento do que algo é pressupõe uma prévia compreensão que, devendo ser autêntica e existencial, pertence à estrutura do sentido que só se torna possível ao

5 “Ele não localiza a essência do homem em alguma faculdade específica tal como a razão: um dos aspectos centrais de *Dasein*, junto com o SER-LAN-ÇADO e a DECADÊNCIA, é a EXISTÊNCIA, e isto significa que ele tem de decidir como ser. Isso significa que *Dasein* não é essencialmente e inevitavelmente racional. Já que *Dasein* existe e não é um SER-SIMPLESMENTE-DADO, não cabe perguntar ‘o que’ ele é; deveríamos perguntar ‘quem’ ele é, e a resposta dependerá de, e até mesmo consistirá na, decisão de *Dasein*: pode ser ‘eu mesmo’ ou pode ser ‘o ninguém a quem todo *Dasein* já se rendeu ao ser em meio aos outros’ (ST, 128; cf. ST, 45; XXXIV, 57s): ‘Tudo em que alguém constantemente toma parte, pratica [ex., ensinar], determina o que ele é [ex., um professor]. Mas se sabemos o que somos, será que sabemos conseqüentemente quem somos? Não’” (Inwood, 2002, p. 30)).

entender sua própria facticidade (Streck, 2014, n.p.). A compreensão surge, assim, como uma abertura do ser-no-mundo, além de um existencial que, como clareira (*Aletheia*), sempre se desvela, a medida em que é buscada (Mello, 2018a, p. 27-28).

Diferença ontológica e círculo hermenêutico constituem pilares da fenomenologia heideggeriana (Mello, 2018b, p.34) que seriam posteriormente desenvolvidos em Gadamer. Tecidas algumas considerações elementares a respeito da ontologia fundamental, se passa a uma tentativa de aplicação às relações existenciais do direito privado.

2. Algumas reflexões sobre a aplicabilidade da ontologia fundamental ao direito civil

Um retorno à dignidade parece fornecer um caminho promissor. Conforme visto, Heidegger se afasta de Kant, na medida em que sua explicação da essência do ser prescinde da referência a atributos específicos, advenham estes de origem natural ou teológica (o ser-no-mundo). Para o filósofo de Königsberg, a ideia de dignidade, compreendida enquanto qualidade humana que impede sua objetificação, pressupõe a razão como qualidade comum e compartilhada pela humanidade. Tal racionalidade, insista-se, seria o fator que permitiria ao homem (em sua condição humana, não enquanto gênero) formular a lei moral, universalmente válida, na medida em que passível de ser seguida por todos, sem contradições.

A concepção kantiana de dignidade é tradicionalmente evocada (e frequentemente banalizada) pela doutrina e jurisprudência pátrias. O recorte kantiano, contudo, não explicaria problemas importantes, como o tratamento dado ao nascituro (e, indo mais além, ao concepturo), ou ligados à terminalidade da vida e a morte digna (como a eutanásia e o suicídio assistido), ou mesmo relacionados a comportamentos não racionais, decorrentes de impulsos passionais, intencionalmente assumidos. Nesse sentido, essa rigidez abstrata quase ficcional presente na visão kantiana de dignidade ao valorizar somente a racionalidade é objeto de críticas por sua pouca compatibilidade com o indivíduo real e passível de paixões e impulsos (Sarmiento, 2016, p. 43).

Ademais, a autonomia racional kantiana foi (algo indevidamente) apropriada pelo pensamento liberal-burguês típico das codificações oitocentistas, em uma concepção de indivíduo abstrato estereotipado - branco, proprietário e do sexo masculino - pautado por escolhas de racionalidade econômica estrita. Esse verdadeiro *homo economicus* foi duramente criticado por Stefano Rodotà, para quem a transposição “do sujeito (abstrato) à pessoa (concreta)”⁶ seria uma virada necessária para uma correta compreensão dos direitos ligados às situações jurídicas existenciais

⁶ No mesmo sentido, cf. Filho, 2008, p. 310.

dentro de ordenamentos estruturados na tutela da dignidade.⁷ Para tanto, para a busca por essa “dignidade real” envolve uma compreensão do ser humano com base em suas particularidades concretas (Mello; Martins, 2016, p. 1.448), em seu modo de ser-no-mundo, a exigir do jurista uma nova hermenêutica concretizadora (Mello, 2014, p. 43).⁸ Nessa perspectiva, a dignidade é reconhecida em seu caráter *metajurídico*, transcendendo o plano jurídico para preexistir a ele não podendo, portanto, ser reduzida ao papel de parâmetro para verificação de validade da norma jurídica, antes constituindo o próprio sentido do ser, “É, pois, o Dasein como ser-no-mundo, como pressuposto de qualquer teoria do conhecimento ou fenômeno jurídico” (Mello; Martins, 2016, p.1.448).

As ideias de historicidade e tradição, conceitos trabalhados em Gadamer, também são extremamente relevantes para uma adequada interpretação do direito. A compreensão da pessoa em seu acontecer historicamente situado permite a necessária abertura do direito a suas possibilidades emancipatórias (Mello, 2014, p. 44). Esse conscientizar conduz o jurista a uma “ruptura” com uma lógica objetificadora, de caráter meramente reprodutivo, incapaz de atender a realidade que se descortina diante de seus olhos o que, de certo modo, implicaria em negar a própria ciência jurídica (Fachin, 2011, p. 198-199). Basta pensar nos conceitos jurídicos indeterminados e nas cláusulas gerais que permeiam o ordenamento. “Bons costumes”, “função social”, “boa fé” exigem o ultrapassamento da estrita normatividade e um esforço hermenêutico que não os distancie da realidade pela sedução da teorização abstrata. Tome-se ainda o exemplo do direito de família, agrilhado a normas restritivas de suas possibilidades, encapsulado em um positivismo reducionista. Esta consciência da historicidade proporcionada pela filosofia hermenêutica (e pela hermenêutica filosófica gadameriana) permite assegurar uma fusão de horizontes capaz de “reatar o casamento” entre o direito e o mundo da vida, do qual se havia “divorciado” (Welter, 2009, p. 110-111), substituindo a *reprodução* de um *status* não mais justificável nos tempos atuais por uma *produção* de sentido do texto atualizada pela pré-compreensão que o intérprete tem do presente (idem, p. 113).

A quebra de um paradigma “sujeito-objeto” para uma visão “sujeito-sujeito” igualmente permite ao direito migrar desta abordagem que se contentava em re-alizar (entificar, *reificar*, *coisificar*), o *direito* objetificando-o, para um efetivo “real-izar” da *pessoa* em sua dignidade, buscando o resgate do homem em sua essência, como possibilidade e modo de ser no mundo (Mello, 2018b, p. 194). Esta não cabe mais no

7 Em sentido aproximado, Schreiber, Navares, 2016, p. 39.

8 Nas palavras do autor: “Ora, é a concepção do fenômeno jurídico alinhado ao mundo da vida ou mundo vivido (Ernildo Stein). É o interfaceamento do direito com a ideia de ser-no-mundo (Dasein, na concepção heideggeriana). Melhor dizendo: é a possibilidade de análise do fenômeno jurídico a partir de suas vicissitudes totalitárias concretas no mundo da vida. É a relação jurídica ajustada a uma nova dinâmica social de inter-relação humana vista a partir de suas especificidades concretizantes” (Mello, 2014, p.43).

casulo do hermetismo liberal do homem isolado, bastante-em-si. Desloca-se para uma perspectiva *relacional*, pautada por uma lógica de *alteridade*, em que se ultrapassa os limites de si próprio para se entender no lugar do outro, em uma verdadeira “Hermenêutica do Tu” (Mello, 2014, p. 45). Reconhecer o outro como merecedor de igual consideração e respeito, em seu modo de ser-no-mundo, reconhecer seu direito à diferença é o novo imperativo moral deste “mundo caleidoscópico”, plural,⁹ no qual o ser passa a ser também ser-para-o-outro. Os direitos da personalidade e o direito de família fornecem ricas ilustrações para essa assertiva.

Em relação aos direitos da personalidade, são estes o *core* da realização da dignidade. Mas não uma dignidade opaca, imobilizada por estritos padrões racionais, mas uma dignidade viva, pulsante, imperfeita, multifacetada que não pode ser aprisionada, “entificada” pelo normativismo rígido, em especial um tão imperfeito quanto o que lhe foi dedicado pelo Código Civil. A pessoa humana em suas possibilidades não se restringe a uma aplicação lógico-silogística, antes se edifica em seu e sua historicidade e sua ação no mundo. Deve, pois, ser “*decodificada*”, desvelada, não podendo mais ser escondida sob o manto do texto legal.

Ilustremos nosso argumento com a privacidade (quiçá o mais fragilizado e ameaçado dos direitos fundamentais). Uma pré-compreensão histórica de seu significado se faz necessária para a compreensão da mesma como elemento essencial para a realização da pessoa, que não pode ser alcançada se descolada de sua historicidade, que a retirou a roupagem de mero isolamento para desvelar seu sentido de autodeterminação informativa e controle dos dados pessoais. O mesmo se pode afirmar de outros direitos da personalidade, como a integridade psicofísica, a imagem (que deixa de ser “apenas” um direito de identificação para tornar-se um veículo de *expansão* do ser, em uma sociedade profundamente interativa por meio de estímulos imagéticos) e o nome (quanto a este, um de seus componentes, o sobrenome, se desvela não mais como uma “cláusula de pertencimento” a um grupo familiar, continuador da linhagem, mas como um verdadeiro componente do ser, conforme se depreende de recente decisão da Justiça do Amazonas que reconheceu o direito de uma mulher que passara sua infância em um orfanato, e cujos pais eram desconhecidos, em *criar* um sobrenome¹⁰).

Por fim, retorna-se ao direito de família. Se a pessoa é o núcleo da dignidade (pré e metajurídica), a família é seu ninho. Deste modo, não pode ser compreendida como um “*a priori* lógico-conceitual”; ao contrário, reclama uma “abertura histórica para o mundo da vida”, no qual se realizam suas infindas possibilidades (Welter, 2009, p.145). É esta abertura que permite a investigação do sentido adequado em situações que, na atualidade, demandam do aplicador do direito esse desvelamento do sentido do termo família, partindo de uma pré-compreensão reveladora que

9 Em sentido próximo, Mello, 2014, p. 45.

10 Para uma análise jurídica do caso, cf. Rocha; Almeida, 2017, p. 181-202.

(não se prendendo aos escassos limites do positivismo legalista do “homem e mulher”), nem desconsiderando seu caminhar histórico, desvele seu alcance de modo suficientemente elástico, que permita abranger os - assim chamados no jargão jurídico - novos arranjos familiares (uniões homoafetivas, poliafetivas, famílias recompostas, famílias multiespécies e outros fenômenos encontrados na realidade fervilhante da vida).

Tomemos como exemplo o afeto, seu elemento mais basilar e essencial, justificador da tutela jurídica da família. Não é adequado que sua aplicação se dê exclusivamente com base nas percepções pessoais de mundo do julgador (o que conduziria a um criticável decisionismo subjetivista, algo aproximado da escola do “direito livre”), tampouco se limitar aos caminhos de uma normatividade abstrata. Antes se impõe um entendimento que desvele seu real sentido, partindo de uma pré-compreensão que se torne um compreender (orientado em direção ao sentido correto pela tradição) na medida em que se concretiza no mundo.

Novamente é possível ilustrar, em sede familista, com o complexo dilema envolvendo a *surrogate mother* e a desconstrução do brocardo *mater semper certa est*. A pré-compreensão do que é ser mãe é usada pelo intérprete para auxiliar a desvelar o sentido oculto do ser mãe, quando já não mais se pode reduzir o seu concretizar ao desenvolvimento do processo gestacional, havendo antes que perquirir se elementos como a vontade procriacional originária do casal que planejou o projeto parental devem ser considerados no processo decisório. A redução ao elemento genético/gestacional não mais revela, por si, o sentido do “ser-mãe”, devendo ser repensada.

As breves reflexões aqui tecidas na seara do direito privado em suas relações existenciais demonstram um pouco da contribuição que a hermenêutica filosófica pode conferir a um redimensionar do discurso jurídico.

Conclusão

Este artigo se propôs a analisar sucintamente as bases do pensamento filosófico de Martin Heidegger, contextualizando e tentando, de algum modo, aplicá-lo ao universo do direito, em particular às relações existenciais do direito privado. Embora não tenha sido um filósofo do direito, sua filosofia hermenêutica surge como uma importante contribuição, capaz de propor novos fundamentos para uma nova abordagem e compreensão do fenômeno jurídico. Diferença ontológica, circularidade hermenêutica, temporalidade, dentre outras de suas construções fornecem elementos importantes para um re-pensar, uma “reflexão disruptiva” que retire o jurista do raciocínio lógico-mecanicista característico do positivismo que ainda norteia seu pensamento,¹¹ superando os limites impostos por sua racionalidade

11 Em sentido aproximado: “embora Heidegger jamais tenha se dedicado, ou mesmo preocupado, com o direito - sua produção teórica funda bases através das quais é possível lançar um novo olhar sobre a hermenêutica jurídica e a própria compreensão do direito, mormente se levado em consideração

abstrata (Mello, 2018b, p. 193), abandonando a ilusória sensação de segurança em um sistema autossuficiente, capaz de proporcionar todas as respostas (Mello, 2015, p. 53). É um convite ao jurista contemporâneo para um efetivo real-izar do direito, emancipador da pessoa humana.

Referências

- Beck, U. (2018). *A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade*. Tradução de Maria Luíza X. de A. Borges, revisão técnica Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Casanova, M. A. (2015). *Compreender Heidegger*. 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Fachin, L. E. (2011). Aspectos de alguns pressupostos histórico-filosóficos hermenêuticos para o contemporâneo direito civil brasileiro: elementos constitucionais para uma reflexão crítica. *Revista. TST, Brasília*, 77 (4), 186-203. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2008v29n57p285>
- Fachin, L. E. (2012). *Teoria Crítica do Direito Civil*. 3ªed. Rio de Janeiro, Renovar.
- Filho, J. C. M. (2008). A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade. *Revista Sequência*, 29 (57), 299-322. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2008v29n57p285/13649>. Acesso em: 23.05.2020.
- Gorner, P. (2018). *Ser e Tempo: uma chave de leitura*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2015). *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Inwood, M. (2002). *Dicionário HEIDEGGER*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Mello, C. M. (2014). Hermenêutica Filosófica de Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política, II (XVII)*, 41-54. Recuperado de: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/17_2_mello.pdf. Acesso em: 22.05.2020.
- Mello, C. M. (2015). O Fundamento do Direito em Heidegger. *Revista Paradigma*, 24(2), 43-56. Recuperado de: <https://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/689-2748-2-pb.pdf>. Acesso em: 22.05.2020.
- Mello, C. M. (2017). O Fundamento do Direito em Heidegger. *Lex Cult Revista do CCJF*, 1(1), 50-60. DOI: <https://doi.org/10.30749/2594-8261.v1n1p50-60>
- Mello, C. M. (2018a). Os Teoremas da Diferença Ontológica e do Círculo Hermenêutico em Heidegger. *Poiesis - Revista de Filosofia*, 16 (1), 26-39. Recuperado de: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/12>. Acesso em: 20.05.2020.
- Mello, C. M. (2018b). *Hermenêutica e Direito - a hermenêutica de Heidegger na (re) fundamentação do mundo jurídico*. 2ªed. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Processo.

a virada ontológica proposta por seu principal discípulo - Gadamer -, cujas investigações têm as raízes atreladas aos teoremas fundamentais da filosofia hermenêutica, a partir da qual é possível a superação do esquema sujeito-objeto que, historicamente, predomina no interior do pensamento jurídico, na medida em que este ainda oscila entre os paradigmas aristotélico-tomista (objetivista) e da filosofia da consciência (subjetivista)” (Trindade, 2017, p. 197).

- Mello, C. M.; Martins, V. (2016). Hermenêutica e Direito: o Dasein na filosofia hermenêutica de Heidegger. *Revista Quaestio Iuris*, 09(03), 1.443-1.451. Recuperado de: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/viewFile/22201/17943>. Acesso em: 23.05.2020.
- Mora, J. F. (2001). *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, Álvaro do Amaral. 4ªed. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Moraes, M. C. B. (1991). A caminho de um direito civil constitucional. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, 01(01), 126-163. Recuperado de: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/index> Acesso em: 23.05.2020.
- Pereira, V. M. (2015). Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 20 (02), 157-178. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p157-178>
- Rocha, L. A. C. B. L. M.; Almeida, A. F. (2017). A dignidade da pessoa humana no direito a ser alguém - notas sobre a importância jurídica do sobrenome e sua transição para a tutela do direito à identidade. In: Pessoa, U.; Santos, L. & Ciotola, M. (orgs.). *O Neoconstitucionalismo à luz da sociedade contemporânea: desafios e perspectivas* (pp. 181-202). Belo Horizonte, MG: Editar, p. 181-202.
- Rodotà, S. (2008). *A vida na sociedade da vigilância*. Tradução de Maria Celina Bodin de Moraes. Rio de Janeiro, RJ: Renovar.
- Sarmiento, D. (2016). *Dignidade da Pessoa Humana: Conteúdo, trajetórias e metodologia*. 2ª ed. Belo Horizonte, MG: Ed. Fórum.
- Schreiber, A.; Navares, A. L. (2016). Do sujeito à pessoa: uma análise da incapacidade civil. In: Tepedino, G; Teixeira, A. C. B. & Almeida, V. (orgs.) *O Direito Civil entre o sujeito e a pessoa*. (pp. 39-56). Belo Horizonte, MG: Fórum.
- Sibillia, P. (2016). *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto.
- Stein, E. (2014). *Seis Estudos Sobre “Ser e Tempo”*. 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Streck, L. (2014). *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. [Versão Kindle]. 11. ed. (virtual) rev., atual. e ampliada - Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado Editora.
- Tepedino, G. (2004). *Temas de Direito Civil, v. I*. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Renovar.
- Trindade, A. K. (2017). As Bases Filosóficas da Crítica Hermenêutica do Direito. In: Alvim, E. A.; Leite, G. S.; Sarlet, I. W. & Jr., N. N. (orgs.). *Jurisdição e Hermenêutica Constitucional em homenagem a Lenio Streck* (pp.191-210). Rio de Janeiro: Mundo Jurídico.
- Welter, B. P. (2009). *Teoria tridimensional do direito de família*. Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado.

Recebido em: 19.07.2020

Aceito em: 22.10.2020



De lo uno a lo múltiple: un aspecto de la reelaboración hegeliana de la deducción de las categorías*

From One to Many: an Aspect of Hegel's Rework of the Deduction of the Categories

Carlos Guillermo Schoof Alvarez

cgschoof@pucp.pe

(Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú)

Resumen: El presente artículo muestra esquemáticamente por qué Hegel considera haber resuelto dos tareas que la filosofía trascendental kantiana se propuso, pero que no pudo consumir por sus presupuestos: la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías. En primer lugar, ofrezco evidencia textual de cómo Hegel reinterpreta el problema epistemológico de la deducción de las categorías como el viejo problema metafísico del tránsito de la unidad a la multiplicidad. Asimismo, enumero los requisitos científicos que una deducción de las categorías debe satisfacer desde la óptica hegeliana. En segundo lugar, expongo los errores que Hegel atribuye a Kant en ambas deducciones, pero siempre a la luz de su relación con este problema de lo uno y lo múltiple. Finalmente, en tercer lugar, muestro por qué Hegel pretende haber resuelto la tarea kantiana a través de la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, que corresponderían a la deducción trascendental y la deducción metafísica, respectivamente.

Abstract: This article's aim is to show why Hegel considers to have solved two tasks that Kantian transcendental philosophy tried to accomplish, but could not due to its presuppositions: the metaphysical deduction and the transcendental deduction of the categories. First, I offer textual evidence to show how Hegel reinterprets the epistemological problem of a categorical deduction as the old metaphysical problem of the transition from unity to multiplicity. I enumerate the scientific requirements that a deduction of the categories must satisfy from the Hegelian point of view. Secondly, I expose the errors that Hegel attributes to Kant in both deductions, but always in light of its relation to the problem of the one and the many. Finally, I show why Hegel claims to have solved the Kantian task through the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*, which correspond to the transcendental deduction and the metaphysical deduction, respectively.

Palabras clave: Kant; Hegel; deducción metafísica; deducción trascendental; unidad.

Keywords: Kant; Hegel; metaphysical deduction; transcendental deduction; unity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p219-237>

El presente artículo muestra cómo la reelaboración hegeliana de la deducción de las categorías puede interpretarse como una instanciación moderna del atávico problema filosófico de lo uno y lo múltiple, específicamente de la cuestión de cómo procede la multiplicidad de la unidad. En primer lugar, ofrezco pruebas textuales de

* Este artículo es un desarrollo de algunos puntos que están presente en Schoof, C. (2018). *Unidad, Concepto y Realidad Efectiva en la Lógica de Hegel*. Una aproximación. Tesis para optar el grado de Magíster em Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/20.500.12404/15668> [acceso: 14.11.2020].

cómo Hegel prolonga la cuestión epistemológica de la deducción de las categorías en la dirección de dicho problema metafísico (aunque siempre preocupado por satisfacer requisitos de cientificidad anticipados por Kant). En segundo lugar, expongo los errores que Hegel atribuye a las deducciones kantianas, tratando de limitarme a lo relativo al problema de lo uno y lo múltiple. Finalmente, muestro por qué Hegel pretende haber consumado ambas deducciones a través de la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, correspondientes a la deducción trascendental y la deducción metafísica, respectivamente. Me interesa justificar textualmente esta correlación más que tratarla pormenorizadamente.

1. De una consideración epistemológica a una consideración ontológica

Dado que hay una amplia discusión sobre el carácter *ontológico*, *epistemológico* y *metafísico* de la lógica de Hegel,¹ señalaré en qué sentido usaré dichos términos. Cuando hablo de *epistemología* me refiero a un discurso que se ocupa más de nuestras facultades y operaciones cognitivas que de cómo son los objetos. Hegel parece considerar este sentido cuando en la *Enciclopedia* ubica a la investigación kantiana sobre la relación entre intuición, concepto e imaginación (justamente las facultades involucradas en la deducción de las categorías) en las secciones de Psicología y Espíritu Subjetivo-Teorético (§§445-468), pero no en la lógica. Además, sabemos de muchos *loci* textuales donde Hegel desprecia el carácter unilateralmente epistemológico o hasta *psicológico* de la deducción.² Ahora bien, cuando digo que Hegel asume más bien una dirección *ontológica*, entiendo por *ontología* un discurso sobre cómo son realmente las cosas y no sobre cómo las conocemos.³ Houlgate caracteriza este punto de vista de la siguiente manera: “un malentendido común sobre la Lógica es que esta describe no el movimiento lógico del ser y la nada (...) en sí mismos, sino la experiencia que el filósofo lleva a cabo cuando él o ella trata de hacerlos inteligibles” (Houlgate, 2005, p. 272). Finalmente, uso el término *metafísica* porque para Hegel una ontología debe recurrir en última instancia a alguna suerte de principio(s)⁴ que

1 El debate suele caracterizarse en términos de una lectura no-metafísica (Klaus Hartmann, David Kolb, Terry Pinkard, Robert Pippin, Alan White) y una lectura metafísica clásica (recientemente Stephen Houlgate).

2 Para una refutación del adicional carácter psicológico de la lógica kantiana, cf. Zoller, 2014 pp. 13-14.

3 Para una discusión de cómo la lógica trascendental ya oscila entre lógica y ontología, cf. Tolley, 2016, especialmente el §4. Para una breve discusión sobre cómo se diferenciaría una ontología kantiana de una ontología hegeliana, cf. Longuenesse, 2007, pp. 46-52.

4 El plural sería más conveniente porque en la “definición” de sistema en el §14 de la *Enciclopedia*, Hegel dice que “erróneamente se entiende por sistema una filosofía con un principio limitado, distinto de otros; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares” (Hegel, 1999, p. 117).

permita(n) articular a la realidad en su inteligibilidad. Por otro lado, hablar del problema *metafísico* de lo uno y lo múltiple no implica que no tenga otros registros. Prefiero usar esta acepción coloquial de “metafísica” para no tener que incurrir en debates complejos sobre en qué medida la metafísica hegeliana tiene cercanía con un modelo aristotélico (Kreines, 2015), con una crítica a la metafísica dogmática (Longuenesse, 2017), con teorías semánticas de índole pragmatista (Brandt, 2019), con una post-metafísica socioculturalmente transformada (Sandkaulen, 2012), con una metafísica trascendental que determina las condiciones conceptuales de los objetos (Pippin 2019), entre muchas otras aproximaciones que el lector seguramente conoce. Ahora bien, con estos términos mínimamente definidos, podemos ocuparnos del proceder epistemológico kantiano.

Kant distingue entre una *deducción metafísica* y una *deducción trascendental* de las categorías. Mientras la primera consiste en la deducción de las categorías a partir de un principio que nos garantice la integridad y completitud sistemática de su enumeración, la segunda consiste en la justificación de cómo éstas pueden tener - a pesar de su origen puro y a priori en el entendimiento humano- referencia objetiva. El hecho de que Kant lidie con la tarea de una deducción de las categorías es fruto de la pregunta filosófica que trata de responder y que condiciona la estructura de la *Crítica de la razón pura* (1781/1787). Dicha pregunta se formula en la Carta a Marcus Herz (1772) como *cuál es el fundamento de la relación entre nuestras representaciones y los objetos* y adopta en el período crítico la forma de *cómo son posibles los juicios sintéticos a priori*. Al tratar de elaborar una respuesta a esta pregunta, Kant sigue algunos pasos decisivos (Förster, 2012, pp. 17-34).

P1. Mostrar que nuestra facultad cognitiva posee representaciones a priori (deducción metafísica)

Dado que tenemos tres facultades - sensibilidad, entendimiento y razón - como elementos constitutivos del conocimiento, se obtiene fácilmente un plan general para la *Crítica de la razón pura*: la “Doctrina trascendental de los elementos” se divide en Estética trascendental (que estudia la sensibilidad), Analítica trascendental (que estudia el entendimiento) y Dialéctica trascendental (que estudia la razón). Cada una de estas partes debe contener una investigación que muestre qué representaciones a priori están contenidas en cada facultad. En esto consiste la *deducción metafísica*, que muestra que en la sensibilidad dichas representaciones son el espacio y el tiempo; en el entendimiento, las doce categorías; y en la razón, las ideas trascendentales. Ahora bien, Kant dice que sensibilidad y entendimiento “quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros” (Kant 2009, p. 47). Como ha mostrado Henrich (2008), hay dos interpretaciones de este pasaje: o bien esta raíz común es algo

todavía desconocido para nosotros, o bien esta raíz es *absolutamente* desconocida para nosotros. Para nuestro propósito es digno de notar que por lo menos en *Glauben und Wissen* (1802) Hegel identifica dicha raíz común con la imaginación trascendental o la unidad sintética de apercepción, la cual sería una unidad originaria de la que brotan tanto la sensibilidad como el entendimiento y que además presentaría la clave especulativa para solucionar los dualismos kantianos. Téngase en cuenta esto para comprender por qué Hegel cree que la multiplicidad de las categorías debe provenir en última instancia de alguna fuente o principio unitario.

P2. Mostrar que cada facultad posee sólo esas determinadas representaciones a priori (completitud de la deducción)

Kant señala que una crítica de la razón pura es exitosa si y sólo si solo se ha logrado una enumeración completa de los elementos a priori de la razón. De lo contrario, el sistema estará sometido a infinitas reformulaciones y objeciones.

P3. Mostrar si y cómo estas representaciones a priori tienen referencia objetiva (deducción trascendental)

Este paso fue considerado como el problema más importante y no resuelto (incluso innecesario) de la filosofía kantiana. No se presenta en la Estética trascendental, sino sólo a propósito del entendimiento. Dado que solo a través de las formas puras de la sensibilidad se nos pueden dar objetos y que en ellas reside la posibilidad de una intuición empírica, no pueden carecer de referencia objetiva. Sin embargo, este no es el caso de las categorías, que no solo levantan sospechas sobre su propia referencia objetiva, sino que también oscurecen la referencia de espacio y tiempo en tanto los vuelve ambiguos al forzar su uso más allá de los límites de toda experiencia posible. Sólo con las categorías se plantea entonces el apremio de una *deducción trascendental*.

2. La interpretación ontológica de la deducción de las categorías

Tal es a rasgos muy generales el proceder kantiano en la *Crítica de la razón pura* que hace que surja la necesidad de una deducción de las categorías. A continuación, presento algunos pasajes que prueban que Hegel interpretó y juzgó el proceder kantiano como una instanciación del problema metafísico del tránsito desde la unidad a la multiplicidad. Estos pasajes permiten comprender mejor cuál es el sentido hegeliano de una deducción de las categorías, cuáles son los defectos del proceder kantiano y cuáles son los requisitos que una deducción debe satisfacer.

De lo uno a lo múltiple: un aspecto de la reelaboración hegeliana de la deducción ...

El *primer pasaje* se encuentra en el §42 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el hallazgo de las categorías. Yo, la unidad de la autoconciencia, es [algo] enteramente abstracto e indeterminado; ¿cómo se llega, por tanto, a las determinaciones del yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica usual se encuentran las diferentes clases de juicio ofrecidas de antemano de manera empírica. Ahora bien, juzgar es pensar un objeto determinado. Luego las maneras distintas de juzgar previamente catalogadas proporcionan las distintas determinaciones del pensamiento (Hegel 1999b, p. 144).

Según el texto, el hallazgo de las categorías consiste en un ir [zu kommen] desde la unidad de la autoconciencia [die Einheit des Selbstbewußtseins] hacia la multiplicidad de sus determinaciones [die Bestimmungen des Ich]. Esto es lo que considero como la formulación de un tránsito desde la unidad de la conciencia a la multiplicidad de categorías. Ahora bien, Hegel juzga como una dificultad que el punto de partida kantiano, es decir, la unidad de la autoconciencia, sea algo completamente abstracto [ganz abstrakt] e indeterminado [völlig unbestimmt]. La dificultad es subsanada erróneamente por Kant a través del recurso fácil a la lógica usual, que ya ofrece una lista de juicios -a partir de los cuales se obtienen las categorías- ya dada. En la medida en que se apela a algo dado, constituye un proceder empírico. Ahora bien, si Hegel dice que no se debe partir de la tabla de la tradición, ¿de dónde debió haber partido Kant?

(II) Un *segundo pasaje* responde esta interrogante:

habría que deducir los principios de la determinación objetiva de las representaciones únicamente de la tesis fundamental de la unidad trascendental de la apercepción (Hegel, 2011b, pp. 132-133).

Según la *Lógica*, Kant columbró la genuina identidad de sujeto-objeto en el concepto de unidad sintética de la apercepción (Hegel 2011b, p. 132). Lamentablemente, en vez de aprehender y desarrollar esta identidad, acabó incurriendo en un idealismo subjetivo y reduciendo la conciencia a una estructura formal y desprovista de contenido. Debido a esta errónea comprensión de la unidad de la autoconciencia -esto es, como indeterminada y abstracta- no pudo encontrar en ella misma la multiplicidad de las categorías y tuvo que recurrir a la lógica tradicional. El mérito de Kant se ve socavado entonces por su incapacidad de mostrar *cómo dicha unidad logra determinarse en y por sí misma*, fracasando así en deducir la multiplicidad de categorías directa e inmanentemente de ella. Hegel parece decir entonces que la razón ya es en sí misma (sin necesidad de algo auxiliar) una *unidad en la multiplicidad*.

(III) El *tercer pasaje*, que ofrece la prueba de esto último, se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*:

la diferencia comienza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo [*im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt*] (Hegel, 2010, p. 146).

[esta diferencia] se manifiesta como una multiplicidad de categorías [*er erscheint als eine Vielkeit von Kategorien*] (ídem, p. 145).

Según Hegel, la unidad del yo puro no constituye una unidad exenta de multiplicidad. No se trata de una unidad simple (como podría serlo el Uno plotiniano, la sustancia spinozista o el absoluto schellinguiano, con las famosas dificultades que tendrían para explicar lo múltiple), sino de una *unidad en la diferencia* o de un *uno-todo*. El Yo puro es *en sí mismo* una diferencia y esta se muestra como una pluralidad de categorías. En virtud de esta peculiar estructura unitaria de la razón, las categorías ya no deben ser extraídas de la lógica usual, sino halladas en la razón misma. Sólo hace falta ejercer una contemplación pensante de ella para deducir inmanentemente lo que ya está en ella. Ahora bien, anticipo la objeción de que Hegel toma como punto de partida un principio indeterminado: el puro ser de la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, como mostraré después, Hegel muestra que una correcta atención a esta indeterminación permite obtener la más plena determinación si se capta su desarrollo.

(IV) Finalmente, un *cuarto pasaje* enuncia la necesidad como rasgo fundamental de la deducción de las categorías (y del tránsito de lo uno a lo múltiple) y que esta necesidad se halla en la propia razón:

Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlas así, constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia: ¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura? (ídem, p. 146).

Fichte fue el primero en exigir necesidad en la deducción de las categorías a partir de la necesidad misma del yo y la *Enciclopedia* se remite a él para afirmar que

las determinaciones del pensamiento deben ser mostradas en su necesidad, [o sea,] que deben ser deducidas de manera esencial (...) si el pensamiento tiene que ser capaz de demostrar algo, si la lógica tiene que exigir que se den pruebas y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su contenido más propio y de comprender la necesidad de éste (Hegel, 1999b, p. 144, §42).

Hasta aquí, podemos extraer de los pasajes los siguientes requisitos mínimos que debe satisfacer una deducción de las categorías entendida como tránsito de lo uno a lo múltiple:

(R1) Una deducción de las categorías es satisfactoria si y sólo si *no es empírica*, es decir, no apela a nada externo.

(R2) Una deducción de las categorías es satisfactoria si y sólo si *las categorías son deducidas de la misma razón*.

(R3) *La razón debe ser considerada como una unidad en la multiplicidad*, sin que esto comprometa su carácter puro.

(R4) Una deducción de las categorías es satisfactoria si y sólo si su proceder tiene *necesidad* y esta necesidad procede del principio unitario.

Considero que podríamos añadir otro requisito que nos permite entender mejor la estructura de lo que Hegel llama unidad.

Kant señaló que la *unidad sistemática* permite una transformación en dos registros: en el epistemológico, es responsable de la conversión del conocimiento común en ciencia; en el ontológico, de un mero agregado en sistema. La definición kantiana de sistema es minimalista: “la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea” (Kant, 2009, A832/B860, p. 713). Esta breve definición muestra que Kant considera a un sistema como un uno-todo de múltiples partes que se hallan articuladas bajo una Idea. Dicha Idea es el “concepto racional de la forma de un todo [Ganze]” (ídem.) y mediante ella es posible determinar a priori tanto la *extensión* de la multiplicidad que lo compone como el *lugar* respectivo de cada una de sus partes. Esta caracterización de una totalidad sistemática es vital para nuestro interés ya que la razón, la tabla de los juicios y la tabla de las categorías son caracterizadas de esa forma.

Sobre la razón, Kant dice:

una razón pura especulativa (...) contiene una verdadera estructura orgánica dentro de la cual todo es órgano, es decir, [donde] todo está para uno, y cada [elemento] singular está para todos (2009, BXXXVII-BXXXVIII, p. 32).

Sobre tabla de los juicios:

que la tabla de ellos sea completa (...) esta integridad de una ciencia... es posible sólo por medio de una idea de la totalidad del conocimiento intelectual a priori y mediante la división, determinada a partir de allí, de los conceptos que la constituyen; por tanto, es posible sólo por medio de su interconexión en un sistema (2009, A65-A65/B89-B90, p. 110).

Y lo mismo con la tabla de las categorías, en otro pasaje todavía más importante, pero que comentaré después. Asimismo, Hegel caracterizará en varias ocasiones al conjunto de categorías de la *Ciencia de la Lógica* como un sistema o una totalidad orgánica de determinaciones del pensamiento:

El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las esencialidades simples, liberadas de toda compacidad sensible (Hegel, 2011a, p. 207).

Por ello, podemos añadir el siguiente requisito:

(R5) Una deducción de las categorías es satisfactoria si y sólo si adopta la forma de una unidad sistemática, esto es, de un todo orgánico.

3. Las críticas de Hegel a las deducciones kantianas

Stanguennec ha cifrado adecuadamente las críticas que Hegel dirige a la deducción metafísica y trascendental: “para la primera, el préstamo de la tabla de las categorías a la lógica formal de los juicios; para la segunda, la distinción fundamental entre la forma y la materia del conocimiento” (Stanguennec, 1985, p. 74).

3.1 Deducción metafísica

Uno de los problemas que tanto Hegel como cualquier lector de la *Crítica de la razón pura* nota es cómo justifica Kant dicha tabla: ¿la toma de la tradición o la deduce bajo algún criterio filosófico?

En A67 Kant dice que las funciones del juicio deben tener coherencia sistemática a partir de un concepto o a una idea. ¿Cuál es esta idea: la *unidad* del entendimiento o la práctica empírica de los lógicos? Recuérdese que Hegel dice que Kant debió elegir la primera, pero eligió la segunda. Ahora bien, Kant no tomó ninguna de ellas:

La filosofía trascendental tiene la ventaja, pero también la obligación, de buscar sus conceptos según un principio; porque ellos surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como de una unidad absoluta, y por eso deben estar concatenados unos con otros según un concepto o idea. Pero tal concatenación suministra una regla según la cual a cada concepto puro del entendimiento le puede ser determinado, a priori, su lugar, y a todos ellos juntos les puede ser determinada a priori su integridad, todo lo cual, de no ser así, dependería del capricho o del azar (Kant, 2009, A67, p. 112).

Este pasaje - que presenta R5 a propósito de las categorías - ha dado pie a la interpretación de que Kant trató de derivar la multiplicidad de las categorías de la unidad sintética de apercepción. Así parecen afirmar las primeras líneas al señalar que las categorías provienen de la unidad absoluta del entendimiento. Sin embargo, Krüger y Brandt han mostrado que este pasaje niega precisamente dicha interpretación y ofrecen una distinción entre la *ratio fiendi* y la *ratio cognoscendi* de las categorías. Kant dice que la filosofía trascendental tiene la obligación de “buscar sus conceptos según un principio” [*ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen*] porque “ellos surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como de una unidad absoluta” [*weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen*]. El texto distingue dos niveles que no deben ser confundidos: la unidad

de la razón es la *ratio fiendi*, esto es, de dónde [aus] “surgen” en última instancia las categorías, pero otra cosa es la *ratio cognoscendi*, esto es, el principio o regla conforme al cual [nach] las categorías son descubiertas y ubicadas en una tabla. Hegel los confunde y por eso cree que Kant falla en satisfacer R2. Ahora bien, la *ratio cognoscendi* está más bien en la tabla de los juicios. Por ello, la sección donde Kant la presenta se llama “Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento”.⁵

La tabla de los juicios constituye un sistema y que ende su unidad sistemática depende de una idea. ¿Cuál es este principio a partir del cual se obtiene la completitud de la tabla de los juicios, es decir, las cuatro rúbricas y los tres momentos que se contienen en cada una? Por una reducción al absurdo de las otras alternativas, Brandt ha mostrado que se trata de la noción kantiana de juicio: “el juicio es conocimiento a través de conceptos; a diferencia de la intuición, los conceptos siempre se refieren a una pluralidad contenida en ellos” (Brandt, 1995, p. 5). Esto quiere decir que la idea a considerar es *cuáles son todas las formas posibles en que un juicio puede determinar el contenido informativo de su predicado*.

Revisemos la tabla de los juicios, su completitud sistemática y las categorías que se obtienen bajo este criterio.

Cantidad	Cualidad
Criterio: <i>cuánto</i> se extiende el predicado sobre el sujeto	Criterio: cómo <i>califica</i> el juicio
1) Si el predicado se atribuye a <i>todos los miembros</i> del concepto: juicio universal 2) Si el predicado se atribuye a <i>algunos miembros</i> : juicio particular 3) Si el predicado se atribuye a <i>un solo miembro</i> del concepto: juicio singular	1) El juicio puede expresar una afirmación: <i>juicio afirmativo</i> 2) El juicio puede expresar una negación: <i>juicio negativo</i> 3) El juicio puede expresar un predicado negativo
Categorías: (1) unidad; (2) pluralidad; (3) totalidad	Categorías: (1) realidad; (2) negación; (3) límite

⁵ Para un *account* ligeramente distinto del hilo conductor, cf. Tolley, 2016, pp. 82-83.

Relación	Modalidad
Criterio: cómo se <i>relacionan</i> los componentes de un juicio o entre los mismos juicios:	Criterio (Brandt, 1995, pp. 5-6): sin una determinación modal el juicio no sería un juicio epistémico; y esto es vital para la lógica trascendental
<p>1) Cuando se relaciona un predicado con un sujeto (o una relación entre dos conceptos): <i>juicio categórico</i></p> <p>2) Cuando se relaciona un fundamento con su consecuencia (o una relación entre dos juicios): <i>juicio hipotético</i></p> <p>3) Cuando se piensa la relación de los miembros de una división (relación entre varios juicios): juicio disyuntivo</p>	<p>1) Cuando el juicio nos dice que el estado de cosas mentado es posible: <i>juicio problemático</i></p> <p>2) Cuando el juicio nos dice que algo es el caso: <i>juicio asertórico</i></p> <p>3) Cuando el juicio nos dice que el estado de cosas mentado es necesario: <i>juicio apodíctico</i></p>
Categorías: (1) sustancia y accidente; (2) causa y efecto; (3) comunidad y acción recíproca	Categorías: (1) posibilidad; (2) existencia; (3) necesidad

Tal es entonces el proceder kantiano en la deducción metafísica de las categorías: primero, se construye el sistema de la tabla de los juicios a partir de la noción de juicio; después, asegurada su completitud, se atiende a qué concepto originario está involucrado en cada uno de los juicios. Si bien Hegel está equivocado en pensar que las tablas se han construido siguiendo la tradición -obviando el papel que desempeña la noción trascendental de juicio- no se equivoca en notar la artificialidad del procedimiento. Sin embargo, como dice Stanguennec:

la justificación de la deducción de las categorías a partir de los juicios está presente en Kant, pero ella no se encuentra donde Hegel la busca, esto es, en un génesis de las categorías producida por el “automovimiento” (*Selbsbewegung*) del pensamiento, sino en una “función”, en aquella del pensamiento otorgando a la sensibilidad una función objetiva (1985, p. 84).

Hay una gran diferencia entre lo que es una deducción para Kant y lo que es para Hegel. Dado que para Kant es una *cuestión epistémica*, es comprensible el proceso

que he descrito; dado que para Hegel es una cuestión que excede lo epistémico y está ligada al problema del tránsito de lo uno a lo múltiple, hacen entrada problemas como el del automovimiento en la misma unidad de la conciencia que permita engendrar de manera inmanente a las categorías.

3.2 La deducción trascendental

Desde la óptica hegeliana el sentido mismo de esta deducción es erróneo porque *presupone* una escisión entre subjetividad y objetividad, que según *Fe y saber* (1802) halla su raíz en la oposición entre materia y forma. Kant separaría artificialmente lo que se ofrece en la experiencia como una totalidad: la conciencia (a la cual considera como una mera forma vacía) y su objeto (al cual considera como un contenido desprovisto de sentido por sí mismo).

Al igual que sus contemporáneos, Hegel juzga a la deducción trascendental como la cúspide de la filosofía kantiana porque en ella se muestra idealista en el espíritu (1999a, p. 29). Sin embargo, la letra no le hace justicia al espíritu: más bien lo arruina. La crítica general de Hegel a la deducción trascendental y su principio idealista está en el *Differenzschrift*:

En la deducción de las formas del entendimiento, ha sido pronunciado, con la mayor precisión posible, *el principio de la especulación, la identidad de sujeto y objeto* (...) [pero cuando] Kant mismo hace de esta identidad (...) un objeto de la reflexión filosófica, desaparece la identidad en sí misma (...) se hace patente *de qué modo rudimentario se había concebido la identidad de sujeto y objeto*. La identidad de sujeto y objeto *está limitada a doce puras actividades del pensamiento, o, más bien, sólo a nueve* (...) Fuera de las determinaciones objetivas de las categorías *queda un enorme reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una esfera a posteriori absoluta* (...) *la no-identidad es elevada a principio absoluto* (Hegel, 1999a, p. 39).

El principio de la identidad se convierte en no-identidad. La razón queda reducida a una *forma* vacía que requiere contenidos y el objeto queda reducido a un *contenido* desprovisto de sentido intrínseco. Desde muy temprano, Hegel exige que una deducción trascendental muestre más bien la peculiar unidad de contenido y forma.

Fe y Saber ofrece un tratamiento de las críticas de Hegel al dualismo entre forma y materia que perdura hasta el final de sus escritos. Kant habría rebajado a la filosofía a un empirismo filosófico (Hegel, 1992, p. 25) por atribuirle a la razón el estatuto de una forma vacía que recibe su contenido de la realidad empírica (ídem, p. 22). Por un lado, estaría “el concepto en tanto que en sí vacío, la nada” (ídem, p. 20); por otro, “lo finito y singular en forma de la multiplicidad” (ídem, p. 60). La forma conceptual y el contenido material son combinados en virtud de su “identidad relativa” (ídem, p. 22), que invisibiliza la absoluta identidad. Hegel sugiere que la

incapacidad de Kant para percibir esto radica en la falta de una “reflexión sobre la contraposición [*Reflexion auf die Entgegensetzung*]” (ídem, p. 23) que mostraría más bien que la forma, es decir, la unidad, y el contenido, es decir, la multiplicidad, no tienen sino una relación recíproca. Lamentablemente, para Kant el “lado múltiple [es] determinado por la unidad (...) así como (...) la vacuidad de la identidad [llega] a llenarse con lo múltiple (...) cada uno de los cuales, sea activo o pasivo, se añade al otro de manera formal como algo extraño” (ídem, p. 65). Esto es consecuencia de cualquier filosofía de la reflexión, que adopta como perspectiva el “punto fijo de la egoidad” (ídem., p. 45).

Como ha argumentado Sedgwick (2012), lo que Hegel impugna a Kant es la *tesis de la oposición absoluta* según la cual lo que se nos da en la experiencia sensible es en sí mismo informe y la forma que adopta con nuestra intervención no revela la realidad del mismo (2012, pp. 87-88). Para Kant la forma es externa a la materia y no tiene por qué revelar su estructura. Sedgwick considera que la exigencia de Hegel de que esta dicotomía sea mostrada como identidad no significa que las intuiciones (este aparente residuo empírico) sean ni *productos* de conceptos, ni *idénticos* a ellos, ni mucho menos que la receptividad sea una forma de espontaneidad (ídem, p. 111). Hegel sigue siendo fiel a las distinciones kantianas aboga más bien por la determinación recíproca. Ahora bien, si pensamos en el imperativo de dar cuenta de la relación recíproca entre sujeto y objeto y de abandonar el punto de vista reflexivo de la conciencia para salir del subjetivismo kantiano, es evidente que esto lleva a la *Fenomenología del Espíritu*.

4. La relaboración hegeliana de la deducción de las categorías

Hegel reformula ambas deducciones, pero invirtiendo su orden: en primer lugar, la “deducción trascendental” de la *Fenomenología del Espíritu*, donde se ofrece una refutación del empirismo, la consecución de la unidad entre contenido y forma y la adquisición del punto de vista idealista donde sujeto y objeto coinciden (el saber absoluto); en segundo lugar, la “deducción metafísica” de la *Ciencia de la Lógica*, donde ya posicionados en el saber absoluto podemos deducir directa y dialécticamente de él, sin apelar a nada externo, todas las categorías. Que Hegel realice dos pasos no implica que proceda de dos modos disímiles ni que haya un hiato entre ambas obras. Para empezar, ambas tienen el mismo método aplicado a objetos diferentes:

Las precisiones sobre lo que pueda ser el único método de verdad de la ciencia filosófica caen dentro del tratamiento de la lógica misma; pues el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno de la lógica. En la *Fenomenología del espíritu* he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia (Hegel, 2011a, p. 202).

Dicho método no es otra cosa que la dialéctica, de la cual me limitaré a recordar un aspecto suyo que nos ayuda. Goethe planteó la necesidad de un método que atendiera a las *transiciones* entre experiencias y que consistiera en un análisis inmanente que revelara los enlaces ocultos entre ellas. El *Segundo Sistema de Jena* (1804/1805) hegeliano sigue esta dirección a propósito de las categorías, mostrando cómo surgen unas de otras y explicitando lo que ocurre en medio de ellas. De esta forma se asegura que el tránsito de lo uno a lo múltiple sea más cohesionado y que la unidad sistemática de las categorías tenga la estructura de un todo orgánico. El tránsito entre las determinaciones asegurara la continuidad y la unidad de una deducción suya (Förster 2012, p. 291).

La concatenación entre ambas obras se ha explicado de varias maneras. Houlgate dice que el punto de vista de la lógica requiere haberse entrenado en la capacidad de abstracción, de desenmascarar presupuestos y de también con un conjunto de ámbitos del espíritu, que son tratados en la *Fenomenología* (Houlgate, 2005, p. 67). Longuenesse cree que la fenomenología también sirve de puente a la lógica porque en ella aparece el concepto de reflexión absoluta, que se aplica como un método de regresión para que la conciencia vea en sus objetos sus propias formas (2007, p. 32), que serán tratadas en su pureza en la lógica. No hay un hiato entre ambas obras y dudo que sea correcto decir que mientras la Fenomenología es un libro “epistemológico” que sólo asegura un punto de vista, la Lógica es un libro “ontológico”. Sabemos que Hegel se lamentaba en una carta a Van Gehrt en 1810 de que los lectores de la fenomenología no captaron que lo que estaba en juego allí era el método y el tránsito lógico de una figura a otra, más que los ejemplos dados (Förster, 2012, pp. 307-308). El mismo método está en la lógica y esto garantiza, aunque sea en un plano estructural, la unidad entre ambas obras.

4.1 La *Fenomenología del Espíritu* como “deducción trascendental”

La conexión entre las dos obras es vital ya que Hegel considera que con la fenomenología no accedemos sólo al punto de vista idealista en la “deducción trascendental”, sino que obtenemos el comienzo de la “deducción metafísica”: la noción de ser, traducción categorial de la modalidad epistémica del saber absoluto. Ahora bien, ¿qué apoyo textual tenemos para concluir que, en efecto, es la fenomenología (y no la lógica) la deducción trascendental? Consideremos:

El concepto habido hasta ahora de la lógica descansa en la separación, presupuesta de una vez por todas en la conciencia habitual, entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, o sea, entre la verdad y la certeza. Primero se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar, que este último es de por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose de ella, y que es entonces cuando por vez primera gana allí un contenido y deviene conocer real (Hegel, 2011a, p. 194).

Lo que demuestra que la refutación de este dualismo se halla en la fenomenología y no en la lógica es que Hegel interpreta “contenido” y forma” del conocimiento como “verdad” y certeza”, tal como se afirma en los pasajes que acabo de citar. Si consideramos esta equivalencia, el siguiente párrafo nos da la respuesta:

la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto [de ciencia, C.S.]. El saber absoluto es la verdad de todos los modos de conciencia porque, tal como sacó a la luz en el curso de ésta, sólo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad (ídem, pp. 198-199).

La deducción trascendental fracasa por la escisión entre contenido y forma; contenido y forma son verdad y certeza; la *Fenomenología del Espíritu* demuestra la identidad entre verdad y certeza; *ergo*, la fenomenología refuta y cumple satisfactoriamente la deducción trascendental kantiana.

Sin embargo, la deducción trascendental no es suficiente porque para Hegel una deducción satisfactoria consiste en la unidad sistemática de las categorías como un todo orgánico (R5). Este sistema de las categorías no se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*, pero solo después de esta, en posesión de un punto de vista idealista que nos exima de recurrir a la tradición, podemos emprender la deducción metafísica para generar el sistema de las categorías.

4.2 La Ciencia de la Lógica como “deducción metafísica”

La crítica hegeliana a la deducción metafísica kantiana se bifurca en muchos defectos: (i) la deducción comienza mal porque las categorías son encontradas según el *datum* de la tabla de los juicios y no de la razón misma (viola R1 y R2); (ii) las categorías son deducidas conforme a un plan arbitrario (en tanto esto atenta contra la organicidad del sistema categorial, viola R5); (iii) las categorías deducidas son insuficientes en número (en tanto atenta contra la completitud del sistema categorial, viola también R5); (iv) no hay un nexo necesario entre las categorías (viola R4). Ahora que ya hemos realizado la “deducción trascendental” fenomenológica estamos listos para corregir uno por uno estos defectos.

(a) El comienzo de la deducción metafísica

Ya que no se puede recurrir al hilo conductor de la tabla de los juicios, la solución del comienzo de la deducción metafísica es planteada por Hegel en “¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?”. Allí, Hegel conjuga dos motivos filosóficos modernos: en primer lugar, la búsqueda de un primer principio, que debe ser o bien mediato, o bien inmediato, para erigir un sistema. El argumento para

refutar esto es el siguiente. El inicio de la ciencia no puede ser mediato, porque si el comienzo está mediado por algo que lo precede ya no es un comienzo; no puede ser inmediato, porque lo inmediato no se puede someter a un proceso discursivo que justifique por qué empezar por P y no por Q. Recordemos que el pensamiento tampoco puede empezar por algo externo a él porque traicionaría el resultado de la deducción trascendental fenomenológica. El pensamiento debe empezar por sí mismos y deducir inmanentemente de allí.

Ahora bien, la solución a todo esto está dada por la relación entre la fenomenología del espíritu y la lógica (por eso tenían que ir en ese orden conformando una unidad). La fenomenología concluyó con el saber absoluto y Hegel afirma que cuando la conciencia examina qué es lo que se piensa exactamente en esta figura, cae en la cuenta que no está pensando sino en un puro ser sin determinaciones porque ella es un puro saber sin determinaciones (no un saber de algo).⁶ Este será entonces el comienzo de la deducción metafísica: la categoría de ser, aunque en realidad no es todavía una categoría en sentido estricto dado que no se determina nada con ella. Que el ser es el comienzo de la deducción metafísica es evidente porque satisface los dos requisitos pedidos. Por una parte, *no es ni mediato ni inmediato, sino ambas cosas a la vez*: es mediato porque supone la mediación de todo el recorrido de la *Fenomenología del espíritu* y del saber absoluto; es inmediato porque es indeterminada y con ella no se piensa nada concreto). Esto es importantísimo ya que Hegel dice que el comienzo no puede ser nada determinado porque, si éste fuera el caso, el pensamiento podría elegir arbitrariamente una secuencia deductiva distinta, dependiendo de qué contenido quiere privilegiar (2011a, p. 218). Si esta afirmación hegeliana parece desmentir lo que opina Houlgate sobre la supresión de toda referencia a la experiencia del filosofante en el transcurso de lo lógico, supongo que puede explicarse al encontrarse en una sección de la *Lógica* que sirve de “introducción”. Por otra parte, *no es externa*: a diferencia de la tabla de los juicios kantiana, el pensamiento encuentra este comienzo *en sí mismo* porque *es él mismo* bajo la figura del saber absoluto.

Con esto se satisface R1 y R2. Kant no habría podido proceder como Hegel porque, asumiendo que hubiera debido partir de esta noción, la unidad sintética de apercepción jamás habría arrojado la categoría adecuada por donde comenzar.

(b) El plan de la deducción (la división de las categorías)

Según Hegel, el plan que sigue Kant en la deducción metafísica (esto es, las

⁶ “Esta mirada retrospectiva sobre el concepto del saber puro es el fundamento del que el ser proviene, a fin de constituir el inicio de la ciencia absoluta” (Hegel, 2011a, p. 215). Toda esta sección está llena de referencia a este puente entre ambas obras y la “traducción” del saber absoluto de la *Fenomenología* en el ser de la *Lógica*.

cuatro rúbricas y los tres momentos contenidos de la tabla) es injustificado. Mucho menos está justificada la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica. Para tomar distancia de esto, Hegel propone una división enraizada en la unidad de la razón y no en el *datum* de la tradición lógica. Dado que la lógica es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo (como ha mostrado el final de la *Fenomenología*) y esta unidad se determina y desarrolla desde su propia diferencia, la primera división debe reproducir este movimiento:

por consiguiente, la lógica puede ser dividida en general en lógica del ser y del pensar, en lógica objetiva y subjetiva. Según el contenido, la lógica objetiva correspondería en parte a aquello que en Kant es lógica trascendental (...). La lógica subjetiva es la lógica del concepto: de la esencia que ha asumido la referencia a un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más bien el sujeto mismo (Hegel, 2011a, pp. 210-211).

Tras esta división general de la lógica (que viene a reemplazar a la analítica y dialéctica), viene *una división de las categorías en sí mismas*. Esta es la división en “Doctrina del Ser”, “Doctrina de la Esencia” y “Doctrina del Concepto”. En estas partes encontramos también las mismas categorías que Kant había enumerado en su tabla, pero en un ordenamiento distinto y deducidas de otra forma. Sólo por señalar un ejemplo, Hegel cree que fue un error kantiano empezar por la cantidad y luego pasar a la cualidad:

Sólo cabe observar, de modo más preciso, que por costumbre viene enumerada la cantidad antes de que la cualidad, y ello -como en la mayor parte de los casos- sin más fundamento. Se ha mostrado ya que el inicio se hace por el ser, como tal, y por consiguiente por el ser cualitativo. Al comparar la cualidad con la cantidad queda fácilmente de manifiesto que aquélla es primera por naturaleza, pues la cantidad es sola y primeramente la cualidad que ha venido a ser negativa (ídem, p. 223).

Mientras Kant anteponía la cantidad a la cualidad simplemente por ser un orden cómodo para apreciar epistémicamente nuestra actividad judicativa, Hegel exige atender a cómo las nociones mismas de “cantidad” y “cualidad” son también categorías y que por ende se puede mostrar en ellas un correcto orden de precedencia y “fundamentación”. Así, la cantidad es una indiferencia ante la cualidad, por lo que ésta la antecede.

(c) La pobreza del número de categorías

A partir de lo anterior se puede prever también por qué para Hegel otro error kantiano consistió en limitar el número de las categorías examinadas. Ahora bien, Kant siempre manifestó la convicción de que se pueden seguir deduciendo otras categorías a partir de las habidas (por ejemplo, en los *Fundamentos de la metafísica de la naturaleza* prosigue la tarea a través de “categorías espaciales”). Sin embargo,

debemos reparar en qué peculiaridad metodológica le permite a Hegel deducir muchas más categorías y por qué a su juicio Kant no habría podido hacerlo. La respuesta está en la negación determinada, pero antes recuérdese cómo lo que en Kant son sólo rúbricas (cantidad, cualidad, relación y modalidad) devienen en Hegel *también categorías* con una génesis y desarrollo patentes. Asimismo, lo que en Kant es una categoría, deviene en Hegel, por lo menos, dos. Por ejemplo, el kantiano “existir” [*Dasein*], como mero correlato del juicio asertórico, es para Hegel “ser” [*Sein*] con una determinación [*Bestimmtheit*]. Asimismo, mientras para Kant realidad y límite no tienen ninguna relación porque brotan de juicios distintos, para Hegel tienen una relación casi identitaria. En la discusión del Estar, se muestra cómo en la medida en que cada cosa es lo que es en tanto no es otra cosa, realidad y límite coinciden. En suma, es fácil ver cómo el número de categorías se multiplican, al descubrirse que una de ellas pasa a la otra, o que una de ellas es el reverso de la otra, etc.

(d) No hay un nexo necesario entre las categorías

A parecer de Hegel, en Kant las categorías no brotan unas a partir de otras, sino que son calcadas de la tabla de los juicios. Queda sin asegurarse la conexión necesaria entre ellas. Ahora bien, Hegel cree que la demostración necesaria consiste en la forma de exposición de un contenido y en la forma de engarzar las partes. Según Valls-Plana, “el tránsito o paso (Übergang) de un punto a otro del discurso es, para Hegel, un enlace dialéctica-especulativo necesario” (2018, p. 19). Por ello aludí a la deuda de Hegel con Goethe en esta preocupación por los enlaces y las transiciones entre conceptos. Esta preocupación es resuelta en la *Ciencia de la lógica* a través del concepto de *negación determinada*, capital para entender la conexión necesaria entre las categorías y:

La único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; que, por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta (...). En cuanto que lo resultante: la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle contrapuesto; lo constriñe pues, pero también contiene algo más que él, y es la unidad de sí y de su contrapuesto (Hegel, 2011a, p. 203).

Este texto enuncia unívocamente que es la negación determinada la que nos permite la deducción de un concepto a partir de otro: es una manera de generar nuevos conceptos, pero que no los saca de la nada o los trae desde afuera (como

Kant), sino del análisis inmanente de los precedentes. En la *Ciencia de la lógica*, la deducción metafísica se realiza a plenitud porque las categorías brotan unas de otras a partir de la negación determinada. Así, por ejemplo, ser y nada, en tanto inmediatos e indeterminados, son momentos del devenir; pero luego reaparecen en el estar [*Dasein*], ya no como ser y nada, sino “transformados” en ser-en-sí y en ser-otro. Ellos nunca fueron negados, sino conservados y transformados. La negación determinada es por ello un asumir o superar [*aufheben*]. Además, Hegel señala que, en este proceso dialéctico de negación determinada, las categorías se nos muestran no como entes, sino como momentos. Aunque este tema nos llevaría a hablar de qué clase de ontología es esta que lidia con momentos y no con partes, podemos recurrir por ahora solamente a R5. En la *Lógica* se obtiene una unidad inteligible-orgánica y ya no una unidad material-mecánica de categorías: en el sistema de categorías, los conceptos “son en cuanto no entes; o sea, son momentos” (ídem, p. 238).

Referencias

- Brandom, R. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Brandt, R. (1995). *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76; B92-101*. California: Ridgeview Publishing Company.
- Förster, E. (2012). *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Creer y saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma.
- Hegel, G.W.F. (1999a) *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. Traducción de David Zapero Meier. Buenos Aires: Prometeo.
- Hegel, G.W.F. (1999b). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls-Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. (2011a). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813)*. Traducción de Félix Duque. Madrid: Abada.
- Hegel, G.W.F. (2011b). *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816)*. Traducción de Félix Duque. Madrid: Abada.
- Houlgate, S. (2005). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. Indiana: Purdue University Press.
- Henrich, D. (2008). “On the Unity of Subjectivity”. En: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. México: FCE.
- Kreines, J. (2015). *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*. Oxford: Oxford University Press.

- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Pippin, S. (2019). *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*. University of Chicago Press.
- Rosen, S. (2014). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sandkaulen, B. (2012). La pensée post-metaphysique de Hegel. *Archives de philosophie: recherches et documentation*, 75(2), 253-265.
- Stanguennec, A. (1985). *Hegel critique de Kant*. París: PUF.
- Sedgwick, S. (2012). *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- Tolley, C. (2016). „The Relation Between Ontology and Logic in Kant“. En: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, XII, 75-98.
- Zöller, G. (2014). “Conditions of Objectivity. Kant's Critical Conception of Transcendental Logic”. En: Edmunts, D. y Sedgwick, S. (eds.). *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, v. XII, pp. 3-52.
- Valls Plana, R. (2018). *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada.

Recebido em: 05.05.2020

Aceito em: 06.08.2020

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 metafísica circular de Schopenhauer e a imagem filosófica da esfera

The circular metaphysics of Schopenhauer and the philosophical image of the sphere

Luan Corrêa da Silva

luanbettiol@gmail.com

(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: O objetivo geral deste artigo é defender a importância do círculo ou da esfera como recurso filosófico para a compreensão do pensamento de Schopenhauer. Inicialmente a imagem é apresentada a pretexto do que chamamos de círculo hermenêutico de Schopenhauer, o qual descreve uma circularidade metodológica característica de seu pensamento. Em seguida, a imagem ganha profundidade na forma esférica como recurso para compreensão da metafísica imanente. Por fim, a geometria euclidiana é contrastada com a geometria intuitiva, visando a fundamentação do uso de imagens na filosofia de Schopenhauer.

Abstract: The purpose of this article is to defend the importance of the circle or sphere as a philosophical resource for understanding Schopenhauer's thought. Initially, the image is presented under the pretext of what we call the Schopenhauer's hermeneutic circle, describing a typical methodological circularity of his way of thinking. Then, the image gains depth in the spherical form as a resource to comprehend immanent metaphysics. Finally, the Euclidean geometry is contrasted by intuitive geometry, in order to reason about the imagery usage in Schopenhauer's philosophy.

Palavras-chave: círculo; esfera; metafísica imanente; geometria; Schopenhauer.

Keywords: circle; sphere; immanent metaphysics; geometry; Schopenhauer.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p239-253>

O círculo hermenêutico de *O mundo como vontade e representação*

No prefácio da primeira edição de sua principal obra, publicada em 1818, Schopenhauer apresenta “a maneira como este livro deve ser lido para, assim, poder ser compreendido” e complementa: “o que deve ser comunicado por ele é um pensamento único” (*ein einziger Gedanke*). Um pensamento único, todavia, com “diferentes lados” (*verschiedenen Seiten*), tradicionalmente nomeados de Teoria do conhecimento, Metafísica, Ética e Estética.¹ Na apresentação de sua metodologia expositiva, o filósofo de *O mundo como vontade e representação* anuncia alguns aspectos que permanecerão vigentes em seus escritos tardios.

¹ Schopenhauer também chama de Dianologia (*Dianoilogie*) ou Doutrina do conhecimento (*Verstandeslehre*), Metafísica da natureza (*Metaphysik der Natur*), Metafísica do belo (*Metaphysik des Schönen*) e Metafísica da ética (*Metaphysik der Sitten*) (Schopenhauer, 2010, pp.46-49).

Em 1818, ele escreve:

Um SISTEMA DE PENSAMENTOS [*System von Gedanken*] tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por sua vez, não sustenta aquela, em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem no entanto ser por elas sustentada, em que o tipo é sustentado, sem no entanto sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO [*ein einziger Gedanke*], por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade [*Einheit*]. Se, todavia, em vista de sua comunicação [*Mittheilung*], é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza [*Deutlichkeit*] mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida [*völlig verstanden*] sem que o todo já o tenha sido previamente. - Um livro tem de ter, entretanto, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que se assemelhe a este em seu conteúdo. Consequentemente, forma [*Form*] e estofa [*Stoff*] estarão aqui em contradição. Sob tais circunstâncias, resulta facilmente que para penetrar na exposição destes pensamentos há apenas um conselho: LER O LIVRO DUAS VEZES, e em verdade a primeira vez com muita paciência, haurível da crença voluntária e espontânea de que o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim, o começo, e, precisamente dessa forma, cada parte anterior pressupõe quase tanto a posterior quanto esta aquela (Schopenhauer, 2015a, p.VIII).²

Neste importante trecho, Schopenhauer apresenta a sua conhecida contraposição à arquitetônica da *Crítica da Razão Pura* kantiana (cf. Kant, KrV A 832/ B 860). No pensamento único schopenhaueriano, a divisão do livro em quatro considerações visa tão somente facilitar sua exposição e apreensão, apesar da cronologia não lhe ser essencial. O conteúdo de seus temas, porém, “de forma alguma admite um progresso em linha reta, como o histórico” e, por isso, não apenas as partes do livro têm uma relação entre si, mas cada parte da obra está conectada a todas as outras e as pressupõe (Schopenhauer, 2015a, pp.330-1). A verticalidade arquitetônica é símbolo da linearidade e do progresso. Em um edifício, a parte mais profunda da fundação é a base da estrutura que se eleva, análogo a uma planta, em que a raiz precede e sustenta a corola. Especialmente na tradição moderna, a filosofia é ancorada na epistemologia ou teoria do conhecimento, também chamada de *filosofia prima*, a saber: a investigação sobre as faculdades de conhecimento, suas formas, leis, validade e limites (Schopenhauer, 2010, p.47).³ No idealismo kantiano, particularmente, a investigação acerca da realidade empírica está condicionada à investigação acerca dos limites do conhecimento humano, suas formas puras e categorias *a priori*.

2 Outras versões da mesma observação metodológica encontramos em Schopenhauer, cf. 2015a, pp.330-1 e 2001, p.8.

3 Um exemplo dessa hierarquia disciplinar é a conhecida classificação das ciências de Francis Bacon (Cf. 2007, p.136-45), na qual a *filosofia prima* é entendida enquanto “progenitor ou antepassado comum de todo conhecimento”, “filosofia primitiva” que está “antes que os caminhos se dividam e separem”, cujo objeto são os princípios e axiomas mais gerais das ciências.

No sistema orgânico de pensamentos, porém, não há sobreposição de um tipo de conhecimento sobre o outro. Diferentemente, o sistema deve ser entendido em analogia com o organismo animal, em que cada órgão tanto sustenta e alimenta o organismo como é por ele alimentado. As partes se nutrem mutuamente e a vida do todo é conservada em um movimento autopoiético de alimentação e excreção.⁴

O objetivo de Schopenhauer é possibilitar a compreensão do todo a partir das partes e as partes a partir do todo, conectando a última página de seu livro à primeira. Por isso, a recomendação de “ler o livro duas vezes”, uma regra metodológica associada ao que se poderia denominar de círculo hermenêutico de Schopenhauer.⁵

De fato, somente se adquire a inteligência adequada do pensamento apresentado n’*O Mundo* quando compreendemos as implicações éticas do princípio de razão suficiente, bem como a unidade entre metafísica e ética defendida pelo filósofo desde sua juventude.⁶

Em 1836, no seu escrito *Sobre a vontade na natureza*, ele diz:

Apenas aquela metafísica que *já é ela mesma originalmente ética*, sendo construída a partir de seu próprio material, a vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética; razão pela qual eu teria muito mais direito de nomear a minha metafísica de “ética” do que Spinoza (...) Atrevo-me a dizer, no geral, que nunca houve um sistema filosófico que fosse tão completamente talhado de *uma só peça* como é o meu, sem lacunas ou remendos. Ele é, como eu disse no prefácio ao mesmo, o desdobramento de um único pensamento (Schopenhauer, 2013, p.210).⁷

Embora a imagem empírica do organismo seja mais rica em materialidade,

- 4 A esse respeito, ver o seguinte trecho: “visto que é a vontade única e indivisa - e justamente por isso inteiramente coerente consigo mesma (...) segue-se que o aparecimento da vontade, embora entre em cena numa diversidade de partes e estados, tem de mostrar novamente aquela unidade na concordância completa de tais partes e estados (...) Com isso conhecemos todas as diversas partes e funções do organismo como meios e fins recíprocos umas das outras, enquanto o organismo, nele mesmo, é o fim último de todas” (Schopenhauer, 2015a, pp.182-3).
- 5 O “círculo hermenêutico”, como passa a ser chamado na tradição da hermenêutica filosófica (Gadamer, 1999, p.400), é formulado no contexto da filologia alemã por Schleiermacher (1999, pp.46-7) na ideia de que “cada particular apenas pode ser compreendido por meio do todo e, portanto, toda explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo”. Schleiermacher foi professor de Schopenhauer e teve sua obra *Hermenêutica e crítica (Hermeneutik und Kritik)* postumamente publicada em 1838. Nesta obra (1998, pp.5ss), a hermenêutica é denominada de arte da compreensão (*Kunst des Verstehens*), enquanto técnica de interpretação e exegese de textos. Alguns intérpretes de Schopenhauer exploram a chave de leitura hermenêutica. Sandro Barbera (2004, pp.73-6) relaciona a metafísica de Schopenhauer a uma “hermenêutica da experiência” (*Herméneutique de l’expérience*), Rüdiger Safranski (2011, p.391) propõe a expressão “hermenêutica da existência” (*Daseinshermeneutik*) em sentido semelhante e Ruy de Carvalho (2012, pp.227-39) defende uma “hermenêutica da Representação”.
- 6 Em 1813, ao finalizar a redação de sua tese doutoral, a *Dissertação*, Schopenhauer escreve: “Sob minhas mãos e muito mais dentro de meu espírito, está crescendo uma obra, uma filosofia que deverá transformar a ética e a metafísica em uma única disciplina” (Safranski, 2011, p.273; Schopenhauer, 1985, I, p.55).
- 7 Nos seus *Fragmentos para a história da filosofia* (1851), ele repete: “Praticamente não há sistema filosófico tão simples e composto de tão poucos elementos quanto o meu. Por isso, ele pode ser facilmente visto e compreendido com um só olhar. Em última instância isso se deve à unidade completa e à concordância de seus pensamentos fundamentais” (Schopenhauer, 2007, p.186).

a imagem abstrata e simples de um círculo parece ilustrar melhor essa unidade de pensamento pretendida por Schopenhauer. As tradicionais e verticais divisões temáticas da filosofia dão lugar à circularidade que conduz ao ponto central. Podemos representar a divisão dos livros I (Dianologia), II (Metafísica da natureza), III (Metafísica do belo) e IV (Metafísica da ética) de *O mundo como vontade e representação* do seguinte modo (fig. 1):

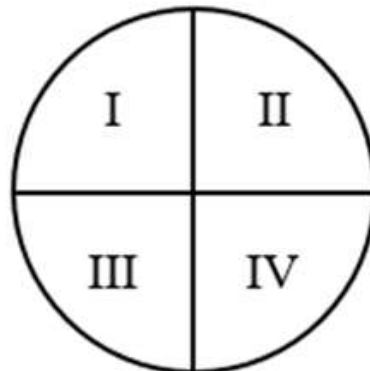


Fig. 1

A entrada circular do pensamento de Schopenhauer também é descrita na imagem empírica de “Tebas de cem portas”, apresentada no primeiro prefácio de *Os dois problemas fundamentais da ética* (1840): “Quando chegar o tempo em que eu serei lido, verão que a minha filosofia é como a Tebas de cem portas: é possível entrar a partir de todos os lados e, através de cada um deles, chegar por um caminho direto até o ponto central” (Schopenhauer, 1942, III, p.434).

Além da estreita conexão entre os âmbitos de conhecimento do mundo, ao centro, a apresentação circular do sistema schopenhaueriano também conserva a especificidade de cada uma das perspectivas, mais à periferia. A variedade de temas da filosofia pode ser contemplada na circunferência, enquanto a centralidade da tese principal é preservada. Nesse sentido, pode-se passear pelos diferentes temas das ciências, das artes e da sociedade sem fazer perder de vista o pressuposto metafísico da unidade metafísica da vontade em meio à diversidade de suas manifestações empíricas, mesmo que, por vezes, esse passeio pareça ir demasiado longe.⁸

A metafísica da esfera

A circularidade do sistema schopenhaueriano serve de modelo metodológico da exposição de *O mundo como vontade e representação*, conforme dissemos.

⁸ Notadamente nos *Aforismos para sabedoria de vida*, em que o próprio Schopenhauer diz ter se desviado totalmente (*gänzlich abgehn*) do “ponto de vista superior, ético-metafísico” (cf. Schopenhauer, 2002, pp.1-2). A esse respeito, ver Debona, 2020, especialmente pp.169-79.

Mas esse modelo metodológico torna-se ainda mais compreensível quando essa circularidade é representada nos termos volumétricos de uma esfera. Com a imagem da esfera, avançamos para uma explicação não apenas metodológica d'*O Mundo*, mas, sobretudo, substantiva. Permite-nos visualizar a relação entre microcosmo e macrocosmo, entre a experiência interna e externa, ou, em outros termos, entre o uno e o múltiplo.

No segundo volume d'*O Mundo*, Capítulo 17, Schopenhauer trata da distinção entre a investigação metafísica e a física pela diferença entre a “casca” e o “núcleo”. Segundo ele, a explicação física ou naturalista “jamais adquire um conhecimento cúbico por mais vasta que seja a sua ampliação”, restringe-se à aparência, à “casca da natureza” (*Schaale der Natur*) e nenhum progresso lhe é possível. Assim, “mesmo se alguém explorasse todos os planetas de todas as estrelas fixas”, nenhum passo poderia dar em direção ao centro. Tampouco o conhecimento microscópico pode oferecer um conhecimento cúbico ou volumétrico da aparência, restando aos “bisbilhoteiros da natureza” apenas investigarem “os parasitas dos parasitas” na superfície. Contrariamente, a metafísica se dirige ao “núcleo da natureza” (*Kern der Natur*), muito embora isso signifique, também, ter de abandonar o seguro lastro empírico do cientista natural; pois quanto mais completo, universal e fundamental é o conhecimento, tanto mais enigmático se apresenta para a nossa compreensão (Schopenhauer, 2015b, p.216). Em direção ao núcleo da experiência, a metafísica encontra um ponto de contato entre microcosmo e macrocosmo, a passagem (*Übergang*) do domínio da aparência ao da coisa em si encontrada na interioridade do corpo.

Desde os tempos mais antigos, falou-se do ser humano como um microcosmo. Eu inverti a proposição e demonstrei o mundo como um macroantropo; já que vontade e representação esgotam o ser do mundo e do humano. Manifestamente, é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediatamente dado, logo, a intuição exterior; não o inverso (idem, p.766).

Com recurso à herança do idealismo crítico kantiano, Schopenhauer afirma vigorosamente sua metafísica imanente, na convicção de ter encontrado por uma via legítima - não inviabilizada pela filosofia crítica - a estreita passagem para a superação do idealismo transcendental. A metafísica imanente herda do empirismo britânico o respeito ao rigoroso tribunal da experiência, todavia, o filósofo se orgulha por ter encontrado na direção oposta da experiência empírica a chave para a solução do enigma dos antigos. É na interioridade dos impulsos e desejos em que é possível reconhecer a identidade metafísica da vontade. O desafio está na compreensão da interação entre esses dois domínios, algo que é muito bem expresso na “grande

doutrina *hèn kai pan* (Uno e tudo)” (cf. Schopenhauer, 2015b, pp.383, 766; 2001, pp.210-24). A sabedoria dos antigos converge na proposição o problema fundamental da metafísica: como da unidade devém a multiplicidade? Ou, como a essência é, ao mesmo tempo, aparência? Nos termos da filosofia schopenhaueriana, essa questão expressa a consciência de que por detrás de “milhões de figuras infinitamente variadas” expostas no “mais multicolorido e mais barroco espetáculo” reside uma única essência idêntica. Esta “se esconde tão densamente velada atrás de todas aquelas máscaras” que não se reconhece e, em razão disso, “trata a si mesma de maneira rude” (Schopenhauer, 2015b, p.383).

O dualismo metafísico entre vontade e representação contrapõe essa unidade conciliadora com a natureza belicosa da vontade apreendida na perspectiva imanente do egoísmo. Cada uma das partes da filosofia de Schopenhauer não faz mais que explicitar, a partir de um registro determinado, esse conflito. Há, em razão disso, uma certa tensão entre o registro imanente da metafísica e o domínio transcendente da especulação. Se, por um lado, Schopenhauer advoga em favor da experiência (*Erfahrung*) contra o dogmatismo transcendente da especulação filosófica, é verdade que ele também reconhece ter de recorrer ao expediente transcendente da explicação para compreender essa interação.

Diante do tema da unidade metafísica, vê-se a necessidade de um “desvio” (*Umwege*) em relação à sua exposição imanente, na medida em que as imperfeições do intelecto ligadas à sua índole condicionante impossibilitam uma intelecção da unidade incondicional da coisa em si (cf. idem, p.348). Precisamente em virtude desse contingente explicativo associado a uma limitação da razão abstrata, faz-se necessário o recurso a artifícios próprios da linguagem poética - metáforas, parábolas, imagens etc. - ainda que com elas se possa apenas *quadam prodiere tenus*, avançar até certo ponto (idem, p.389). O sobrevoos da explicação transcendente, afastada da experiência, visa articular oposições incompreensíveis ao intelecto: a unidade do causal com o intencional, do necessário com o livre, em suma, da aparência com a essência.⁹

Com esse propósito, Schopenhauer formula na eloquente imagem da esfera um conteúdo silenciado no discurso racional. Embora não possa lançar luz plena (*volles Licht*) para a intelecção do problema, mas apenas um lampejo (*Schimmer*), a imagem da esfera torna visível num só golpe uma série de complexas interações do mundo. Esta imagem é apresentada ao fim do Capítulo 25 do segundo volume d’*O Mundo* (1841):

⁹ Nessa perspectiva, talvez coubesse a essa filosofia a mesma definição de Jean Brun conferida à filosofia de Plotino em referência a H. Ch. Puech: uma “mística da imanência nos quadros de uma metafísica da transcendência” (*mystique de l’immanence dans le cadres d’une métaphysique de la transcendance*) (Brun, 1988, p.28). Apesar de recorrer à explicação transcendente, isso não implica a defesa de um fundamento ontológico transcendente. Ver, principalmente, Cacciola, 1994, pp.137-38.

Assim como na esfera a superfície nasce onde os raios terminam e rompem, também a consciência só é possível onde a essência em si desemboca na aparência, através de cujas formas é possível a individualidade separada, na qual repousa a consciência, que justamente por isso está limitada às aparências. Por conseguinte, todo o distinto e bem compreensível de nossa consciência encontra-se sempre na direção do exterior, sobre essa superfície da esfera. Por outro lado, assim que daí nos afastamos por completo, a consciência nos abandona, - no sono, na morte, em certa medida também no fazer-efeito magnético ou mágico: pois todos estes passam pelo centro. Mas precisamente porque a consciência distinta das coisas, como condicionada pela superfície da esfera, não está dirigida para o centro, decerto conhece os outros indivíduos como da mesma espécie, mas não como idênticos, que é o que de fato eles são em si. A imortalidade do indivíduo poderia ser comparada ao escape de um ponto da superfície pela tangente; a imortalidade de toda a aparência, devido à eternidade da essência em si, poderia ser comparada ao retorno desse ponto, pelo raio, em direção ao centro, do qual a superfície é mera extensão. A vontade como coisa em si está inteira e indivisa em cada ser, assim como o centro é parte integrante de cada um dos raios: enquanto o extremo periférico do raio está na mais rápida revolução com a superfície, que representa o tempo e o seu conteúdo, já o outro extremo, no centro, sede da eternidade, permanece no mais profundo repouso, porque o centro é o ponto cuja metade ascendente não difere da descendente (idem, pp.391-2).

O parentesco interior (*innere Verwandtschaft*) das aparências e a difícil relação entre unidade essencial e multiplicidade aparente são perfeitamente ilustrados pela forma esférica. Uma das vantagens da esfera em relação à forma simples do círculo reside na sua dimensão cósmica que permite uma melhor suspensão das referências espaciais: acima, abaixo, à direita e à esquerda. Na figura seguinte (fig. 2), a unidade essencial da vontade é representada pelo ponto hipotético ao centro, em oposição ao pontilhado multidirecional da superfície.

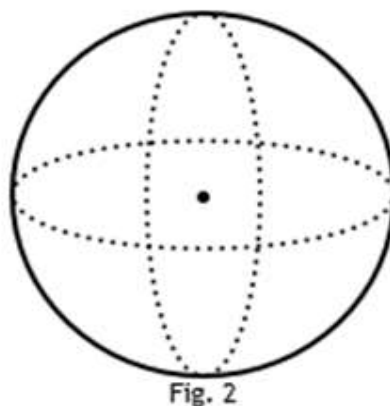
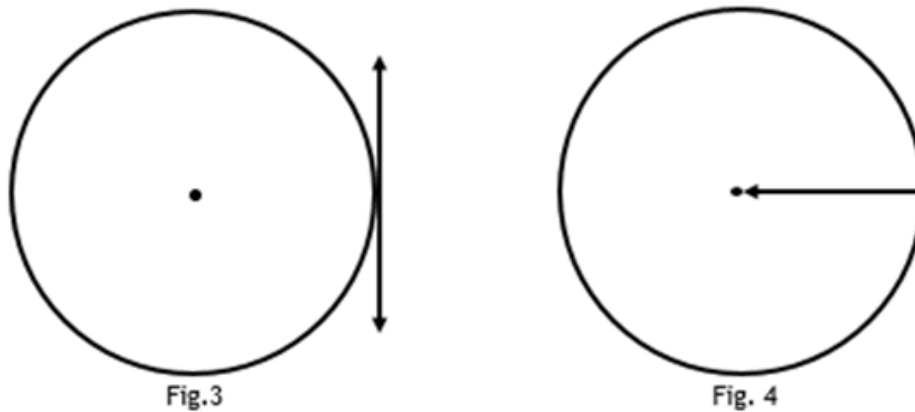


Fig. 2

Essa unidade (*Einheit*) essencial deve ser entendida não como parte da pluralidade, mas alheia a ela. Ou seja, não como uma unidade aritmética, mas enquanto a própria negação da divisão matemática. A vontade “é uma (*er ist Eines*) como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possível pluralidade” (Schopenhauer, 2015a, p.132). De acordo com essa imagem, somente a superfície pode ser quantificada. A explicação transcendental para isso encontramos no quarto capítulo da *Dissertação* de 1813: tempo é a forma do sentido interno de representação, portanto, tem realidade apenas subjetiva, nunca em si mesma.

Resulta que a temporalidade do mundo e das existências particulares sejam ilusórias se contrastadas com a eternidade imóvel da vontade em si, tema desenvolvido amplamente no capítulo do segundo volume d'*O Mundo*, intitulado “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si” (*Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich*). Neste capítulo, a imagem do círculo é “o autêntico símbolo da natureza”, é o “esquema do retorno” (*Schema der Wiederkehr*) (Schopenhauer, 2015b, p.571). Uma apreensão objetiva dos acontecimentos imediatos da vida, nessa perspectiva, permitiria ver com “um único olhar” o “centro da roda do tempo” (idem, p.576). Assim, toda mudança na série dos nascimentos e mortes seria vista como a vibração continuada que descreve a forma de um fuso, ou a faísca que gira rapidamente aparenta o desenho de um círculo permanente. A morte nos seria apenas aparente e nosso verdadeiro ser indestrutível, pois “para o núcleo da vida (...) a morte não é um obstáculo” (idem, p.578).

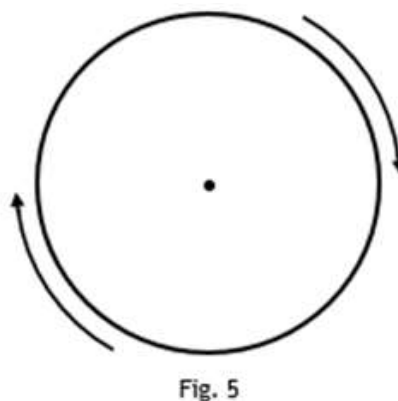
Outra imagem utilizada por Schopenhauer é a roda extraída do mito grego de Íxion, enquanto símbolo da condição de perpétua servidão e sofrimentos que nos é imposta. Semelhantes a Íxion, os indivíduos estão condenados à carência imposta pelas necessidades nunca satisfeitas, pois, a cada desejo satisfeito, dez novos surgem esperando satisfação. A liberdade do sujeito puro proporcionada momentaneamente pela experiência estética representa o repouso da roda (Schopenhauer, 2015a, p.227). A metempsicose platônica ou imortalidade do indivíduo seria análoga ao escape de um ponto da circunferência pela tangente (fig. 3). Já a palingenesia (*Palingenesie*, Pali+genesia), como Schopenhauer prefere denominar a indestrutibilidade não do indivíduo, mas da essência (cf. Schopenhauer, 2015b, p.600), pode ser representada pelo retorno da circunferência ao centro pelo raio (fig. 4):



Schopenhauer deriva de sua concepção idealista do tempo sua concepção da história (*Geschichte*), na medida em que esta aborda o tempo em sua perspectiva macroscópica ou social. A narrativa histórica é, assim, igualmente ilusória e aparente, inferior, portanto, à poesia (cf. Schopenhauer, 2015a, pp.282-3).

Assim como o círculo de uma polegada de diâmetro possui exatamente as mesmas características do círculo de quarenta milhões de polegadas, assim também os acontecimentos e a história de uma aldeia são, no essencial, os mesmos que os de um reino (idem, p.286).

O movimento de revolução de um círculo ou esfera circunscreve-se sempre em torno de um eixo central imóvel. Podemos ter experiência disso quando nos imaginamos em cima de um disco em movimento. Quanto mais próximos da extremidade do disco, mais rapidamente giramos; mas, quando nos aproximamos do centro, notamos que a velocidade de rotação reduz drasticamente, tendendo ao repouso. O ponto hipotético mais central corresponderia ao repouso absoluto (fig. 5).



Com a imagem da esfera também conseguimos visualizar os diversos graus de consciência da realidade, do mais claro e distinto ao mais obscuro e inconsciente (cf. Schopenhauer, 2015b, p.339); em outras palavras: da nítida luz do entendimento até os obscuros movimentos internos da vontade reunidos sob a rubrica do sentimento, *Gefühl* (Schopenhauer, 2015a, §11; Silva, 2020). Em termos psicológicos, a consciência empírica, ou “consciência das outras coisas” (*Bewußtseyn anderer Dinge*), se distingue da “consciência de si” (*Selbstbewußtseyn*) na perspectiva de sua mirada, embora se trate da mesma consciência: no primeiro caso, ela é dirigida para o sentido exterior do corpo e, no segundo, para o interior (cf. Schopenhauer, 2019, pp.311-5; 2015b, pp.244-5). Essa diferença no direcionamento do conhecimento determina a possibilidade da passagem do mundo dos fenômenos para o mundo do querer e, com isso, resulta na compreensão da identidade metafísica (*metaphysische Identität*) em oposição à identidade numérica (*numerische Identität*).

Podemos dizer que o centro hipotético da esfera, inefável, representa o marco-limite do conhecimento positivo e da linguagem que Schopenhauer tematizou no último parágrafo d’*O Mundo*, e que é resumido de maneira aforismática na sétima proposição do *Tractatus* de Wittgenstein: “sobre o que não se pode dizer deve-se calar” (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*) (Wittgenstein, 1968, p.129). Para encontrar esse limite, portanto, basta que nos afastemos da superfície da esfera e adentremos no seu interior, movimento que lembra de maneira invertida a clássica alegoria da caverna de Platão. Essa inversão é operada por Plotino, em cujas *Enéadas* encontramos uma formulação da imagem do círculo muito similar àquela apresentada por Schopenhauer:

A esta primeira [coisas divididas e separáveis] é contraposta uma segunda espécie de ser que de modo algum admite divisão, é indivisa e indivisível, não admite extensão alguma, nem sequer em nosso pensamento; não necessita de lugar, e não se encontra em nenhum outro ser, nem em parte, nem totalmente. Monta, por assim dizer, em todos os seres ao mesmo tempo, não para servir deles como substância, mas porque as outras coisas não podem e nem querem existir sem ela. É uma essência sempre idêntica a si mesma, comum a tudo o que decorre dela; como o centro de um círculo, no qual todas as linhas que se estendem para a circunferência estão ligadas e, não obstante o centro permanecer imóvel, derivam dele a sua origem e o seu ser, participando do centro, ponto indivisível que é o seu princípio; mas, uma vez que estão vinculadas a ele, procedem dele (Plotino, 1966, IV, pp.8-11).¹⁰

Na metafísica do Uno de Plotino, o Uno não é algo, qualidade, quantidade, nem intelecto (*noûs*) ou alma (*psykhé*), não se move, não está em um lugar no tempo e nem no espaço, não possui uma forma, em suma, “é falso até mesmo dizer que é um” (Plotino, 1966, V, pp.140-1). Para Plotino, como para Schopenhauer, a unidade

10 Há diversas ocorrências da imagem do círculo e, também, da esfera nas *Enéadas* de Plotino. Cf. Plotino, 1966, I, pp.270-1; idem, III, pp.386-9; idem, IV, pp.8-11; idem, V, pp.48-51; idem, VI, pp.334-9.

essencial possui uma positividade real que apenas negativamente pode ser expressa na linguagem.¹¹

A geometria intuitiva de Schopenhauer

É conhecida a inscrição no pórtico da Academia platônica que dizia “Quem não é geômetra não entre!” (cf. Cornelli; Coelho, 2007). Na *República*, a abstração geométrica (o mesmo vale para a aritmética) possibilita um primeiro estágio de pura abstração do pensamento (*diánoia*), em que se parte de formas visíveis para o raciocínio das formas elas mesmas, independente de seus exemplares. Está-se a um passo do inteligível das Ideias. Por isso o esforço de Sócrates, no diálogo *Mênon*, em conduzir um escravo sem educação matemática a operar deduções geométricas. Com efeito, o raciocínio matemático é, aqui, o protótipo da dialética.

É assim que Schopenhauer interpreta a inscrição na Academia de Platão, uma exigência cujo pressuposto é o da abstração geométrica entendida como propedêutica das abstrações eidéticas, isto é, um caminho facilitado para a compreensão das Ideias. Com esse “exercício preliminar” (*Vorübung*), diz o filósofo alemão, “o espírito do aluno acostumava-se com a ocupação de objetos incorpóreos, após até ali ter lidado na vida prática apenas com coisas corpóreas” (Schopenhauer, 2015b, p.158). Há, por parte de Schopenhauer, um reconhecimento em Platão de uma apreensão intuitiva da geometria capaz de conduzir o espírito, como um trampolim, a uma compreensão de outra ordem: “é preciso antes de tudo eliminar o preconceito de que a verdade demonstrada possui alguma vantagem sobre a verdade conhecida intuitivamente” (Schopenhauer, 2015a, p.87).

Geometria e aritmética situam-se, no pensamento de Schopenhauer, no âmbito da doutrina da razão de ser (*Lehre vom Grunde des Seyns*), isto é, são ciências puras *a priori* do espaço e do tempo. Dizem respeito, portanto, ao conhecimento acerca das relações puras do tempo e do espaço típicas da terceira figura (*Gestaltung*) do princípio de razão suficiente (*Satzes vom zureichenden Grunde*). O princípio de razão se comporta de maneira diferente em cada uma de suas figuras, regentes das interações empíricas (dever), do conhecimento abstrato da razão (conhecer), das intuições matemáticas (ser) e da motivação (agir). Mas “nenhuma de suas figuras tem prerrogativa sobre as outras” (idem, p.87). O princípio de razão de ser constitui representações de tipo intuitivo puro, cujo correlato subjetivo é a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e não o entendimento (*Verstand*). No âmbito puro, as

11 No fragmento póstumo 51 de 1830, *Cogitatal*, Schopenhauer reconhece o parentesco de sua descrição com a de Plotino (1985, IV, pp.22-3): “essas profundezas da filosofia, esses limites extremos de nosso pensamento e investigação só podem ser expressos aqui por imagem e comparação, como é a esfera (...) Esta consideração tem semelhança com a de Plotino, a qual não me era conhecida no momento de minha escrita”. Na sequência a essa anotação, reproduz uma parte do mesmo trecho das *Enéadas* citado neste artigo.

relações próprias das matemáticas não se confundem com as elaborações complexas desenvolvidas a partir delas e, em razão disso, geometria e aritmética não seriam ciências demonstrativas, mas apenas intuitivas. Reside nessa concepção intuitiva do conhecimento geométrico a principal divergência em relação a Euclides.

Segundo Schopenhauer, os *Elementos* de Euclides misturam teoremas assentados propriamente em intuições (*Anschauungen*) geométricas com outros que são já desdobramentos refletidos e secundários dessas intuições. Esses desdobramentos são as demonstrações, um tipo de raciocínio relativo a outra figura do princípio de razão suficiente cuja faculdade correspondente é a da razão (*Vernunft*), o princípio de razão do conhecer. Por esse motivo, o filósofo efetua uma limpeza nos *Elementos* semelhante àquela realizada na tábua de categorias kantiana. Dos doze teoremas do matemático, apenas o nono, o décimo primeiro e o décimo segundo teriam origem na intuição (Schopenhauer, 2019, p.299). De acordo com essa concepção, a prova geométrica deve guardar sua natureza intuitiva, na medida em que, por exemplo, é muito mais fácil compreender a formulação do teorema de Pitágoras mediante sua representação visual (fig. 6 e fig. 7)¹² do que pela fórmula $a^2 + b^2 = c^2$.

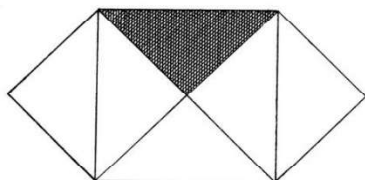


Fig. 6

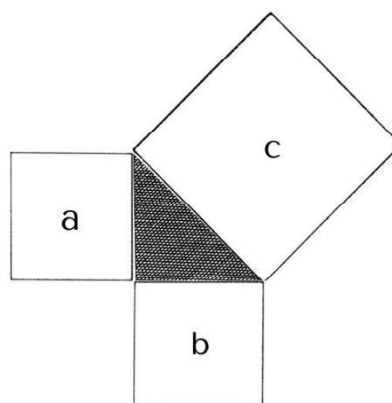


Fig.7

As duas figuras nos permitem visualizar o conteúdo da equação, isto é: de que a área do quadrado “a” somada com a área do quadrado “b” equivale à área do quadrado “c”.

Ao explicar o teorema de Pitágoras por intermédio de um expediente imagético e não conceitual-demonstrativo, Schopenhauer pretende mostrar em que medida o conhecimento das relações mais puras da geometria é possibilitado pela mera intuição visual, tal como no diálogo *Mênon* de Platão (1980, pp.258-64). Com efeito,

¹² Para melhor compreensão, desdobrei a figura 6 na figura 7. A figura 6 é originalmente publicada em *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (Schopenhauer, 2019, p.352).

enquanto a prova mediante a razão do conhecer (*Erkenntnißgrund*) produz apenas a *convictio*, convicção, a prova mediante a razão de ser, a saber, a intuição pura *a priori*, proporciona a *cognitio*, cognição (Schopenhauer, 2019, p.301). A dificuldade em compreender a natureza intuitiva dos objetos matemáticos surge da confusão entre dois modelos de compreensão distintos: o que deriva as relações matemáticas dos axiomas e princípios, e o que compreende o caráter *a priori* das relações matemáticas, para as quais os axiomas e princípios já são deliberações artificiais. A geometria conceitual de Euclides se contrapõe, pois, à geometria intuitiva de Schopenhauer.¹³

A concepção schopenhaueriana da geometria é um instrumento teórico que possibilita a fundamentação do uso de imagens para a compreensão filosófica. Ora, do mesmo modo que os artifícios poéticos da linguagem auxiliam a compreensão das intuições filosóficas, também as imagens intuitivas da geometria lhes são um importante auxílio, permitindo-nos uma compreensão ainda mais pura de seus significados. Justamente porque a intuição (*Anschauung*, *Intuition*) possui precedência em relação à reflexão (*Reflexion*), as imagens são primárias em relação aos conceitos, e Schopenhauer é incansável na defesa do conhecimento intuitivo.

Considerações finais

Nossa interpretação reivindica a importância da imagem circular ou esférica para a filosofia de Schopenhauer. O sentido dessa imagem extrapola a pura significação geométrica, apesar de encontrar nela a sua condição de possibilidade. O caminho intuitivo do conhecimento, contrário ao dedutivo racional, permite-nos transformar a mera forma geométrica em um modelo de articulação de conhecimentos metafísicos, inapreensíveis adequadamente pela linguagem conceitual abstrata. A forma da esfera, como vimos, é a mais eloquente delas.

Em defesa dessa hipótese, iniciamos o presente artigo pela apresentação circular do pensamento para que compreendêssemos as diretrizes hermenêuticas indicadas por Schopenhauer no prefácio de *O mundo como vontade e representação*. Em seguida, conectamos esses aspectos metodológicos aos fundamentos teóricos dessa obra e apresentamos o modelo esférico da metafísica imanente. Por fim, reconectamos o ganho substantivo dessa imagem ao pressuposto intuitivo da matemática, por meio da defesa de uma geometria intuitiva. O principal resultado dessa interpretação é o de permitir a fundamentação teórica ampla e estrita do uso de imagens como instrumento compreensivo da metafísica imanente de Schopenhauer.

13 No que diz respeito ao método euclidiano, Schopenhauer complementa: “É em geral o método analítico o que desejo para a exposição da matemática, em vez do sintético usado por Euclides” (Schopenhauer, 2015a, p.86). Para um aprofundamento acerca da concepção filosófica de Schopenhauer acerca das matemáticas, bem como o contexto do debate, ver o recém publicado *Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer* (Lemanski, 2020).

Referências

- Bacon, F. (2007). *O progresso do conhecimento*. Tradução, apresentação e notas de Raul Fiker. São Paulo, SP: Editora UNESP.
- Barbera, S. (2004). *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF).
- Brun, J. (1988). *O Neoplatonismo*. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70.
- Cacciola, M.L. (1994). *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo.
- Cornelli, G.; Coelho, M.C. (2007). “Quem não é geômetra não entre!” Geometria, Filosofia e Platonismo. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 48 (116), 417-435. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2007000200009>
- Carvalho, R. (2012). Schopenhauer: Cosmologia como hermenêutica da Representação. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, 11 (2), 227-239. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p227>
- Debona, V. (2020). *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Gadamer, H-G. (1997). *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kant, I. (1988). *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão. (1980). Apologia de Sócrates, Críton, Mênon, Hípias Menor e outros. In Nunes, B. (org.), *Diálogos Platão* (vols. 1-2). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Universidade Federal do Pará.
- Lemanski, J. (ed.). (2020). *Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer*. Basel, Schweiz: Birkhäuser.
- Plotino. (1966). *Enneads* (Vols. I-VII). Translated by Armstrong, A. H. Loeb Classical Library 440. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Safranski, R. (2011). *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo, SP: Geração Editorial.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and criticism and other writings*. Translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleiermacher, F. (1999). *Hermenêutica - Arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Schopenhauer, A. (1942). *Sämtliche Werke*. In Deussen, P. (Hrsg.). München: Piper Verlag, 16 Bände.
- Schopenhauer, A. (1985). Die Manuskripte der Jahre 1830-1852. In Hübscher, A. (Hrsg.), *Der handschriftliche Nachlaß* (Band IV, 1). München: DTV, 5 Bände.
- Schopenhauer, A. (2001). *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes.

- Schopenhauer, A. (2002). *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza, revisão da tradução de Karina Jannini. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Schopenhauer, A. (2007). *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*. Tradução de Karina Jannini e prefácio de Jair Barboza. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Schopenhauer, A. (2010). *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução Flamarion C. Ramos. São Paulo, SP: Hedra.
- Schopenhauer, A. (2013). *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM.
- Schopenhauer, A. (2015a). *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Schopenhauer, A. (2015b). *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Schopenhauer, A. (2019). *Sobre a quadrúplíce raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Silva, L. (2018). A unidade ética em “O mundo como vontade e como representação” de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 9 (2), 4-15. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378635344>
- Silva, L. (2020). Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem. *Revista Trans/formação*, 43 (1), 173-188.
- Wittgenstein, L. (1968). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e apresentação de José Arthur Gianotti. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional - Editora da Universidade de São Paulo.

Recebido em: 17.07.2020

Aceito em: 23.09.2020

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/>



Christian Thomasius e a Reformulação Universitária na *Aufklärung**

Christian Thomasius and the Redesign of the Universities in the *Aufklärung*

Diego Kosbiau Trevisan

diegokosbiau@hotmail.com

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

Resumo: O artigo tem por objetivo explorar o significado de Christian Thomasius (1655-1728) para o primeiro período do Esclarecimento alemão (*Aufklärung*), apontando sobretudo a relevância institucional da atuação de Thomasius na reformulação dos currículos universitários com a introdução ou reformulação de disciplinas como a *Policey* e as *Kameralwissenschaften*. Essas disciplinas tinham um propósito eminentemente prático de formar um grupo de funcionários públicos comprometidos com a administração eficiente do governo, de acordo com a especificidade do Esclarecimento alemão no cenário mais amplo do Iluminismo europeu.

Abstract: This paper aims to explore the meaning of Christian Thomasius (1655-1728) for the first period of the German Enlightenment (*Aufklärung*) by focusing specially on his institutional role for the redesign of university curricula with the introduction or reformulation of subjects such as the *Policey* and the *Kameralwissenschaften*. These disciplines had an eminently practical purpose of forming a group of civil servants committed to the efficient administration of the government, what corresponds to the specificity of German Enlightenment in the broader European Enlightenment scenario.

Palavras-chave: Thomasius; iluminismo; política; universidade; esclarecimento.

Keywords: Thomasius; enlightenment; politics; university; German Enlightenment.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p255-270>

O Iluminismo na Alemanha - o qual chamaremos aqui de *Aufklärung* ou Esclarecimento - tem certas particularidades em relação aos demais movimentos das Luzes que surgiram no continente europeu e, de modo mais amplo, no mundo nos séculos 17 e 18 (Trevisan, 2020). Podemos identificar inicialmente dois traços centrais que caracterizam essa especificidade da *Aufklärung*: primeiro, seu forte caráter *anticlerical*, que, no entanto, não pode ser confundido com um puro e simples combate radical à religião enquanto tal, como, por exemplo, é o caso de parte do movimento das Luzes na França; segundo, a sua marcada impregnação *áulica*, uma vez que os principais porta-vozes da *Aufklärung* eram todos egressos das fileiras dos funcionários públicos estatais (*Staatsbeamte*): professores universitários,

* Esse trabalho contou com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

conselheiros dos príncipes (*Fürsten*), bibliotecários, etc. Esses dois traços, por sua vez, nos levam a uma outra marca distintiva da *Aufklärung*: em comparação, por exemplo, com as *Lumières* e com o *Enlightenment*, “na Alemanha a *Aufklärung* é bem fortemente utilitarista, orientada à ‘utilidade’, ela [a *Aufklärung*] ambiciona ter efeitos prático-econômicos e na educação popular” (Göhler, 2011, p. 17).

Sob esse pano de fundo começamos a entender melhor a relevância de Christian Thomasius para o período inicial do Esclarecimento, a *Frühauflklärung*. Na sequência, será discutido como Thomasius foi importante para a fundação e consolidação da Universidade de Halle como um centro intelectual desconessionalizado no ambiente da *Aufklärung* (I). Nesse contexto, a reformulação do currículo universitário realizada em Halle inverteu a antiga ordem hierárquica das disciplinas, destronando a teologia como a principal delas e, em seu lugar, introduzindo a jurisprudência e as *Kameralwissenschaften*, disciplinas eminentemente práticas destinadas a formar funcionários públicos e a fomentar a prosperidade do estado (II). Por fim, uma disciplina das *Kameralwissenschaften* será analisada em maior detalhe, a saber, a *Polizey*, entendida como uma doutrina da prudência que, recusando a antiga compreensão aristotélico-luterana da política como doutrina das virtudes dos governantes, estipula uma espécie de “técnica de governo” para estados secularizados (III).

I. A Universidade de Halle e a secularização dos territórios confessionais

Thomasius foi um dos artífices da fundação da Universidade de Halle em 1694, um dos centros mais importantes da *Aufklärung*. Ele encontrou em Halle um ambiente propício para sua tarefa institucional central: a secularização da sociedade e sua guinada à prática. As características políticas e religiosas de Halle, localizada no território de Prússia-Brandemburgo, explicam o protagonismo de sua Universidade para a *Frühauflklärung*. No território de Brandemburgo,

a dinastia dos Hohenzollern havia se convertido ao calvinismo no início do século 17 - buscando unir a reforma religiosa e a formação de um estado territorial como parte da “segunda reforma” do norte da Alemanha -, enquanto os estados territoriais de Brandemburgo e Prússia permaneciam decididamente luteranos, tratando sua religião como um direito imperial (Hunter, 2007, p. 7).

O esforço dos Hohenzollern de propor um estado territorial bi-confessional que, assim, salvaguardasse uma convivência social tolerante e pacífica, correspondia ao estado-de-coisas que se abriu após a Paz de Westfália:

Ao reconhecer os príncipes territoriais como signatários independentes, os Tratados de Westfália (1648), intermediados pelos franceses, deram reconhecimento legal internacional a um sistema pós-imperial de estados territoriais. Ao mesmo tempo, ao declarar a legitimidade das três principais religiões (luteranismo, catolicismo e calvinismo), independente de qual fosse a religião da casa dominante, os tratados

assinaram uma certa secularização ou dessacralização da política, inicialmente obrigando formas limitadas de tolerância religiosa (...). Embora seu desenvolvimento completo ainda residisse no futuro, nós podemos reconhecer aqui a emergência de uma relação recíproca entre uma certa “autonomização” do estado - isto é, a tentativa de tornar o estado territorial independente de comunidades religiosas ou morais que ele precisa governar - e uma certa “liberalização” da esfera privada (religião, família, comércio), agora declarada como repousando fora da preocupação exclusiva do estado territorial com a segurança (Hunter, 2004, p. 578).

As iniciativas dos Hohenzollern de reformar a constituição religiosa de Brandemburgo aplacaram a ortodoxia luterana, possibilitando uma coexistência pacífica com a parcela calvinista da comunidade e propiciando um ambiente mais tolerante do que em outros territórios alemães (Hunter, 2007). A casa Hohenzollern estava então convicta de que tal ambiente de tolerância impulsionaria a incorporação dos demais estados imperiais ao território da Prússia-Brandemburgo, mas para isso era preciso extinguir a ideia de uma religião ou confissão oficial de estado. Para tanto, contudo, os oficiais políticos, jurídicos e religiosos tinham de conceber a sua função pública como independente da religião que professavam enquanto indivíduos privados. Isso envolvia, com efeito, reformar as instituições de ensino do estado territorial, construindo as condições para um ensino não impregnado pela ortodoxia luterana que dominava grande parte das universidades dos territórios alemães. Uma das primeiras universidades a serem “reformadas” nesse sentido foi a de Frankfurt an der Oder, transformada numa universidade bi-confessional: luterana e calvinista. Ainda em Frankfurt an der Oder, onde defendeu seu doutorado e teve seu primeiro conflito com a teologia luterana, Thomasius chegou à convicção de que os teólogos deveriam ser tratados como “pessoas privadas” sem poder para taxar algum teórico como “herege” - esta prerrogativa deveria caber unicamente ao *Fürst* (Thomasius, 2001, p. 5-6).¹

Ao longo da década de 1680, após ter terminado seus estudos em Frankfurt an der Oder e retornado a Leipzig, cidade onde nasceu, Thomasius redige uma série de pequenos escritos polêmicos dirigidos contra o aristotelismo protestante escolástico dominante em sua terra natal. Ele defende o direito natural profano de Pufendorf, ataca o direito natural cristão da ortodoxia luterana (sobretudo de Alberti e Carpzov) e participa de uma série de controvérsias políticas e religiosas, sempre tomando o partido do eleitor de Brandemburgo e posicionando-se contra a Saxônia e os luteranos ortodoxos. Em decorrência de seus escritos, em 1689 Thomasius foi impedido pelo Consistório Luterano Superior de ensinar na Universidade de Leipzig. Essa sentença

1 Como escreve Hunter, “Frankfurt [an der Oder] propiciou ao jovem Thomasius um meio político e cultural que lhe permitiu assimilar o direito natural de Pufendorf e desenvolver doutrinas políticas e jurídicas orientadas para o governo desconfessionalizado de um estado multiconfessional. Com isso, consolidou-se sua oposição à cultura política e religiosa de sua universidade natal, em Leipzig” (Hunter, 2007, p. 8).

foi o que desencadeou sua ida a Brandemburgo e à então recém fundada Universidade de Halle, onde a faculdade de jurisprudência receberia inédito protagonismo. A Universidade de Halle fora idealizada para enfraquecer o controle da ortodoxia luterana por meio da preeminência da faculdade secular de direito e pela contratação de pietistas luteranos não ortodoxos para a faculdade de teologia, sob a direção de A. H. Francke (Hammerstein, 1972, p. 9-10). Emergindo sob essas circunstâncias, a nova universidade oferecia a seus acadêmicos uma extraordinária liberdade intelectual em relação à ortodoxia luterana, ainda que no interior de uma instituição sob estrito controle de uma corte monárquica inclinada a usá-la para fornecer ao estado territorial uma elite dominante desconfessionalizada. Na interpretação de I. Hunter, três movimentos intelectuais a princípio conflitantes entre si - a saber, a filosofia jurídica civil, o pietismo e o racionalismo metafísico - encontravam-se, juntos, em Halle, uma instituição de ensino que permitia experimentações intelectuais, mas sem perder a sensibilidade para conflitos religiosos e políticos.²

Em linhas gerais, Thomasius propunha a secularização do Estado confessional de alguns territórios alemães, dentre os quais a Saxônia, sua terra natal. Isso implicava, decerto, retirar dos teólogos - sobretudo dos luteranos - o poder sobre matérias de governo e de administração pública; ademais, envolvia extirpar sua influência no ambiente acadêmico. Nesta passagem, Thomasius põe a claro seu projeto:

Em poucas palavras, em cada estado há apenas uma majestade ou poder governante superior, por meio de cujo poder supremo um magistrado cristão faz a mediação entre as leis de toda a conduta e seus súditos (...). A Igreja está no estado, e o estado não está na Igreja. No Novo Testamento, Cristo e os apóstolos não dão à Igreja nenhuma capacidade de governar. Em um estado não pode haver duas autoridades soberanas com o poder de fazer leis. O clérigo e os outros membros das Igrejas estão sujeitos à autoridade secular. Portanto, a autoridade secular pode regular as atividades dos sacerdotes, mesmo aquelas que dizem respeito à religião, na medida em que tais leis não comandam nada que seja contrário à lei divina geral (Thomasius, 1701, p. 38).

Vejamos, agora, como o projeto thomasiano de secularização e guinada à prática ganhou corpo institucional na Universidade de Halle.

II. Halle e a mudança thomasiana no currículo universitário - as *Kameralwissenschaften*

A Universidade de Halle foi um exemplo paradigmático de uma universidade da *Aufklärung*. Com a “crise” vivida na consciência europeia nos séculos 17 e 18,³ ocorre também uma radical mudança na hierarquia das ciências, cujo reflexo pode ser

² Segundo Hunter, os principais representantes da filosofia jurídica civil, do pietismo e do racionalismo metafísico em Halle seriam, respectivamente, Thomasius, Francke e Wolff (Hunter, 2004, p. 579).

³ O termo é do clássico estudo de Paul Hazard (1995).

visto, em sua face institucional, nas universidades e na ordenação das disciplinas do currículo universitário. De um modo mais amplo, a filosofia sai da tutela da teologia e adquire uma certa “dignidade” como disciplina ou ciência autônoma. Como afirma Jonathan Israel,

foi apenas com a crise intelectual do final do século 17 que a antiga hierarquia de estudos - com a teologia como a disciplina suprema e a filosofia e as ciências como meras subservientes - desintegrou-se. Com isso, a filosofia libertou-se de sua subordinação anterior e tornou-se novamente uma força independente potencialmente contrária à teologia e às Igrejas (Israel, 2001, p. 10).

No cenário alemão, que aqui nos interessa, essa reordenação das disciplinas ganhou uma especificidade notável: não só a filosofia, mas também - e sobretudo - a *jurisprudência* recebe dignidade própria e independência em relação à teologia. À época, o currículo das universidades alemãs e europeias era dividido segundo uma estrita hierarquia de faculdades “inferiores” e “superiores”. A faculdade “inferior” era a filosofia, que ficava a cargo do “*Grundstudium*”, algo como um “ciclo básico”; as faculdades “superiores”, que qualificavam seus alunos para algum ofício, eram elas mesmas divididas hierarquicamente: a teologia recebia a precedência, seguida pela jurisprudência e pela medicina. Tal sequência hierárquica das faculdades era considerada algo dado e representava como que um tratamento “natural” das ciências. Os teólogos e os clérigos controlavam todas as disciplinas a serem ensinadas em cada faculdade. Na jurisprudência, por exemplo, o direito natural cristão moldava o quadro teórico de todas as subdisciplinas jurídicas (cf. Schneider, 1967, p. 119-331). A *Aufklärung* e, mais especificamente, a Universidade de Halle começaram a mudar esse quadro:

[E]ssa ordenação da universidade em faculdades inferiores e superiores foi questionada ao longo da *Aufklärung* de três maneiras. Primeiro, os juristas concorriam com os teólogos pela posição de destaque - em Halle, a teologia era explicitamente a faculdade superior, contudo, os altos vencimentos dos jurisconsultos mostravam que os juristas haviam superado os teólogos na avaliação do príncipe territorial. Segundo, a faculdade filosófica se despedia de sua função meramente propedêutica, preparatória e servil, reivindicando o estatuto de uma ciência fundamental - essa revalorização ocorreu nas gerações seguintes em Halle, sobretudo através de Christian Wolff. Terceiro, a medicina aproveitou-se da ascensão da pesquisa sobre a natureza e, por seu turno, fez fraquejar a hierarquia de disciplinas tradicional - a Universidade de Halle avançou ao centro daquela antropologia do “homem completo” que dominou a fase áurea e tardia da *Aufklärung* (Martus, 2015, p. 99-100).

A Universidade de Halle dava uma feição institucional a um movimento, próprio da *Aufklärung*, de secularização da sociedade e de guinada à prática, ou seja, de valorização de disciplinas e saberes voltados à manutenção da coesão política e religiosa e à condução da máquina pública. Nesse contexto, não apenas a tradicional hierarquização das ciências era posta em xeque, como também novas disciplinas

eram introduzidas no currículo universitário, sempre sob os auspícios do príncipe ou *Fürst*.⁴ A institucionalização de certas disciplinas, seja no sistema universitário, seja na máquina pública, tinha como função, além de garantir a eficiência da administração do Estado, legitimar o governo estatal então incipiente nos territórios alemães (Rüdiger, 2005, p. 163-164). O repetido fracasso em promover reformas e o constante perigo do retorno das guerras confessionais - lembremos da paz de Augsburg, em 1555, que estabeleceu a tolerância do luteranismo no Sacro Império Romano-Germânico, e a já mencionada paz de Westfália, em 1648, que estabeleceu a tolerância da prática das várias confissões cristãs nos territórios alemães - fizeram com que se fortalecesse o estudo institucional do Estado e da política (cf. Hellmuth, 2004).

Ao contrário de outros países europeus, como França e Inglaterra, nos territórios alemães a *Aufklärung* teve como locus privilegiado as universidades. Os *Aufklärer* alemães eram majoritariamente professores e também *gelehrte Räte*, ou seja, consultores ou conselheiros nas cortes dos *Fürsten*, nos estamentos nobres e em conselhos de territórios estatais do Sacro Império Romano-Germânico (cf. Hammerstein, 1986). As universidades haviam sido instituições estratégicas para os *Fürsten* de territórios recém-formados e nos movimentos religiosos reformadores durante o período central da Reforma, fornecendo-lhes os quadros (teólogos, juristas, clérigos) necessários para a montagem administrativa e judicial do Estado confessional. Donde se explicam o fato e a própria necessidade de que Thomasius combatesse a infiltração teológica e propusesse a reforma universitária de dentro da própria instituição. Vale a pena reproduzir o diagnóstico de Hellmuth:

As universidades do século 18 desempenharam um papel crucial aqui, especialmente aquelas que eram bastiões da *Aufklärung*, como Halle e Göttingen. Nestas universidades inúmeras disciplinas, conhecidas em seu conjunto como “ciência do governo”, foram estabelecidas (...). Elas incluíam o direito natural, economia, as disciplinas especificamente alemãs *Kameralwissenschaft* e *Polizeiwissenschaft*. Ademais, havia a *Universitätsstatistik* (estatística universitária), que, apesar de seu nome, não tinha nada a ver com aritmética política. Gottfried Achenwall, professor de Göttingen, a definia como a “teoria da constituição política dos Estados individuais descrita nos termos de suas partes específicas” (...). As “partes” que eram consideradas como merecedoras de descrição incluíam território e população, constituição e administração, exército e finanças. Desse modo, exigia-se um conhecimento íntimo das condições internas nos estados contemporâneos. O direito natural, assim, tinha uma outra função bem

4 “Novos conceitos e textos tiveram de ser introduzidos paulatinamente em cada faculdade. Usualmente, o que abria as portas era o comando do príncipe em vez do consentimento do professor. Professores esclarecidos apenas podiam ganhar cadeiras e outras posições universitárias por meio da proteção e patronato do príncipe. Os príncipes, contudo, geralmente não estavam interessados em debates teóricos. Sua predileção era muito mais pelos assuntos práticos, como pela introdução, no currículo universitário, de novas disciplinas, como, por exemplo, a ‘Cameralística’, que podia provar-se útil para encher os cofres do estado e promover a prosperidade geral. Além disso, eles usavam filósofos para combater a influência de teólogos e clérigos, para modernizar seu sistema político e incrementar a atratividade das universidades territoriais para estudantes estrangeiros e de muitos recursos” (Weber, 2003. p. 414).

diversa. Como o principal elemento do complexo de disciplinas estudadas na ciência do governo, ele pretendia transmitir conhecimentos fundamentais sobre política, sociedade e direito. Isso incluía a definição dos objetivos e fins do Estado, conforme eles surgem a partir da natureza humana. As outras disciplinas incluídas na ciência do governo, *Kameralwissenschaft* e *Polizeiwissenschaft* (...) eram então exigidas para descrever os meios e os caminhos pelos quais aqueles objetivos e fins podiam ser atingidos. Os contornos de tais disciplinas eram, não raro, pouco nítidos, mas elas se unificavam sob um único *leitmotiv*, a saber, que o objetivo da ciência era ser útil ao Estado (Hellmuth, 2004, p. 452).

Thomasius foi o grande artífice dessa renovação da universidade da *Aufklärung*. A sua reordenação das ciências e disciplinas é guiada pelo remanejamento, como cerne da nova universidade prussiana, da jurisprudência e do direito natural secularizado, em torno dos quais se aglutinam as disciplinas “práticas” para a boa condução e administração do governo. Com efeito, ao invés de se ver como um “*philosophe*”⁵ que buscava agir a partir apenas da sua influência em debates públicos sobre educação, moral, artes, economia, política, etc., Thomasius se via como um reformador “de dentro”, que usava sua influência institucional e administrativa para atingir o objetivo de reforma da sociedade prussiana segundo ideais iluministas. A introdução das novas disciplinas no currículo universitário tinha como objetivo principal formar uma casta de funcionários públicos (os *Beamte*) “secularizados”, “ilustrados” e voltados à boa administração do Estado. Antes de analisar mais detidamente a *Polizey*, cumpre empreender uma tentativa de definir o que seria essa *Kameralwissenschaft* que serve como uma espécie de denominador comum das novas disciplinas práticas.⁶

A cameralística (*Kameralwissenschaft*, *Cameral-Wesen*, *Kameralistik*) designava, no singular, uma aplicação pública de saberes e procedimentos privados, relativos aos súditos e funcionários estatais; no plural, as *Kameralwissenschaften* designavam o conjunto de disciplinas que eram úteis para a instrução e formação de administradores públicos. Num primeiro momento, no início do século 18, estas disciplinas incluíam, além da *Polizey*, sobretudo a *Ökonomie*. “O tema da *Ökonomie* abrangia assuntos que poderiam se aplicar tanto ao *Fürst* como ao proprietário de terras privado (por exemplo, a tributação, arrendamento e venda de terras, além dos rudimentos da agricultura)” (Lindenfeld, 1997, p. 17). Segundo Johann Peter Ludewig, um importante cameralista da época,

um *Fürst* que aumenta a receita de seu território [*Land*] por meio de comércio e negócios, e que arrecada mais do que gasta, é denominado um bom *Wirt* (...). [D]aqui se segue que, assim como a arte de ganhar a vida pertence ao conjunto dos homens comuns, aos homens da cidade e aos camponeses, ela também pertence ao *Fürst* e ao conjunto do território; assim, a palavra *Wirtschaft* pode ser considerada e utilizada para todos eles (Ludewig, 1727, p. 146).

5 Segundo Israel, o termo “*philosophe*” para designar os então novos “livres pensadores” franceses é de responsabilidade de Thomasius (Israel, 2001, p. 8).

6 Seguimos, na sequência, sobretudo Lindenfeld, 1997.

O termo germânico *Wirtschaft* para designar a *Ökonomie* mostra, pois, que a atividade econômica mais fundamental deveria ser não apenas a troca ou a produção, mas também a boa administração e alocação de recursos.

A outra disciplina das *Kameralwissenschaften* é a *Policeywissenschaft*, a “ciência da política” ou apenas “política” (*Policey*, *Polizey* ou *Polizei*), entendida não mais sob a chave escolástico-aristotélica de uma disciplina das virtudes civis e políticas do *Fürst* (cf. Scattola, 2003), mas, antes, como a ciência do bom governo a ser empregada pelos *Fürsten* na crescente centralização de poder em seus territórios - algo, pois, próximo ao sentido de “polícia” como controle social e monopólio do uso da força:

A palavra alemã [*Policey*] surgiu no século 15, primeiramente no contexto de um governo civil bem conduzido, mas logo foi transferida para o contexto territorial. Em 1530, o Sacro Imperador Romano emitiu um decreto de *Polizey* para todo o Império. O *impetus* por detrás desse uso - que se manifestava em um crescente afluxo de decretos - era a asserção da vontade do regente sobre os estamentos em nome do bem comum. Muito frequentemente, os decretos tinham a ver com a restrição de luxos, regulação de adornos, imposição de práticas religiosas e, de modo geral, extinguir a imoralidade em todas as áreas, de relações matrimoniais ao empréstimo de dinheiro. Na Alemanha protestante, a *Polizey* preencheu um vácuo criado pela ausência de regulação, por parte da Igreja, de escolas, matrimônio e outros sacramentos (Lindenfeld, 1997, p. 18).

É certo que essa consolidação do novo conceito de política não se deu de forma repentina. Na transição entre a tradição escolástico-aristotélica para o conceito “moderno” de política coexistiram, lado a lado, dois sentidos de política, a saber, política concebida no interior do direito natural, e a política como *prudentia*. A primeira lidava com a natureza dos Estados, tipos de governo, constituições, etc. Um tal nível de generalidade, contudo, criou espaço para um segundo nível, a saber, o da *prudentia* como “sabedoria” de governo, dos Estados particulares, suas leis e sua administração. O nível geral, do direito natural, constituía as normas e limites; o segundo, o da *prudentia*, desenvolvia os meios para sua implementação. Na próxima seção, veremos com mais detalhes a articulação entre esses dois níveis do “novo” conceito de política.

Concebida no quadro das *Kameralwissenschaften*, a política, portanto, representava a aplicação da disciplina social absolutista no contexto de um direito natural secularizado que fornecia os fins para os quais tal disciplina era dirigida. Para Thomasius e Wolff, “esses fins foram progressivamente articulados em termos de felicidade, e a correspondente ênfase da *Polizeiwissenschaft* recaía no bem-estar e na prosperidade do Estado e de seus súditos” (Lindenfeld, 1997, p. 20). Ao passo que na *Ökonomie* o foco era no povo ou na comunidade, na *Polizei* o foco era no Estado. Em todo caso, assim como nas demais disciplinas da *Kameral-Wesen*, o objetivo da *Polizei* era a boa administração, ou seja, o objetivo era adaptar meios a fins, seja no balanço das contas públicas ou no esforço de obtenção de lucro com

terras, seja na promoção da felicidade da comunidade política. Assim, “economia e administração pública não eram opostas, mas, pelo contrário, dois lados da mesma moeda tecnocrática” (Lindenfeld, 1997, p. 20).

Com efeito, a cameralística, entendida como o conjunto de disciplinas práticas direcionadas para a boa administração pública, tinha como principal função promover o *interesse público*, não apenas por cuidar das finanças e dos recursos do Estado, mas também por servir como uma espécie de orientação prática a todos os súditos em suas atividades produtivas ligadas ao Estado:

[A] cameralística não consiste apenas em arrecadações e dispêndios, e no correto cálculo destes, mas, antes, ela diz respeito também a que se promova o *interesse* de todo o território [*Land*], e que se provejam instrumentos ao homem comum, isto é, que se lhe diga de onde ele deve retirar [algo] quando lhe é ordenado que ele deve dar algo (Bechers, 1668, *Dedicatio*, sem número).

Com o desenvolvimento da noção de prosperidade e promoção do bem comum nos territórios do Sacro Império Romano-Germânico, mais notadamente na Prússia, a cameralística se tornava uma disciplina popular no ambiente universitário alemão do século 18, impulsionada pela nova reorientação política e prática dos saberes acadêmicos. Gasser, o primeiro professor de *Kameralistik* na Universidade de Halle e, de forma geral, na Alemanha, escreve no prefácio de seu livro *Einleitung zu den ökonomischen, politischen und Cameral-Wissenschaften* que Thomasius foi o primeiro a apontar para a deficiência das universidades em não possuir cadeiras de *Kameralwissenschaften*. No capítulo 17, § 1 de *Cautelen der Rechts-Gelahrtheit*, Thomasius escreve: “Com todo o direito, a *Ökonomie* deveria ser ensinada nas universidades, e ser apontado um professor para tanto”. As causas para tal lacuna, segundo Thomasius, originariam de um menosprezo pelas ciências práticas, pelas disciplinas que ensinam “o que sabem o homem comum e o servo”, ou ainda, por aquelas disciplinas que não se enquadravam no aristotelismo de então. Segundo Gasser, a ciência cameral e da política (*Cameral-und Policey-Wesen*) tinha por função “capacitar e tornar apto um homem jovem a servir seu senhor e o território de modo honesto” (Gasser, 1729, p. 4).

Trata-se, decerto, de uma nova forma de condução dos negócios públicos e, no limite, de conceber a política. Contudo, em lugar de uma forma política ligada ao *laissez faire* dos indivíduos privados, nos territórios alemães a impregnação absolutista, de condução centralizada das atividades dos súditos, ainda era inquestionável. Beckmann, professor de cameralística em Göttingen, escreve:

A cameralística tem por objetivo as arrecadações do regente ou do caixa público, de onde os gastos do Estado são custeados, e, como deve ser proporcional às posses do povo, este último nunca poderá atingir uma política racional. O cidadão procura sempre seu interesse próprio! Por isso ele vive no Estado e contribui com o que é seu para os gastos [do Estado], de modo a poder aprender um ofício (...) e impulsionar

o primeiro [o Estado], sem que este se detenha no cuidado pelo último [o cidadão]. Este apenas obedece quando o governo comanda que ele compreenda e observe seus próprios deveres. Assim, o Estado é a máquina artificial montada pelos homens, na qual um conjunto de rodas e engrenagens pequenas e grandes encaixam umas nas outras (Beckmann, 1777, *Vorrede*, sem número).

Thomasius critica a radical separação entre economia e política contida na doutrina aristotélica e neoaristotélica da filosofia prática (cf. Thomasius, 2006, p. 421-437). Tanto a forma como o conteúdo da filosofia aristotélica e sua impregnação no ambiente alemão impediam a recepção acadêmica da cameralística como parte integrante do ensino universitário. Diante desse diagnóstico é que Thomasius encorajou, em Halle, as primeiras iniciativas pela inclusão da economia cameralística como disciplina acadêmica (Rüdiger, 2005, p. 158). A inaptidão dos professores aristotélicos de ética e política é criticada também pelos alunos de Thomasius. Christoph Henrich Amthor, discípulo de Thomasius em Halle que escrevia sob o pseudônimo de Anastasio Sincero, pergunta em seu *Project der Oeconomic in Form einer Wissenschaft* por que razão as “ciências econômicas (...), diferentemente de outras disciplinas, não são ensinadas em escolas e universidades”, embora elas “sejam capazes de levar nutrição, riqueza e poder a cidades e territórios inteiros” (Apud Rüdiger, 2005, p. 158). Ele defendia a instituição de um órgão de administração econômica pública [ökonomischen Kameral- und Polizeiverwaltung] liderado por “diretores econômicos” que

dependeriam imediatamente da soberania territorial e de suas instruções, e sob tal forma teriam um poder perfeito para promover, da melhor maneira possível, o bem-estar e a soberania do território (Apud Rüdiger, 2005, p. 158).

Para ele, a economia seria dividida em *Oeconomicam naturalen*, que lidaria com os ramos produtivos (agricultura, comércio), e a *Oeconomicam politicam*, que lidaria com a melhor forma de gastar os recursos públicos e seria diretamente conduzido pelo *Fürst*. A segunda disciplina é, decerto, a mais importante. Rüdiger argumenta ocorrer aqui uma “economização da política” como “princípio de soberania” (Rüdiger, 2005, p. 159). Isso provocou conflitos políticos entre os territórios alemães: “Na luta pela implementação de uma legislação soberana dos territórios e pelo monopólio do direito de tributação, os meios jurídico-morais tradicionais da soberania estamental chegaram a seus limites” (idem, p. 160). A institucionalização da economia e sua transformação num dispositivo de governo pode ser considerada, assim como ocorria na política, como um instrumento de (auto)disciplina da casta de funcionários públicos. Um exemplo claro do problema político da institucionalização da economia na administração pública na Prússia e demais territórios alemães como (auto)disciplina é o estabelecimento de um sistema tributário eficiente e regulado burocraticamente que lhes garantisse hegemonização financeira e cultural - de

acordo, portanto, com o intuito da *Aufklärung* de um projeto de guinada à prática e à boa administração estatal.

III. A institucionalização da política como doutrina da prudência

Um momento decisivo para o desenvolvimento da política como *Policey* foi a sua institucionalização acadêmica por meio da governamentalização das universidades (Rüdiger, 2005, p. 144). Essa inserção acadêmica da política implicou conceitualizá-la para além dos limites temáticos impostos pela política clássica de proveniência aristotélica, o que, por sua vez, envolveu uma modificação metodológica e de orientação normativa. Nesse contexto, a Universidade de Halle e a teoria política de Thomasius foram de suma importância.

Como já mencionado, a política passa a ser entendida no sentido de *Policey*, ou seja, como boa administração pública, no mesmo campo conceitual da ideia de *Kameralistik*, isto é, como boa gestão dos recursos públicos, não mais no sentido ético de uma doutrina sobre a virtude dos regentes.

Thomasius considerava a universidade (...) como um “*Seminaria Ecclesiae & Reipublicae*” (cf. Thomasius, 1994, p. 197), isto é, como um centro de treinamento para a administração eclesiástica e estatal. Com isso, ele coloca a ciência universitária a serviço de um discurso autônomo da política referido aos príncipes territoriais (Rüdiger, 2005, p. 145).

A “verdadeira política” implicava, para ele, a elucidação e “*Aufklärung*” dos “segredos do papado” (Thomasius, 1717, p. 345) (o qual, segundo Thomasius, buscava apenas o poder), além da recusa da escola aristotélica de seu tempo. Ele denuncia, assim, a forma especificamente católica do aristotelismo, qualificada por ele como uma mera técnica de poder. Para romper por completo com essa tradição, Thomasius via como necessária a reformulação institucional do discurso teórico sobre a política.

A relação da doutrina política universitária com o conjunto de saberes mundanos era considerada por Thomasius como precária justamente por ela ter sido sempre parte de um sistema científico que ainda não havia rompido, de forma consequente, com sua origem escolástico-católica (Rüdiger, 2005, p. 146).

A teoria política, assim como as demais ciências escolásticas, teria como grande falha considerar seu objeto à luz da perspectiva eclesiástica, à luz dos interesses dos teólogos, e não segundo o fim do poder secular da comunidade política. Essa ciência política aristotélica colonizada pela teologia se reduziria, nas palavras de Thomasius, a

arcana politica, em virtude dos quais o papa, como seus clérigos, de maneira completamente imperceptível, joga o governo mundano pra debaixo do tapete e faz de um superior regente um mandatário mundano dependente dos comandos dos clérigos (Thomasius, 1717, p. 27).

O alvo imediato de Thomasius é o aristotelismo, modernizado por Melanchton, de matriz luterana. Para ele, embora se oriente ao *Fürst* como ponto de referência político supremo, o método escolástico contemplativo empregado bloqueia o valor prático das ciências para a comunidade política secular. A falta de referências mundanas por parte da ciência reproduz, no mundo acadêmico protestante, a hegemonia simbólica do clericalismo e do poder católico mundial:

Segundo sua própria formação, os monges são devotados à vida contemplativa e não se entregam à vida prática, à qual indiscutivelmente pertence a governança [*Haushalt*] (...). As profissões que foram assim formadas no papado consistem igualmente nas *Speculationibus* e são, em sua grande maioria, inúteis. As profissões da filosofia nas universidades protestantes tampouco estão hoje em dia completamente libertadas dessa falha (Thomasius, 1717, p. 274).

Para Thomasius, essa hegemonia da religião nos afazeres mundanos mostraria sua face institucional mais clara na precedência normativa da faculdade teológica na hierarquia das disciplinas universitárias. A faculdade teológica propunha a precedência da *vita contemplativa*, que, assim, servia apenas à conservação do poder político eclesiástico. A secularização dos estatutos políticos pelo *Fürst* promovia, por sua vez, “uma vida ativa, sem a qual a filosofia política não poderia pensar, nem se quisesse, o problema do governo (*prudentia regnativa*) como uma doutrina da prudência” (Thomasius, 1699, p. 54).

Nesse contexto, a já mencionada “doutrina da prudência”, revitalizada por Thomasius, ganha novo destaque. Thomasius define a “prudência” como um dos ramos da política.⁷ Ela seria “uma doutrina que mostra sobretudo como se deve cuidar contra equívocos e impedimentos do bom” (Thomasius, 1699, p. 8-9). Para compreender o que é o bom, é necessário o auxílio das outras disciplinas pertencentes à *Sittenlehre*, ou seja, à doutrina moral ou dos costumes; a prudência meramente ensina sobre os meios para se atingir determinado fim, o qual, por sua vez, seria estipulado alhures. A prudência se dividiria em *prudentia consultatoria* e *prudentia legislatoria* ou *civilis*:

A prudência consultatória [*rathgebende Klugkeit*] é ou geral ou civil. A primeira ensina todos os homens, independente do estamento ou sociedade à qual pertencem, como eles devem bem executar suas ações e propósitos (...). A prudência civil, contudo, visa sobretudo ao governo de uma república [*Republic*] e todas as partes da majestade [*Majestät*], portanto, costuma-se também denominá-la a prudência que dá leis, pois a preocupação fundamental de um regente deve ser a de dar leis a seus súditos e estabelecer as regras de justiça (Thomasius, 1699, p. 39).

Segundo o diagnóstico de Thomasius, o aristotelismo político dos escolásticos

⁷ Rüdiger argumenta que Thomasius segue Maquiavel numa concepção neutra de política, independente de moral e religião. Hammerstein, contudo, acentua o aspecto moral da política para Thomasius, compreendida como *Sittenlehre*.

perdia de vista o aspecto pragmático da prudência: não apenas dar conselhos, mas indicar os meios para atingir os fins propostos (Thomasius, 1699, p. 66). Também aqui se revela a visada contemplativa, e não prática, da apropriação escolástica. Ora, na política trata-se não de regras abstratas, mas, antes, de uma arte de governo, sobre “como posso reger pessoas mal instruídas” (idem, *ibidem*). Por meio da *prudencia civilis* a (auto)disciplinarização dos regentes torna-se uma condição crucial para a pacificação da comunidade política e para a disciplinarização dos regidos. Em suma, Thomasius propõe em sua doutrina da prudência civil “a autodisciplinarização das elites administrativas, isto é, o governo moral de si mesmo, como pressuposto para a governamentalização dos súditos” (Rüdiger, 2005, p. 148).

A doutrina thomasiana da prudência como parte central da política se desenrolou ao longo do seu pensamento, atingindo seu momento mais maduro com a doutrina do decoro, exposta sobretudo nos *Fundamenta iuris naturae et gentium*. O decoro (*decorum* ou *Wohlanständigkeit*) é, de modo geral, “uma qualidade moral do fazer e deixar de fazer humanos segundo a qual um homem procura fazer companheiros [*Freunde*] de modo racional” (Thomasius, 2006, p. 368). Mais especificamente, o “decoro político” é “a doutrina sobre como se deve fazer companheiros” (Thomasius, 2006, p. 369). O decoro exige que se abstenha de certas ações que provocam “asco” em muitos outros homens (idem, p. 386). Trata-se, pois, de uma espécie de domínio sobre os próprios afetos, uma *disciplina moralis* sobre certas práticas sociais. Ora, ao passo que “a ética ensina os princípios do que é honesto, a política ensina os princípios do que é decoroso” (Thomasius, 2003, p. 104). Assim, “já com sua teoria do decoro político, Thomasius faz a passagem de um governo religioso da alma para o governo político do homem no interior de uma doutrina da política e da prudência” (Rüdiger, 2005, p. 150). A doutrina da prudência é dirigida primariamente aos funcionários do Estado e não ao soberano em si. Ou seja, a prudência política esboçada por Thomasius não visa a *vita activa* da soberania, mas, antes, dos membros do próprio poder executivo, a “vida ativa de seus teólogos, juriconsultos e médicos (...), o prelado, os conselheiros, juízos, advogados, a cura dos pacientes” (Thomasius, 1717, p. 274). Como escreve Rüdiger,

a administração da soberania dos príncipes, para além de sua fundamentação jurídica no *ius publicum*, permanecia, para Thomasius, fora da doutrina política universitária. A prudência monárquica de governo como ponto de referência normativo que estabelece os fins da prudência política não se sujeita a nenhuma regulação racional e permanece, assim, o refúgio de uma autoridade transcendente. Como doutrina dos meios, a prudência política é indiferente a seus fins e contém, portanto, um caráter técnico-instrumental (Rüdiger, 2005, 151).

A ampliação da influência do conceito de prudência e do político para toda a casta administrativa do corpo político - entendido no sentido acima descrito do

poder executivo, ou seja, como doutrina dos meios, não dos fins do poder - implica transpor o ensino da *prudentia civilis* da faculdade de filosofia para a faculdade jurídica. Como nos territórios alemães eram sobretudo os juristas que tratavam dos assuntos públicos, Thomasius acreditava fazer mais sentido que a jurisprudência, que lidava com as “leis naturais e civis”, cuidasse, ademais, dos “assuntos políticos e civis” (Thomasius, 1699, p. 68). Isso, decerto, implicava uma mudança institucional. Para Thomasius, era mais apropriado

que os juristas, nas universidades, ensinassem aos seus ouvintes tanto a prudência geral como a prudência para reger, de modo que eles não devessem aprender pelo exercício aquilo que lhes era necessário em seus cargos futuros (idem, p. 68-69).

Contudo, Thomasius não acreditava que a política se deixava deduzir a partir de princípios jurídicos abstratos ensinados em sala de aula. Pelo contrário, ela se construía também a partir de sua prática efetiva. A partir de 1714, Thomasius ficou a cargo da comissão, nomeada por Friedrich Wilhelm I, que deveria conceber o *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, o qual serviria como modelo para a unificação e reconfiguração administrativa e jurídica dos territórios pertencentes a Prússia-Brandemburgo (Rüdiger, 2005, p. 155). A experiência - malsucedida - fortaleceu em Thomasius a crença de que a política não pode ser desenvolvida a partir de princípios jurídicos descolados das especificidades político-sociais dos territórios nos quais devem ser aplicados. De acordo, portanto, com a guinada à prática que marcou a especificidade da *Aufklärung*.

Referências

- Bechers, J. J. (1668). *Politischer Discurs Von den eigentlichen Ursachen deß Auf- und Ablebens der Städt, Länder und Republicken*.
- Beckmann, J. (1777). *Anleitung zur Technologie, oder zur Kentniß der Handwerke, Fabriken und Manufacturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirthschaft, Polizey und Cameralwissenschaft in nächster Verbindung stehn : Nebst Beyträgen zur Kunstgeschichte*.
- Gasser, S. P. (1729). *Einleitung zu den ökonomischen, politischen und Cameral-Wissenschaften*. Halle.
- Göhler, G. (2011). Politische Theorien des 17. Und 18. Jahrhunderts in Deutschland: ein Überblick. In: Göhler, G. & Heidenreich, B. (eds.) *Politische Theorien des 17. Und 18. Jahrhunderts. Staat und Politik in Deutschland*. Darmstadt/Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Hammerstein, N. (1972). *Jus und Historie: ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hammerstein, N. (1986). Universitäten-Territorialstaaten-Gelehrte Räte. In: Schnur, R (ed.). *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*. Berlin: Duncker & Humboldt.

- Hazard, P. (1995). *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*. Paris: Fayard.
- Hellmuth, E. (2004). Enlightenment and Government. In: Fitzpatrick, M.; Jones, P.; Knellwolf, C. & McCalman, I. (eds.). *The Enlightenment World*. New York: Routledge.
- Hunter, I. (2004). Multiple Enlightenments: Rival *Aufklärer* at the University of Halle, 1690-1730. In: Fitzpatrick, M. et alli. (eds.). *The Enlightenment World*. London: Routledge.
- Hunter, I. (2007). *The Secularisation of the Confessional State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindenfeld, D. (1997). *The Practical Imagination, The German Sciences of State in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ludewig, J. P. (1727). *Die, von Sr. Königlichen Majestät, unserm allergnädigsten Könige, auf dero Universität Halle, am 14. Julii 1727 neu angerichtete Profession in Oeconomie, Policey, und Cammer-Sachen*. Halle.
- Martus, S. (2015). *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert - Ein Epochenbild*. Berlin: Rowohlt.
- Rüdiger, A. (2005). *Staatslehre und Staatsbildung. Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Scattola, M. (2003). *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*. Milano: Franco Angeli.
- Schneider, H-P. (1967). *Justitia universalis: Quellenstudien zur Geschichte des „Christlichen Naturrechts“ bei Gottfried Wilhelm Leibniz*. Frankfurt am Mainz: Vittorio Klostermann.
- Thomasius, C. (1699). *Summarischer Entwurf der Grundlehren, die einem Studioso Juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig sind*. Halle.
- Thomasius, C. (1701). *Dreyfache Rettung des Rechts Evangelischer Fürsten in Kirchen-Sachen*. Frankfurt am Main.
- Thomasius, C. (1717). *D. Melchiors von Osse Testament gegen Hertzog Augusto Churfürsten zu Sachsen (1556). Anitzo zum ersten mahl völlig gedruckt. Auch hin und wieder durch nützliche Anmerckungen erläutert. Nebst einer Vorrede und Anhang. Zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii*. Halle.
- Thomasius, C. (1994). *Kleine Teutsche Schriften*. Halle, 1701; repr. Hildesheim: Georg Olms.
- Thomasius, C. (2001). *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelehrtheit (...)*. Halle, 1709. repr. Band 4 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a]: Georg Olms Verlag.
- Thomasius, C. (2003). *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*. Halle, 1709. repr. Band 18 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Thomasius, C. (2006). *Cautelen zur Erlernung der Rechtsgelehrtheit*. Halle, 1713. repr. Hildesheim: Georg Olms.

Trevisan, D. K (2020). Christian Thomasius e a Aufklärung. *Kriterion*, 61 (145), 151-172. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-512x2020n14508dkt>

Weber, W. (2003). The German Universities and Intellectual Freedom in the Early Modern Period”. In: *Fédération Internationale des Universités Catholiques: Université, Eglise, Culture. L’université catholique à l’époque moderne de la réforme à la révolution seizième à huitième siècles*, Paris: Pierre Hurtubise.

Recebido em: 09.06.2020

Aceito em: 09.11.2020

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/>



A lógica interna de um projeto: Heidegger e sua hermenêutica fenomenológica da facticidade

Resenha de *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, de Ramón Rodríguez (San Martín: Unsam Edita, 2019)

Luís Gabriel Provinciatto

lgprovinciatto@hotmail.com

(Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p271-277>

A primeira edição (1997) de *La transformación hermenéutica de la fenomenología* surgiu quando ainda não estavam publicados todos os textos precedentes a *Ser e tempo* (1927), obra magna de Martin Heidegger (1889-1976), trazendo uma contribuição inédita acerca do período inicial da docência do filósofo, conforme indica o próprio autor no prólogo à nova edição (2019). A obra agora reeditada, contudo, não traz nenhum acréscimo e/ou modificação em relação à primeira edição, donde a possibilidade de o(a) leitor(a), a princípio, imaginar haver a ausência de uma adequada fundamentação para falar, por exemplo, sobre a indicação formal (*formale Anzeige*), apresentada conceitualmente por Heidegger com maior precisão em *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921), reunida no volume *Fenomenologia da vida religiosa*, ainda inédito quando da elaboração da primeira edição. Ledo engano. A leitura empreendida por Rodríguez é precisa, atenta e eficaz, o que torna sua obra primorosa para se entender a lógica interna da origem de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade como proposta filosófica. Por isso, a delimitação teórica aí assumida não se justifica pela primeira passagem de Heidegger por Friburgo (1919-1923), mas pelas necessidades lógicas da vida fática, bem como por suas exigências metódicas. Com isso, dá-se maior precisão ao sentido de “transformação”: não se trata de uma metamorfose que modifica a fenomenologia surgida nas *Investigações lógicas* (1900/1901) em algo completamente diferente, mas

de um movimento fiel à exigência da máxima fenomenológica; ela também auxilia a entender a leitura fenomenológica que Heidegger faz da própria fenomenologia. Para cumprir seu propósito, Rodríguez assume duas hipóteses de interpretação, indicadas no prólogo à primeira edição e desenvolvidas ao longo dos sete capítulos da obra: a primeira afirma que, em Heidegger, há uma indissociabilidade entre o método e o tema da investigação, impossibilitando que se leia a fenomenologia desvinculada da hermenêutica da facticidade; já a segunda diz que a fenomenologia husserliana é a referência desse projeto filosófico, dando-lhe “o estilo e o modo de compreensão filosófica capaz de levar a cabo com êxito o intento de autointerpretação da facticidade” (Rodríguez, 2019, p. 24).

As preleções *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919) guiam o primeiro capítulo, que aborda a busca de uma ciência originária por Heidegger, apresentando dois pontos fundamentais para entendê-la e, com isso, justificar sua função para o desenvolvimento de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade: primeiro, a ideia de uma ciência originária já aparece em Husserl, que a desenvolve e caracteriza, sobretudo, no artigo *A filosofia como ciência de rigor* (1910/1911); segundo, há uma clara proximidade de Heidegger com a filosofia da vida, não propriamente com seus autores, mas com o tema da vida como fenômeno originário, acolhendo-o como indicação de uma tarefa e não enquanto conceito. Isso se mostra nas supracitadas preleções através da discussão com o transcendentalismo neokantiano e, mais especificamente, com aquilo que aí se denomina “vivência” (*Erlebnis*). Heidegger parte de um exemplo: o da vivência da pergunta “há algo?”. Conforme indica Rodríguez, o que aí importa não é a pergunta em si, mas o que se pretende com ela. Trata-se de fazer ver que para que ela aconteça são necessários aspectos prévios, donde a relevância de outro exemplo, o da cátedra, que não é vista enquanto madeira, caixa e cor, senão imediatamente enquanto tal, isto é, em sua significação imediata: “o vivido é primordialmente as coisas mesmas e estas são, antes de tudo, *sentidos*, significados que imediatamente compreendo, com os quais estou constantemente lidando” (Rodríguez, 2019, p. 36). A descrição da vivência da cátedra como vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*) oferece os aspectos prévios para que seja possível a vivência da pergunta. Fica evidente, portanto, que a vivência da pergunta expõe uma vivência já objetivada e, ao mesmo tempo, originária, a saber, a do mundo circundante enquanto significação, donde a posição assumida por Heidegger ser a de uma “*tenaz defesa da vida originária contra as interpretações teorizantes dela*” (idem, p. 38). Com isso, a filosofia como ciência originária deve partir do pré-objetivo, isto é, daquilo que é anterior a qualquer circunscrição teórica que defina o conteúdo da vivência como “objeto” e quem o vivencia como “sujeito”. Tais preleções, mais do que expor uma problemática hermenêutica, indicam os motivos propriamente fenomenológicos que a conduzem.

Nesse sentido, o segundo capítulo, dividido em dois blocos, apresenta a interpretação da ideia de fenomenologia por Heidegger. No primeiro bloco, faz-se uma exposição sucinta dos pontos significativos das *Investigações lógicas*, dos quais se destacam o conceito de intencionalidade, a diferença demonstrada por Husserl entre ato intencional (vivência) e objeto e o significado do que é uma análise fenomenológica. No segundo, expõe-se que, para Heidegger, a fenomenologia deve descrever a vivência em seu caráter imediato, sem recorrer à divisão entre ato intencional e objeto - o princípio teórico da fenomenologia husserliana. Portanto, a fenomenologia deve realizar uma descrição direta, na qual “a exposição do sentido da vida originária, levada a cabo por Heidegger através da descrição concreta de uma vivência perceptiva da vida cotidiana [a vivência da cátedra], se atém ao que imediatamente se vive na vivência” (Rodríguez, 2019, p. 55). Não é necessário prescindir da relação *noesis-noema* e sim repensá-la desde um princípio que não seja teórico, o que conduz precisamente à problematização tanto do caráter ontológico da intencionalidade quanto da compreensão originária da vida. Assim, o segundo capítulo não é uma mera exposição das diferenças entre Husserl e Heidegger acerca do conceito de intencionalidade, mas um momento fundamental na economia da obra, pois situa muito bem a perspectiva heideggeriana em relação ao horizonte dentro do qual ela se movimenta.

O terceiro capítulo se detém justamente nesta perspectiva. Nele se reiteram dois aspectos fundamentais à fenomenologia: a intuição e a crítica. Trata-se de assumir uma posição que seja livre de um juízo prévio (crítica), mas que, ao mesmo tempo, não “crie” propriamente aquilo que investiga, senão que o perceba e o faça ver tal como é (intuição). Além disso, o capítulo também traz que, para Husserl, a fenomenologia é sempre um exercício reflexivo que converte a vivência em objeto. De acordo com Heidegger, porém, ao assim proceder, cria-se uma “ilusão fenomenológica” de que já se chegou às coisas mesmas e, com isso, assume-se a teoria não enquanto possibilidade de compreensão, mas como algo natural, dando à fenomenologia um princípio teórico, não originário, portanto, e que desvivia a vivência. Tal princípio é rejeitado por Heidegger, que, por sua vez, conforme destaca Rodríguez, descreve a *intuição* como já sendo *hermenêutica*, fazendo dela um dos aspectos metódicos fundamentais para a realização de seu projeto. Assim, a primeira ideia de hermenêutica diz respeito a uma repetição da vivência, não em termos teórico-reflexivos, mas nos de “retomar em sua integridade tudo o que aparece no viver imediato e, muito especialmente, o modo não-teórico desse aparecer” (Rodríguez, 2019, p. 84), sendo, por isso, o dar-se a conhecer a si mesma da vida fática. Compreende-se, então, porque, em Heidegger, a vida originária não é apreendida enquanto *processo (Vorgang)*, senão enquanto *apropriação (Ereignis)*, bem como porque essa repetição, por não ser reflexiva, “recolhe o momento fenomenológico

insuprível da doação da ‘coisa mesma’, do aparecer originário do sentido, e como repetição evidente, garante a formulação inteligível e a imprescindível comprovação do visto” (idem, p. 98).

Tudo isso conduz à *Revisão hermenêutica da fenomenologia*, título do quarto e principal capítulo da obra, para o qual as preleções de 1923, *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, e o escrito de 1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica*, mais conhecido como *Informe Natorp*, são fundamentais, pois apresentam e conceituam o que é a situação hermenêutica, bem como tratam de sua apropriação e, sobretudo, de sua condição de possibilidade e de sua orientação prévia. Ratifica-se, então, que a ideia de hermenêutica, para Heidegger, não é a doutrina das condições de interpretação de textos históricos, mas, antes, diz respeito ao modo como “a vida fática se dá a conhecer a si mesma, partindo do e se mantendo no conhecimento imediato - não reflexivo - que tem de si mesma e no qual constantemente se desenvolve” (Rodríguez, 2019, p. 99). Entende-se, assim, porque a vida como fenômeno originário é assumida por Heidegger não como conceito, mas como indicação de uma tarefa: a fenomenologia deve vê-la a partir do modo como ela mesma se vê e, conseqüentemente, de toda autocompreensão imediata que tem de si. Nesses termos, a situação hermenêutica não pode estar cindida daquilo que compreende, donde a conclusão: a situação hermenêutica é a própria vida fática, de modo que esclarecê-la é trazer à tona suas categorias fundamentais, evidenciando as condições de possibilidade da autocompreensão, e mais, da apropriação dessa autocompreensão. Com isso, sinaliza-se para a tarefa ontológica própria à hermenêutica fenomenológica da facticidade, o que será melhor trabalhado nos capítulos subsequentes.

A apropriação da situação hermenêutica está balizada em três momentos: antes da compreensão, há algo previamente dado; o sentido disso que está dado não é evidente em si mesmo - “não é inteligível por sua pura doação” (Rodríguez, 2019, p. 107) -, pois, caso assim fosse, doação e compreensão seriam o mesmo ato; tal apropriação é autoapropriação.

De acordo com essa estrutura, a situação hermenêutica precede o ato filosófico - primeiro momento -, mas não como algo que lhe é anterior, como um acontecimento ao qual se possa se dirigir objetivamente, senão como algo que ele mesmo é - terceiro momento -, que lhe é “natural” e que, em certo sentido, não constitui seu tema ou objeto (*noema*), mas integra seu próprio ser ato (*noesis*). Justamente por isso, ele não é imediatamente inteligível, não é transparente para si mesmo - segundo momento - e requer uma explicação (idem, *ibidem*).

Isso, contudo, não torna a filosofia idêntica à vida fática, donde a dificuldade de posicionar com precisão a própria hermenêutica da facticidade: ela já é um ato filosófico? Se sim, viver é filosofar. Se não, a filosofia necessita de uma conversão do e

no próprio olhar para acontecer. Por isso, “‘situação hermenêutica’ e ‘vida fática’ não são duas ‘coisas’ diferentes, pois ambas se referem ao mesmo ente, o ser que somos nós mesmos (*Dasein*); porém, não significam o mesmo, não se apresentam da mesma maneira” (Rodríguez, 2019, p. 109). A problemática em torno à apropriação não pode ser algo à parte à fenomenologia, senão dela constituinte, ou seja, uma fase de sua própria tarefa hermenêutica. A apropriação da situação hermenêutica deve dizer respeito à condição hodierna de compreensão, partindo sempre da cotidianidade da vida fática e não de condições excepcionais. Isso delimita a situação hermenêutica em um horizonte de compreensão previamente estabelecido. Tem-se, assim, que a condição de possibilidade da orientação prévia que conduz a compreensão imediata da vida fática não é autenticada pelo horizonte histórico no qual o *Dasein* já sempre se encontra, senão pelo fato de que há uma relação intencional entre vida e mundo. Portanto, só há orientação prévia porque há intencionalidade, que, por sua vez, sempre está direcionada a algo já o compreendendo: “o ser-no-mundo entendido como existência, como aquele ser que tem que ser, constitui a orientação prévia que guia a hermenêutica da vida fática” (idem, p. 127). Assim, ser é o horizonte ao qual o ver fenomenológico está previamente orientado e o ser-no-mundo a orientação prévia de tal olhar.

O quinto capítulo aborda justamente a primazia hermenêutica da pergunta pelo ser e, para isso, retoma a discussão iniciada no terceiro. Agora, no entanto, Rodríguez mostra por que, de acordo com Heidegger, Husserl, ao não chegar a problematizar o ser da intencionalidade e ao se manter na esteira do cartesianismo, assume a consciência como algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Além do mais, através da redução fenomenológica, Husserl distingue entre ser e originariedade, que, para Heidegger, estão radicalmente unidos. Para Husserl, portanto, a atitude natural seria assumir o ser no sentido da objetividade, ou seja, de “(ser) verdadeiro para um conhecer teórico” (Rodríguez, 2019, p. 143). Onde o ponto decisivo da crítica heideggeriana: a atitude natural não pode ter caráter reflexivo, tampouco teórico, visto que a reflexão e a teoria são posições (atitudes) assumidas pelo pensar. “A verdadeira atitude natural, aquela na qual vivemos antes de toda reflexão e que precede sempre a qualquer consideração filosófica ou teórica, não é justamente uma atitude, porque não é algo que se tome ou adote, mas algo em que sempre já se está” (idem, ibidem), o que conduzirá à conclusão de que a facticidade é um fundamento infundado (*Abgrund*), conforme será demonstrado no sétimo capítulo.

As categorias ontológicas da vida fática, então, não podem advir senão dela mesma, pois, caso contrário, cair-se-ia em um princípio teórico, extrínseco à facticidade. Como garantir legitimidade a tais categorias? Essa é a pergunta com a qual Rodríguez se ocupa no sexto capítulo, cujo propósito não é analisar cada uma das categorias ontológicas da vida fática, mas mostrar como elas são possíveis e

justificáveis. Para tanto, trata-se de mostrar como os conceitos fenomenológicos são evidentes - não evidência de essência, como em Husserl, mas evidência do sentido como algo que acontece sempre de maneira situada - e, ao mesmo tempo, não determinam definitivamente aquilo que descrevem. Isso só é possível se tais conceitos foram indicações formais. Mesmo não tendo à disposição as preleções nas quais a indicação formal é devidamente apresentada e conceituada, como dito acima, Rodríguez segue atentamente as pistas deixadas por Heidegger, sobretudo, nas preleções *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à investigação fenomenológica* (1921/1922) para desvendar a forma e a origem dos conceitos fenomenológicos. Destaca-se o principal recurso por ele utilizado: a analogia entre a indicação formal (Heidegger) e a categoria formal (Husserl), estabelecendo similaridades e diferenças entre ambas, tornando viável estabelecer a relação da indicação formal com a formalização e a generalização tal qual também apresentadas por Husserl, o que se comprovará com a posterior publicação das preleções *Introdução à fenomenologia da religião*.

Destaca-se ainda a nova e pertinente aproximação com Husserl, sobretudo, no que diz respeito à retomada da tese kantiana sobre o ser como não sendo um predicado real: isso importa porque tanto em Husserl quanto em Heidegger, por um lado, “a nova objetividade que aflora na intuição categorial não afeta em nada o objeto mostrado na percepção sensível” (Rodríguez, 2019, p. 164) e, por outro, “está excluída da ideia de uma intuição ‘pura’, direta, do categorial” (idem, p. 165). Ou seja, só há categoria porque há fenômeno. Diferentemente de Husserl, porém, Heidegger concebe o categorial não como um ato reflexivo posterior, senão na própria situação objetiva. Justifica-se, assim, porque as categorias existenciais não podem surgir senão na própria condição fática da vida e, com isso, porque a comprovação das mesmas não pode estar em outro lugar senão que “no saber de si presente nos comportamentos nos quais a categoria está sendo exercida” (idem, p. 171).

O capítulo que encerra a obra de Ramón Rodríguez continua abordando a legitimidade da hermenêutica da facticidade, mostrando agora por que é válida a proposta de uma “correta orientação” para ela. O primeiro ponto aqui elucidado é o fato de a vida fática sempre se assumir impropriamente, ou seja, “não trazendo consigo uma compreensão de seu ser tal como ele é” (Rodríguez, 2019, p. 174). Por isso, a autocompreensão da vida fática advinda da vivência do mundo circundante, embora seja a primeira a ser realizada, não deve ser a definitiva, pois, na vida cotidiana, o *Dasein* tende a se ocupar com as coisas do mundo circundante, absorvendo-se nelas, deixando-se levar por elas. Trata-se, pois, de uma compreensão que iguala ser e ente. Por não tematizar o ser e não o trazer tal como é, ela é pré-ontológica. Além disso, “a auto interpretação imediata da facticidade vive sob a primazia ontológica da *Vorhandenheit*” (idem, p. 179). Não se trata, contudo, de estabelecer, a partir disso,

critérios de valor, mas de perceber que essa “desfiguração” é uma condição da própria facticidade, que, por assim dizer, encobre o originário. A destruição fenomenológica, nesse cenário, surge como não sendo só um aspecto metodológico utilizado para a leitura dos conceitos herdados da tradição, mas um para se alcançar a vida fática em propriedade, desencobrendo seus aspectos fundamentais: “destruição *para* um sentido apontado, pré-compreendido no fato mesmo de destruir e que, através da destruição, chega ao estado de fenômeno” (idem, p. 189). Tem-se, assim, a possibilidade de passagem da condição de impropriedade à de propriedade. Tal passagem, no entanto, não será alcançada mediante um exercício reflexivo, pelas razões já apontadas no terceiro capítulo, tampouco poderá prescindir do eu-histórico que compreende sua facticidade já de maneira imprópria, pois, caso dele prescindisse, criar-se-ia uma sombra, ou melhor, uma idealização da vida fática em propriedade. Portanto, o contra movimento à tendência à impropriedade também surge faticamente: em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), Heidegger afirma que isso é possível a partir de uma experiência fundamental (*Grunderfahrung*), da qual a angústia seria o principal exemplo, mostrando, assim, a importância da afetividade (*Befindlichkeit*) para o caminho fenomenológico heideggeriano. O destaque dado à angústia se dá justamente porque ela independe de qualquer determinação mundana, deixando o *Dasein* lançado consigo mesmo em sua própria situação, a saber, de que ele *tem* que ser. A abertura causada pela angústia torna possível a correta relação com as coisas, com os outros e consigo mesmo, mostrando a facticidade como *origem*, logo, como aquilo que deve ser investigado fenomenologicamente.

Tem-se, por fim, uma contribuição ímpar para os estudos acerca do pensamento de Heidegger. A presente obra deve, sem dúvida, figurar entre as principais pesquisas referentes ao período anterior à publicação de *Ser e tempo*. Lê-la é uma oportunidade única para qualificar o entendimento de qualquer leitor(a) a respeito do projeto da hermenêutica fenomenológica da facticidade. Também não há dúvida de que a literatura em português certamente seria enriquecida com a publicação de uma tradução do presente texto, justificada pela sua primorosa qualidade e pela indiscutível qualidade que ela agregaria às pesquisas que há tempos já são feitas neste idioma.

Recebido em: 20.06.2020
Aceito em: 16.10.2020



TRADUÇÃO

Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente¹

Hermann Nohl (Jena)

Nietzsche sempre se opôs tão apaixonadamente ao mero pensar reativo, o pensar por ocasião do que outras pessoas pensaram, e suas frases parecem fluir tão livremente de vivências imediatas, que é decepcionante se perceber pensando nele agora via observações sofisticadas e restrito contexto histórico de um trabalho erudito. Mesmo quando se sabe que o “vivido e sofrido pessoalmente”² foi em seu caso um artifício consciente, e que a realidade mesmo para o mais “livre” dos homens nunca é simplesmente “a vida”, mas sempre a formação dessa vida alcançada até então, como para o pintor é o campo de imagens de seus predecessores, para o filósofo é o trabalho conceitual. Mas os historiadores praticamente renunciaram até agora a vingança de pôr à prova o poder desprezado também com relação a esse grande inimigo, por algum tipo de sentimento de beleza que se pode sentir em todos os escritos sobre Nietzsche. E, ainda assim, tal comprovação, de que mesmo para ele muitas vezes apenas um livro vale como fonte de ideias e em que contexto de natureza histórica seus pensamentos se formaram, tem um significado positivo tanto para a compreensão quanto para a crítica de seus escritos.

Em primeiro lugar, de modo puramente superficial. Repetidas vezes leitores atentos deparar-se-ão com trechos, por assim dizer, eventuais, e que se baseiam em pressupostos de pensamento completamente diversos, que poderiam torná-

1 Nohl, H. (1912). *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt*. Sonder-Abdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgegeben von Hermann Schwarz, Bd. 149. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1912. Tradução de Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (professor da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás). Revisão técnica de Erik Petscheli.

2 Para facilitar a identificação das citações, apresentarei a sua referência de acordo com a posterior edição de Colli e Montinari (KSA): Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Berlin/New York: de Gruyter, 15v. Embora não faça a devida citação dos trechos entre aspas, tampouco declare qual edição utilizou, neste mesmo ensaio Nohl menciona o volume XVI da “nova edição” de Otto Weiss, isto é, a *Gesamtausgabe* (GOA), publicada pela editora Naumann entre 1899 e 1904. No presente caso, trata-se do apontamento 9 [115] de 1887. KSA 12, 400. (Nota do Tradutor).

los desconfiados com relação à honestidade intelectual de Nietzsche. Tais trechos inverídicos vão se manifestar, por ocasião de uma observação mais atenta, precisamente enquanto noções e anotações eruditas e apenas será possível interpretá-los de forma justa quando se conhece a loja em que eles foram comprados, ou o estrangeiro para quem vale o aceno e em cuja língua se fala a respeito disso.

Tal papel instigador desempenhou, em um grau surpreendente em para *Além do bem e do mal* e depois para a *Vontade de poder*, o livro de Gustav Teichmüller, *O mundo real e o mundo aparente* (Breslau, 1882), e uma investigação de seu efeito sobre os últimos escritos de Nietzsche ajudará a entender algumas fórmulas incompreensíveis. Com efeito, causará espanto a facilidade com que às vezes os pensamentos se arranjam. Um drástico exemplo disso é o aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, onde se menciona o parentesco inato e sistemático dos conceitos filosóficos e onde Nietzsche com um gesto consciente desfecha: “Isto como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das ideias”.³ Deve-se achar esse gesto final algo esquisito, quando se percebe que esse aforismo nada mais é do que uma ligeira releitura das frases das páginas 14 e 15 de Teichmüller, onde ele apresenta a sua doutrina platônica do Syndesmos dos conceitos. Especialmente a sugestão de Nietzsche, de reduzir à dependência da linguagem a relação entre os conceitos que sempre compõem aos mesmos caminhos do conhecimento, brotou do questionamento de Teichmüller, o qual, ainda que em sentido completamente diferente, exigiu que a soberania do pensamento se fizesse independente da coerção da linguagem. Assim se prepara uma poção deste *insight* (*Aperçus*) a partir de ingredientes estrangeiros.

Algo mais importante, no entanto, do que a investigação do efeito do livro de Teichmüller sobre Nietzsche também pode ser visto em um nível mais profundo do seu trabalho, do qual surgiu o seu novo pragmatismo, o Perspectivismo, a doutrina do mundo aparente por trás do qual não há real – ou como se queira denominar essa teoria biológica do conhecimento com suas críticas dos conceitos fixos em benefício do devir criador. Pode-se com toda certeza dizer que este trabalho realizou-se única e exclusivamente em discussão com este livro.

Teichmüller, como tantos de nossos melhores pensadores alemães, emergiu da escola de Trendelenburg, como Dilthey, Eucken ou Brentano. Ele é absoluta e injustamente esquecido hoje, pois não apenas é um dos poucos que na metade do século passado tinham uma personalidade filosófica e um estilo filosófico próprios, de modo que ainda hoje se pode aprender algo com ele, e em alguns pontos ele era um homem original, com toda a presunção e sangue frio que lhe era peculiar, áspero como um hegeliano, mas bastante diferente, informal e bem humorado, ele

³ Para a citação das obras publicadas de Nietzsche em português utilizaremos a tradução de Paulo César de Souza, da editora Companhia das Letras. A tradução dos fragmentos póstumos é de minha autoria. (Nota do Tradutor)

impor-se-ia a pensamentos modernos.⁴ Muitas conexões nas partes mais difíceis da história da filosofia moderna podem ser compreendidas mais claramente quando se o conhece e o compara com Brentano. Como alunos de Trendelenburg, ambos partem das pesquisas aristotélicas a que Teichmüller por paixão própria acrescentou algo platônico e que também agiram sobre Lotze. A partir de Trendelenburg e Aristóteles, o trabalho de Teichmüller e Brentano (assim como Eucken, originalmente) seguem em direção à história conceitual, e a “diferenciação de significado” daquela doutrina permanece sendo um momento essencial do seu método filosófico, tal como Teichmüller, que dedicou a sua obra principal à determinação e fundamentação dos diferentes conceitos de ser, com o que Brentano começou. Ambos são levados a partir de Aristóteles para uma psicologia descritiva, num caminho muito diferente de Dilthey, para quem, assim como Nietzsche, à luz do romantismo, trata-se inicialmente menos da distinção das funções psíquicas do que do conteúdo psíquico. Há em comum entre eles finalmente certo desprezo por Kant, só que Brentano encontra o tipo de reação mística onde Teichmüller enxerga o cético positivista. Pois assim, Teichmüller, ao retornar para a dialética de Platão justamente ao lado de Lotze, assume uma posição completamente diferente frente ao “plebeísmo dos sentidos”, assim como à superstição em relação à moderna filosofia dos cientistas naturais.

No décimo aforismo de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche, sem citar o seu nome, ofereceu-lhe um memorial, que aqui se lê em suas frases principais:

o afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda parte da Europa é hoje abordado o problema do “mundo real e do mundo aparente”, leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma “vontade de verdade”, certamente não goza da melhor audição.

Em certos casos pode ser que realmente intervenha uma vontade de verdade:

Entre os pensadores mais fortes, mais vitais, ainda sedentos de vida, as coisas parecem ser diferentes: ao tomar partido contra a aparência e pronunciar já com altivez a palavra “perspectiva”, ao conceder ao próprio corpo tão pouco crédito quanto à evidência visual que diz “a terra está parada”, deixando assim escapar entre as mãos, com aparente bom humor, a sua posse mais segura⁵, quem sabe se no fundo não querem reconquistar algo que outrora se possuía mais firmemente, algo do velho patrimônio da fé de antigamente, talvez “a alma imortal”, talvez “o velho Deus”, em suma, ideias com as quais se podia viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena, do que com as “ideias modernas”? Nisso há desconfiança frente às ideias modernas, há descrença de tudo o que foi construído ontem e hoje; há talvez, mesclado com isso, um leve desgosto e desdém que não mais suporta o bric-à-brac de conceitos da mais diversa procedência, com que hoje o chamado positivismo se apresenta no mercado,

4 Para a minha grande alegria, K. Oesterreich apontou recentemente em favor dessa psicologia do ego, e eu estaria muito enganado se também Frischeisen-Köhler em seu livro *Wissenschaft und Wirklichkeit* não tivesse bastante a agradecer à sua estimulante influência.

5 Nohl subtrai um pequeno trecho entre parênteses nesta frase, a saber: “... a sua posse mais segura (pois em que se acredita mais firmemente agora do que no corpo?), quem sabe...” (Nota do Tradutor).

uma náusea do gosto mais exigente face ao colorido de feira e aspecto andrajoso desses filosofrastrós da realidade, nos quais nada há de novo e autêntico, exceto o colorido. Nisso me parece que devemos dar razão aos atuais céticos antirrealistas e microcopistas do conhecimento: o instinto que os leva a se afastar da realidade moderna não está refutado – que nos interessam suas vias retrógradas e tortuosas! O essencial neles não é que desejem ir para trás, mas que desejem ir embora. Um pouco mais de força, impulso, ânimo, senso artístico: e desejariam ir para além – não para trás –.

Que estas frases realmente se aplicam a Teichmüller prova o já referido título de sua obra, assim como a sua palavra preferida “perspectivístico” – ambas colocadas entre aspas pelo próprio Nietzsche. De modo geral, quase todos os 23 aforismos deste primeiro capítulo, e também o aforismo 34 do segundo capítulo, foram escritos em estreita relação com este livro. O primeiro capítulo trata “dos preconceitos dos filósofos” e o representante dos filósofos, de quem Nietzsche deduziu esses preconceitos, é justamente Teichmüller. Através desta constatação, a contrapartida, em relação à qual Nietzsche se orienta, é tornada bem mais concreta. Mas a polêmica não foi simplesmente tão negativa. Quem tiver ouvidos mais refinados vai deduzir isso da adoção da palavra-chave ótica-de-perspectiva da vida (por exemplo, no aforismo 2).⁶ No entanto, isto apenas fica mais claro na parte epistemológica da vontade de poder, que está totalmente afinada com o livro de Teichmüller (sessão 260-295 na antiga numeração, na nova edição de O. Weiss, volume XVI, p. 3-103).⁷ Nesta nova versão da vontade de poder, a influência deste debate também será bastante perceptível em outros lugares, por exemplo, logo no início, volume XV, páginas 151, 153, onde a terminologia “Resultados de determinadas perspectivas de utilidade, apenas falsamente projetadas na essência das coisas”⁸ ou “uma aparência perspectivística cuja origem está em nós mesmos”⁹ é terminologia de Teichmüller.

Eu menciono rapidamente as características determinantes do “mundo real e do aparente” que eram de importância para Nietzsche; os resultados mais profundos e a verdadeira força do livro não são esgotadas desta maneira, elas apenas não estão em questão para Nietzsche. Teichmüller inicia com uma distinção de significado dos diferentes conceitos de ser, que ele caracteriza como ser dos conteúdos da consciência = ser ideal = o que, como ser de atividade = ser real = o que e enquanto ser do sujeito = ser substancial. Todos os sistemas filosóficos até agora resultam em razão dessa distinção, como representações projetivas do conteúdo do nosso conhecimento, que enquanto tal tem apenas um ser ideal. Nenhum dos sistemas

6 Nohl transcreve a expressão “Perspektivenoptik des Lebens”, porém ela não pertence ao aforismo 02, mas ao aforismo 11 de *Além do bem e mal*. (Nota do tradutor)

7 Após o índice no Volume XV, o Volume XVI ainda não estava disponível para mim. Espero que nem todo novo editor traga uma nova variação, o material parece ser causa disto.

8 KSA 13, 49 (Nota do tradutor).

9 KSA 12, 354 (Nota do tradutor).

encontrou então o ser substancial, eles buscam em vão o sujeito em seus conteúdos ideais. Como o conhecimento necessariamente está relacionado com o ponto de vista do sujeito, então todos esses sistemas são meras imagens perspectivas. Conceitos, que expressam o sujeito, são projetados para fora, este é o erro do dogmatismo, e não, como pensa Kant, que com seus conceitos ele exceda os poderes da cognição. Assim se está livre do círculo mágico perspectivístico desses sistemas. Ao lado do conceito de “perspectivístico”, Teichmüller ainda introduziu o de “conhecimento semiótico”. A dificuldade de um eu poder conhecer um não-eu dissolve-se ao se manifestar como superstição o velho ponto de partida, de que não se conhece nada que não seja propriamente conhecimento. Interpretamos a desconhecida vida psíquica por meio de signos, mas os próprios estados somente são perceptíveis semioticamente, pois querer não é conhecimento. Temos uma consciência de funções desconhecidas, cujo conteúdo pode ser expresso semioticamente pelo conteúdo do conhecimento. Mesmo o conceito de eu “sujeito-objeto” é meramente semiótico para o verdadeiro sujeito, pois o eu não é apenas cognoscente, mas também senciente e agente. Portanto, temos consciência do eu, mas nenhum saber, uma distinção através da qual “todo idealismo desde Platão é comprometido”. Semiótico é também o conhecimento da ciência da natureza. A pretensa ciência da realidade dá apenas uma fórmula útil para a expressão semiótica das leis dos fenômenos, mas não dá o menor conhecimento das coisas reais e dos eventos reais. A verdadeira substância é o sujeito e a verdadeira interpretação é, por analogia, o nosso eu.

Essa demonstração da aparência do mundo da ciência natural, reivindicado como o mundo da realidade, como no poema de Parmênides, preenche a segunda parte do livro. Tudo aqui é perspectivístico, como a compreensão do mundo está determinada pela estrela a partir da qual ele é visto.

O rato lamenta quando é atacado pelo gato; o gato está muito satisfeito com isso. Se o Partido Progressista exalta uma lei, então os conservadores ficam cabisbaixos e vice-versa. Em suma, a percepção das coisas está sempre relacionada a determinado ponto de vista e é, portanto, perspectivística.¹⁰

Mas também não existem as “coisas reais, cuja relação com o sujeito é apreendida, mas, ao invés disso, apenas podemos tomar como objeto a multiplicidade das próprias sensações e explicar a síntese pelo sujeito para o quadro de perspectiva”. Daqui se extraem graves consequências. Disso resulta, então, que as formas das intuições, nas quais unimos as sensações nas assim chamadas intuições, constituem o caráter perspectivista da imagem, e conseqüentemente não têm nada a ver com a realidade.

¹⁰ Nohl cita, mais uma vez sem a devida referência, a introdução de *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Cf.: Teichmüller (1882, p. 185). Para a conferência das citações de Teichmüller consultamos a cópia digital do original disponível em: <<https://archive.org/details/diewirklicheund00teicgoog/page/n359>>. (Nota do tradutor)

Coisa, espaço, tempo, movimento tem apenas um significado perspectivista. As ciências naturais empíricas, que reduzem tudo a espaço e movimento, são apenas uma grandiosa semiótica realizada. A respeito desta realização, que é muito interessante em alguns casos, não se pode detalhar aqui. Apenas um exemplo pode ser apresentado. Trata-se da questão por que nesta semiótica imagem de mundo as representações visuais e táteis são tão predominantes? Teichmüller responde:

O que domina exerce sempre em qualquer sociedade o elemento mais forte. Seja a força proveniente da mera preponderância em números, como muitos corvos superam mesmo o falcão, ou da preponderância de um elemento construído na sociedade, como a riqueza, a fé (em um sentido passivo), ou a sabedoria e força de vontade. O elemento que chegou ao domínio vai necessariamente subjugar com o tempo toda a sociedade aos seus pontos de vista, sentimentos, desejos e costumes e a lei válida será sempre a expressão das formas de vida dadas no elemento dominante. Mas, sem dúvida, é o sentido da visão que oferece o elemento mais forte e mais numeroso na sociedade das representações sensíveis, que constituem o mundo dos sentidos. A partir disso um político experiente profetizaria de antemão que a visão logo ganharia autoridade incondicional e que as formas próprias à visão se imporiam também sem ação da legislação, infalivelmente, em todo o território do mundo dos sentidos. Nenhuma ciência empírica jamais se atreveu a imaginar outras formas de constituição da organização política do mundo dos sentidos, por exemplo, a do ouvido e a do olfato. E a filosofia? Ela foi pelo mesmo caminho.¹¹

Ela permitiu que a necessidade dessas formas se lhe impusesse, mesmo ali, onde ela afirmou-a como mera forma da aparência, sem ter encontrado a razão do seu domínio geral em sua força, que se impõe em sua organização política e social de nossas mais diversas sensações. Se à humanidade permanecesse negado o sentido do tato e da visão, então o mundo dos sentidos teria sido posto pela ciência empírica sob formas da percepção alheias a espaço, corporeidade e matéria. Em Nietzsche, a música soa muito diferente, mas qualquer um reconhecerá facilmente os seus meios decisivos. Não apenas a terminologia “perspectivístico”, “projetar semioticamente” e, sobretudo, a recorrente oposição do “mundo real ou verdadeiro e do mundo aparente”, mas também a percepção de que a formação de conceitos das ciências naturais é meramente semiótica, porém útil, a libertação da superstição metafísica do atomismo etc. Finalmente, a dissolução deste mundo no devir incognoscível. Um exemplo muito claro disso é a sessão 275 da “*Vontade*”.¹² O mundo dos fenômenos é o mundo enfeitado.

O oposto deste mundo fenomenal não é o mundo verdadeiro, mas o mundo sem forma e informulável do caos das sensações – em outras palavras, outro tipo de mundo

11 Teichmüller (1882, p. 322). (Nota do tradutor).

12 KSA 12, 395. Nohl faz referência à “obra” *Vontade [de Poder]*. Como se sabe, esta “obra” é o produto de uma fraude editorial produzida pela irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster Nietzsche. Sobre isso, cf.: Montinari, M. (1996). “*La volonté de puissance n’existe pas*. Choix d’articles établi et postfacé par Paolo D’Iorio, traduit de l’italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi. Paris, Éditions de l’éclat (Nota do Tradutor).

fenomenal, que é irreconhecível para nós. As questões sobre como as coisas podem ser em si mesmas, independentemente de nossa receptividade pelos sentidos e da atividade do entendimento, devem ser rebatidas com a pergunta: como podemos saber que as coisas existem? A coisidade apenas foi criada por nós. A questão é se não haveria muitas outras espécies que criam tal mundo aparente. Se não é o caso de ser real tão só aquilo que postula a coisa, e se não é o caso do efeito do mundo exterior sobre nós ser apenas consequência de tais sujeitos volitivos. Apenas o sujeito é demonstrável; hipótese de que existam apenas sujeitos –.

Aqui se dá, contudo – onde ele parece estar completamente preso a Teichmüller – também o afastamento. Ele rejeita o conceito de eu, o conceito de sujeito, no qual Teichmüller havia encontrado o seu fundamento sólido. O eu é um dos “Preconceitos dos filósofos” em *Além do bem e mal*. Na sessão 273 da *Vontade de Poder*, consta:

O conceito de substância, uma consequência do conceito de sujeito: não o inverso! (Esta foi a sentença de Teichmüller). Se renunciamos à alma, ao sujeito, falta o pressuposto para uma substância em geral. Obtém-se graus de entes, se perde o ente. Sujeito: eis a terminologia de nossa crença na unidade por baixo de todos os diferentes momentos de maior sentimento de realidade.¹³

Também o mundo interior é fenomenal, aparente. A oposição entre mundo real e aparente é apenas gradual, há apenas um mundo aparente (compare-se especialmente a sessão 293-295 da antiga numeração com os títulos “Crítica dos conceitos”, “Mundo real e aparente”, “a aparência” e “novamente o mundo real e aparente”).¹⁴ Uma segunda oposição, que também aparece em *Além do bem e mal*, é a rejeição da dialética abstrata e do conceito de um conhecimento intuitivo das ideias, a razão é sensualizada, por exemplo, na sessão 278 da “*Vontade [de Poder]*”, ou na 266: “Sobre esta aparência fundamentamos nossa representação do espírito, da razão, da lógica etc. (– tudo isto não existe: são sínteses e unidades fingidas) e estas nós projetamos de novo nas coisas, por trás das coisas!”.¹⁵

Assim Teichmüller é superado e seus postulados são dissolvidos com os seus próprios meios. Com qual direito isto acontece, é algo que não precisamos investigar aqui, o que só poderia ocorrer no contexto de uma apresentação da inteira formação do pensamento de Nietzsche. Ela também poderia perseguir detalhadamente esta nota histórica em seu significado para a última fase da filosofia nietzschiana, mas teria nisso também um recurso para observar atentamente a audácia habilidosa deste pensamento com seus fantásticos saltos e precipitações de uma maneira até agora inesperada. A vontade positiva de Nietzsche, que o coloca de modo singular ao lado do novo pragmatismo e ao lado de Bergson, não lhe é contestada por isto. Entretanto, aqui se revela, como naqueles outros, que a nova coragem desta filosofia, da qual ele era tão orgulhoso, nada mais é do que a boa e velha coragem de todos os idealistas

13 KSA 12, 465 (Nota do tradutor).

14 KSA 13, 24 e KSA 13, 270 (Nota do tradutor).

15 KSA 13, 67 (Nota do tradutor).

desde os Eleatas, e que sua crítica toma a sua força filosófica da crítica idealista das nossas formas do conhecimento desde Kant. O que realmente permanece único a Nietzsche é a profunda transposição desta crítica e desta coragem para o campo da moralidade, dos valores e, sobretudo, para toda a dependência da metafísica religiosa e todos os seus “movimentos retrógrados”.¹⁶

Recebido em: 07.07.2020

Aceito em: 30.11.2020

16 KSA 2, 456 (Nota do tradutor).

TRADUÇÃO

Sujeito-objeto: o dispositivo Hegel-Kant¹

Emmanuel Renault²

Os dois ensaios publicados em *Palavras e sinais: Modelos Críticos 2* sob o título de “*Epilegômenos dialéticos*”, “*Sobre sujeito e objeto*” e “*Notas marginais sobre teoria e prática*”,³ impressionam pela densidade filosófica, assim como pela arte da composição que se desenrola neles. Publicados em 1969, três anos depois da *Dialética Negativa*, eles podem ser considerados como dois de seus mais importantes prolongamentos. Enquanto as “*Notas sobre a teoria dialética*” completam a obra de 1966 abordando um ponto essencial da crítica marxiana de Hegel que não havia sido evocada, a saber, a tese do primado da prática,⁴ *Sobre sujeito e objeto* recapitula uma série de teses fundamentais da *Dialética Negativa* relativas ao conhecimento e à experiência. O estilo desse artigo deriva do percurso adotado na segunda parte da obra de 1966, de uma subversão das categorias da teoria do conhecimento. Em um dos raros momentos de autorreflexão metodológica dessa segunda parte, Adorno escreve a propósito das relações entre essência e aparência:

Quando uma categoria se transforma - por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade -, a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas. Os conceitos de essência e de aparência são paradigmáticos para isso. Eles provêm da tradição filosófica, são mantidos, mas invertidos na tendência de sua direção (Adorno, 2003b, p. 168-169; 2003d, p. 205; 2009, p. 144)

Assim, o que é afirmado das relações entre essência e aparência vale igualmente para as relações entre sujeito e objeto, as quais Adorno destaca em *Sobre sujeito e objeto* que deveriam ser conservadas, mas compreendidas em outro sentido do que

1 Publicação original: Renault, E. (2018). Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant. *Cahiers philosophiques*, 154(3), 9-28. DOI: <https://doi.org/10.3917/caph1.154.0009>. Tradução de Marcus Vinicius Felizardo (graduando em Filosofia na Universidade de São Paulo e bolsista FAPESP - processo nº 18/17008-8).

2 Professor do Departamento de Filosofia da Université Paris-Nanterre.

3 Para facilitar a consulta do leitor, os títulos de todos os textos de Adorno foram mencionados com base nas traduções brasileiras existentes. As referências completas se encontram ao final do artigo, incluindo as edições alemãs e traduções francesas utilizadas pelo autor. [Nota do tradutor]

4 Analisamos esse texto em “Théorie et pratique. Adorno présentiste et intempêtif”, publicado nas atas do colóquio “Adorno contre son temps”, Université Paris-Nanterre, 2-3/03/2017. Cf. Desplat-Roger, J.; Vuillerod, J-B.; Wezel, L. (Orgs.). (2019). *Adorno contre son temps*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest.

aquele que predominou nas teorias do conhecimento. Podemos mesmo considerar que mais ainda do que o par conceitual essência-aparência, a dialética sujeito-objeto é paradigmática da crítica adorniana da teoria do conhecimento tal como ela se desenvolve não só na introdução e na segunda parte da *Dialética Negativa*, mas também em *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. Na segunda parte da *Dialética Negativa*, aliás, muitos parágrafos são dedicados à questão da relação entre sujeito e objeto (“Mediação por meio da objetividade”, “Particularidade e particular”, “Sobre a dialética do sujeito e do objeto”, “Inversão da redução subjetiva”, “Sobre a interpretação do transcendental”, “Primado do objeto”, “O objeto não é nenhum dado”). O fato de que um ensaio inteiro seja dedicado a essa questão e que ela organize os principais temas da introdução e da segunda parte da *Dialética Negativa* reforçam a hipótese da centralidade da dialética sujeito-objeto.

Do ponto de vista do modo de exposição, o que distingue mais claramente esse ensaio dos parágrafos correspondentes na *Dialética Negativa* deve-se à maior presença de Kant, e ao menor número de referências a Hegel. Ainda que nos *Três Estudos sobre Hegel* os temas associados àquilo que Adorno denomina, por vezes, de “dialética sujeito-objeto” sejam apresentados em suas origens hegelianas, é principalmente a partir de Kant que eles são formulados aqui. Na verdade, tudo se passa como se Adorno quisesse indicar que sua concepção das relações entre sujeito e objeto devia tanto a Kant quanto a Hegel, se não mais, comprometido como ele estava no esforço, próprio à *Dialética Negativa*, de descrever em que a dialética negativa e materialista que ele defende se distinguiu da dialética positiva e idealista de Hegel. No entanto, ainda que uma comparação dos *Três Estudos sobre Hegel* e da *Dialética Negativa* sugira que Adorno não torna suficientemente explícitas as fontes hegelianas de seu próprio pensamento e tenda a dramatizar as diferenças que não passam, definitivamente, e segundo seus próprios termos, de nuances (Adorno, 2003b, p. 159; 2003d, p. 193; 2007, p. 41),⁵ mesmo assim, uma leitura atenta de *Sobre sujeito e objeto* demonstra que os temas hegelianos são também atuantes, e até mais do que os temas kantianos.

Nesse sentido, os dois ensaios que compõem os *Epilegômenos dialéticos* apresentam analogias formais: *Notas marginais sobre teoria e prática* desenvolve uma confrontação entre Hegel e Marx a respeito das relações entre teoria e prática, enquanto *Sobre sujeito e objeto* constrói um dispositivo de crítica recíproca entre Hegel e Kant. Em cada texto, dois autores são criticados reciprocamente, e em ambos Hegel se encontra na confrontação, tendo o outro autor a função de retirar os temas hegelianos de seu rumo idealista. No que concerne *Sobre sujeito e objeto*, Adorno

⁵ Em outro lugar analisamos o sentido da crítica adorniana a Hegel na *Dialética Negativa*, cf. « Adorno hégélien ou anti-hégélien ? », a ser publicado nas atas do colóquio « La Dialectique négative, 50 ans après », Université Paris I - Panthéon Sorbonne, 2 e 3 de junho de 2016.

se baseia na distinção entre fenômeno e coisa em si para pensar a irreducibilidade do não-idêntico, lá onde Hegel pretende absorver aquilo que no objeto é não-idêntico. E inversamente, onde Kant afirma a mediação do objeto pelo sujeito, Adorno acrescenta, com Hegel, que o sujeito também é mediado pelo objeto. Esse dispositivo Kant-Hegel certamente não é tão explícito quanto o dispositivo Hegel-Marx em *Notas marginais sobre teoria e prática*, mas ainda assim é estruturante na maneira adorniana de colocar os problemas do conhecimento.⁶ É impressionante que, no início do período de elaboração da *Dialética Negativa*, Adorno começou dedicando cursos a Hegel (em 1958, durante o semestre de verão) (Adorno, 2015), cujos resultados foram publicados nos *Três Estudos sobre Hegel* (publicado em 1963), depois à *Crítica da Razão Pura* (em 1959 durante o semestre de verão) (Adorno, 1995a).⁷ Nos seus cursos sobre Kant e Hegel, tratava-se inegavelmente para ele de formular as teses do que se tornará a *Dialética Negativa* no quadro de uma crítica imanente da *Crítica da Razão Pura*, da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*, mostrando como Hegel herda inovações de Kant e procura resolver os problemas que este enfrenta.⁸ Podemos considerar que a crítica imanente de Kant e de Hegel, assim como a crítica recíproca de Kant e de Hegel, desempenham um papel não negligenciável no laboratório da *Dialética Negativa* em geral, não apenas em sua terceira parte, tratando de questões morais, políticas e históricas (seus dois primeiros capítulos são dedicados respectivamente a Kant e Hegel), mas também na introdução e na segunda parte, nas quais *Sobre sujeito e objeto* oferece uma visão sintética.

O artigo *Sobre sujeito e objeto* desenvolve duas teses principais: a da mediação recíproca entre sujeito e objeto, tema dominante nas três primeiras seções, e a do primado do objeto, cujas seções seguintes se esforçam em precisar o sentido e as implicações. Nosso objetivo é explicar como essas duas teses se inscrevem no dispositivo Kant-Hegel que estrutura o pensamento adorniano desde pelo menos

⁶ Entre os comentadores é M. N. Sommer quem apresentou mais explicitamente as reflexões adornianas sobre a relação entre sujeito e objeto como uma confrontação entre Hegel e Kant (Sommer, 2016, pp. 227-250). Nossa maneira de analisar o dispositivo Kant-Hegel se distingue duplamente de Sommer: por um lado, Sommer tende a reduzir o dispositivo a um modo de exposição, enquanto que, para nós, ele parece fazer parte de uma estrutura fundamental do pensamento adorniano; do outro lado, Sommer identifica o momento kantiano à “ideia de alteridade”, apresentando a “primazia do objeto” como um momento hegeliano, enquanto, ao contrário, veremos que Adorno remete a “primazia do objeto” tanto a Kant, de um ponto de vista ontológico, quanto a Hegel, de um ponto de vista epistemológico. Outro estudo importante, que difere do proposto aqui pela importância que atribui à discussão metacrítica, é o de Marcos Nobre (2004).

⁷ O semestre de inverno de 1958-1959 foi dedicado à estética de Hegel. Sobre isso notemos que Adorno desenvolve também uma dialética sujeito-objeto a respeito da subjetividade e da objetividade estética (Adorno, 2011a, pp. 211-225), mas ela toma formas muito diferentes das que encontramos em *Sobre sujeito e objeto* e nos desenvolvimentos correspondentes na *Dialética Negativa*.

⁸ “Hegel, que em relação a muitas coisas é um Kant que chegou à consciência de si” (Adorno, 2003a, p. 255; 1979, p. 14; 2013, p. 76).

o fim dos anos 1950 e que convém explicitar se pretendemos compreender não somente a gênese, mas também a lógica e as implicações da *Dialética Negativa*. Portanto, nós faremos de *Sobre sujeito e objeto* o fio condutor desta explicitação sem procurar dar conta exhaustivamente do conjunto de argumentos desenvolvidos no ensaio no que tange às duas teses. Nós faremos, em particular, a abstração de tudo que em *Sobre sujeito e objeto* diz respeito à tese segundo a qual “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (Adorno, 2003c, p. 748; 1984, p. 267; 1995b, p. 189), tese que não concerne mais ao dispositivo Kant-Hegel, mas a uma apropriação original da crítica marxiana da economia política sob a forma de uma teoria social.⁹ Mesmo que às vezes seja pensada em uma confrontação Kant-Hegel,¹⁰ não analisaremos o vínculo da dialética sujeito-objeto com a questão da *mimesis*, questão essencial na *Dialética Negativa*, porém ausente em *Sobre sujeito e objeto*.¹¹ Tampouco evocaremos os ecos contemporâneos de uma interpretação da crítica hegeliana de Kant que não deixa de trazer à tona a crítica do “mito do dado” em McDowell (cf. Moutot, 2012).

A mediação recíproca entre sujeito e objeto

Começamos seguindo o texto de perto. Os primeiros desenvolvimentos de *Sobre sujeito e objeto* têm por função esclarecer o sentido da distinção sujeito-objeto ao mesmo tempo em que defendem a tese da mediação recíproca dos dois. Na primeira seção, Adorno relembra, se apoiando em Kant, que a ideia de sujeito pode ser compreendida tanto no sentido da universalidade do sujeito do conhecimento (sujeito transcendental) quanto da particularidade subjetiva (sujeito empírico). Em seguida, ele sublinha que o fato de que as noções de sujeito e de objeto sejam correlatas constitui um obstáculo à independência de suas definições (Adorno, 2003c, p. 742; 1984, pp. 261-262; 1995b, pp. 182-183). Em vez de se lançar em uma tentativa de definição, convém, portanto, tomar essas noções como “as fornece a linguagem polida pela filosofia, como sedimento da história” (idem, ibidem). Aqui está uma das razões que explicam a presença de Kant em *Sobre sujeito e objeto*: é ele quem fixa o sentido filosófico do par conceitual sujeito-objeto, ao mesmo tempo em que alça os termos a conceitos maiores da teoria do conhecimento. Porém Adorno adiciona imediatamente que esses conceitos devem ser considerados como

9 Sobre isso, cf. Renault, 2017.

10 “Para falar kantianamente, se não houvesse nenhuma semelhança entre sujeito e objeto, eles permaneceriam [...] absolutamente opostos um ao outro, sem nenhuma mediação, de modo que não apenas a verdade deixaria de existir, mas também toda razão, todo pensamento em geral. O pensamento que tivesse extirpado completamente seu impulso mimético [...] que forma o conteúdo do sistema hegeliano e define o parentesco entre coisa e pensamento, desembocaria na loucura” (Adorno, 2003a, pp. 284-285; 1979, p. 49; 2013, pp. 118-119).

11 Sobre a relação entre a dialética sujeito-objeto e a *mimesis*, cf. Moutot, 2010, pp. 607-620.

“conceitos da reflexão”: jamais um objeto ou um sujeito se apresentam como tais na experiência, é apenas a reflexão sobre a experiência que distingue nela o momento subjetivo e o objetivo. Daí a abordagem a seguir, a de uma “segunda reflexão” que “reflete aquela [...] em prol dos conteúdos de sujeito e objeto” (Adorno, 2003c, p. 743; 1984, p. 261; 1995b, p. 182). Se podemos de imediato, desde a primeira seção de *Sobre sujeito e objeto*, falar de um dispositivo Kant-Hegel, é porque os conceitos de “reflexão” e de “segunda reflexão” são mobilizados ainda mais a partir de Hegel do que de Kant.

No curso sobre a *Crítica da razão pura*, sem dúvidas, Adorno enfatizou que os conceitos de sujeito e objeto eram conceitos produzidos pela reflexão transcendental, ou “conceitos da reflexão” no sentido kantiano do termo, e repreendia a Kant de lhes ter manejado sob uma forma que, isolando um do outro, caia na sua própria crítica à anfibologia dos conceitos da reflexão (Adorno, 1995a, pp. 221-22).¹² Porém, mais do que do conceito kantiano de “conceito da reflexão”, é a partir do conceito hegeliano de “determinação de reflexão”, tal como elaborado na *Ciência da Lógica*, que Adorno critica a maneira kantiana de tratar as relações entre sujeito e objeto. Como em Hegel, a crítica das categorias da reflexão tem por função criticar um tipo de dualismo do entendimento que procede, por um lado, da negação das mediações constitutivas de noções fundamentalmente relacionais, e, por outro, da posição unilateral de algumas dessas noções como imediatas e mediatizantes. Em Hegel, o par conceitual interior e exterior fixa a contradição constitutiva das determinações de reflexão, que consiste em afirmar a exterioridade recíproca do interior e do exterior, baseando o exterior no interior; contradição essa que a *Ciência da Lógica* mostra que se desdobra nos pares conceituais da essência e da aparência, da essência (como fundamento) e da aparência, da essência (como princípio dinâmico) e do fenômeno, etc. É justamente esse tipo de crítica que Adorno aplica à concepção de sujeito transcendental como independente do objeto, ou imediato, e constitutivo do objeto, ou mediatizante. Assim como o conceito de “conceito da reflexão” é compreendido a partir de Hegel, o mesmo acontece com o conceito de “segunda reflexão”, o qual observamos que define a estratégia colocada em prática na crítica das concepções correntes da relação sujeito-objeto, que se refere ao conceito hegeliano de “reflexão da reflexão”. Esse conceito foi mobilizado contra Kant e Fichte em *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* para designar a abordagem que consistia em refletir de maneira crítica sobre essa primeira reflexão que reconduz a objetividade, em Kant e em Fichte, às suas condições subjetivas.¹³ Podemos notar que

12 Na *Dialética Negativa* (Adorno, 2003b, p. 175; 2003d, p. 213), ele criticará a teoria hegeliana das relações entre universal e particular por cair na crítica kantiana da anfibologia da reflexão.

13 Em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* Hegel fala de uma “reflexão que se toma ela mesma como objeto” (Hegel, 1986, p. 114). Podemos considerar que essa abordagem é ainda a da *Fenomenologia do Espírito*, pelo menos a do projeto descrito em sua introdução.

Adorno apresenta, em outro lugar, esse conceito de “reflexão da reflexão” como o coração do pensamento dialético, ao mesmo tempo em que localiza nele o momento em que o idealista Hegel critica os limites do idealismo.¹⁴ É significativo da valorização do pensamento kantiano em *Sobre sujeito e objeto* que nele a revolução copernicana já seja apresentada como uma “segunda reflexão” (2003c, p. 752; 1984, p. 271; 1995b, p. 194), e a posição da coisa em si como distinta do fenômeno, podendo ser interpretada como uma reflexão sobre os limites da primeira reflexão que reconduz o objeto à suas condições subjetivas. Mesmo que ele seja ocasionalmente atribuído a Kant, o conceito de “segunda reflexão” é, no entanto, hegeliano em sua origem e intenções.

Estabelecer os conceitos de sujeito e objeto como conceitos da reflexão consiste em concebê-los como resultado de uma atividade reflexiva¹⁵ e como inseparáveis das relações que estabelecem entre si,¹⁶ e não como entidades que existiriam uma independentemente da outra. Assim, *Sobre sujeito e objeto* evoca o “ponto de vista ingênuo”, de um realismo ingênuo, segundo o qual “sujeito, seja qual for sua natureza, um sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto, seja qual for a sua natureza, objeto do conhecimento” (Adorno, 2003c, p. 742; 1984, p. 262; 1995b, p. 182). A segunda seção de *Sobre sujeito e objeto* tem por função criticar essa maneira de reificar os dois termos da relação sujeito-objeto, de fixá-los como independentes enquanto, na verdade, não podem existir a não ser um pelo outro. Trata-se de uma “contradição na separação entre sujeito e objeto” (idem, ibidem), a qual Adorno destaca que impregna a teoria do conhecimento. Mas ele destaca igualmente que a separação entre os dois termos tem também um conteúdo de verdade: é “real e aparente” (idem, ibidem). Na *Dialética Negativa*, ele escreve: “Nem eles são uma dualidade derradeira, nem se esconde por detrás deles uma unidade última” (2003b, p. 176; 2003d, p. 214; 2009, p. 150). Era então do ponto de vista da crítica da busca pelo fundamento primeiro, ou originário (Heidegger, em particular, é alvo), que o caráter insuperável da diferenciação entre sujeito e objeto é afirmada. E foi de fato a partir de Hegel que a verdade da distinção do sujeito e do objeto foi então pensada, não apenas porque a *Fenomenologia do Espírito* coloca a distinção entre os dois como aquela entre dois momentos de todo saber, mas também porque Hegel critica todas as tentativas que visam fundar o conhecimento sobre um

14 “Talvez nada diga mais da essência do pensamento dialético do que o fato da autoconsciência do momento subjetivo da verdade, a reflexão da reflexão, dever reconciliar a injustiça que a subjetividade mutiladora causa à verdade apenas ao supor e ao colocar como verdade aquilo que nunca é inteiramente verdadeiro” (Adorno, 2003a, p. 282; 2003d, p. 46; 2013, p. 115).

15 “Esses dois conceitos são categorias derivadas da reflexão, fórmulas para algo que não é unificável” (Adorno, 2003b, p. 176; 2003d, p. 213; 2009, p. 150).

16 “Eles se constituem um por meio do outro tanto quanto se diferenciam em virtude de uma tal constituição” (Adorno, 2003b, idem; 2003d, p. 214; 2009, idem).

princípio primeiro ou sobre uma unidade originária e indiferenciada.¹⁷ *Sobre sujeito e objeto* mobiliza um outro argumento, ao qual Adorno dá conotações kantianas: a separação do sujeito e do objeto é “verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força” (Adorno, 2003c, p. 742; 1984, p. 262; 1995b, p. 182). De um ponto de vista epistemológico, a verdade desta distinção se deve ao fato de que o objeto conhecido pelo sujeito do conhecimento é sempre parcialmente irreduzível, não idêntico, aos conceitos pelos quais ele é conhecido, enquanto o sujeito do conhecimento ignora espontaneamente essa diferença e dá a seus pensamentos o valor de um conhecimento integral de seus objetos. É neste sentido que a *Dialética Negativa* afirmava que “é preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento” (Adorno, 2003b, p. 176; 2003d, p. 215; 2009, p. 151). De um ponto de vista político, a verdade dessa distinção se deve ao fato de que, se a separação entre sujeito e objeto responde por suas forças primitivas a uma vontade de dominar pelo pensamento o ambiente natural, não é legítimo romper o vínculo entre a autonomia do sujeito e a dominação, nem pela negação da autonomia do sujeito que estabelece sua irreduzibilidade aos objetos do conhecimento, nem pela procura de uma indiferenciação do sujeito e do objeto. A alternativa deve ser buscada, na verdade, em um “jogo das diferenças” entre os sujeitos e os objetos,¹⁸ ou em uma “paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (Adorno, 2003c, p. 743; 1984, p. 263; 1995b, p. 184).

É do ponto de vista epistemológico, e não desse ponto de vista político, que a verdade da diferenciação entre sujeito e objeto é pensada a partir do estabelecimento de um diálogo entre Hegel e Kant. Na *Dialética Negativa*, Hegel é apresentado como aquele que, fazendo da distinção sujeito-objeto uma estrutura do pensamento, a reduz a uma forma do pensamento, negando, ao fazer isto, a não-identidade da realidade ao pensamento, que o par conceitual sujeito-objeto deveria, no entanto, exprimir (Adorno, 2003b, p. 176; 2003d, p. 214). Em contraste, Kant tem o mérito, graças a seu conceito de coisa em si, de destacar que existe no objeto do conhecimento alguma coisa de irreduzível a esse conhecimento. Na verdade, segundo Adorno, a operação fundamental da *Crítica da Razão Pura* não é somente colocar o sujeito transcendental como constituinte e o objeto como constituído, mas

17 Cf., por exemplo, os *Três Estudos sobre Hegel*: “A decomposição estática do conhecimento em sujeito e objeto, tão própria à lógica da ciência hoje tacitamente aceita [...] é exposta em sua vacuidade pela crítica hegeliana. Por isso o golpe é tão fatal, pois ele não opõe a ela nenhuma unidade irracional de sujeito e objeto, mas preserva os momentos distintos do subjetivo e do objetivo, que sempre foram diferenciados um do outro, e compreende-os novamente como mediados um pelo outro” (Adorno, 2003a, pp. 256-257; 1979, p. 15; 2013, p. 78).

18 Sobre o jogo como modelo normativo, cf. Christ, 2012.

também afirmar a separação do sujeito e do objeto. Nesse sentido, a teoria kantiana do conhecimento é fundada naquilo que Adorno chama de “ideia de alteridade” (*die Idee der Andersheit*).¹⁹

É sobretudo essa ideia que justifica que a referência a Kant possa tornar-se central em uma reflexão sobre a dialética sujeito-objeto. Aos olhos de Adorno, no entanto, a posição kantiana permanece insuficiente, pois coloca o não-idêntico como incognoscível, quando se deveria questionar a maneira pela qual ele poderia ser determinado conceitualmente:

É insuficiente a proposta kantiana de alijá-lo, enquanto algo infinito, do conhecimento positivo, finito, e de esporear esse conhecimento com o inalcançável para incitá-lo a um esforço incansável (Adorno, 2003b, p. 177; 2003d, p. 177; 2009, p. 151).

Como veremos na segunda parte deste artigo, o desafio não é tanto o de afirmar ontologicamente a existência de um não-idêntico ao pensamento no objeto pensado (a coisa em si), mas o de mostrar que esse não-idêntico se manifesta na experiência do objeto e que é possível determiná-lo conceitualmente. Ora, esta concepção da experiência e da expressão conceitual do não-idêntico é excluída pela posição do não-idêntico como coisa em si. Em outros termos, Kant tem o mérito de destacar a alteridade presente na relação sujeito-objeto, mas se engana ao pensá-la como o face à face de um sujeito transcendental e de uma coisa em si não mediados um pelo outro.

Em Kant, se exprimem em definitivo dois dos principais defeitos das teorias do conhecimento que, segundo Adorno, tendem a absolutizar a separação do sujeito e do objeto, considerando a relação entre os dois como, ao mesmo tempo, assimétrica e hierárquica. É o conceito de sujeito transcendental que a terceira seção de *Sobre sujeito objeto* apresenta como sintomático desse segundo defeito:

Na teoria do conhecimento, entende-se geralmente por sujeito o mesmo que sujeito transcendental. Segundo a doutrina idealista, o sujeito transcendental, ou constrói kantianamente o mundo objetivo partindo de um material não qualificado, ou, então, desde Fichte, engendra-o pura e simplesmente (Adorno, 2003c, p. 744; 1984, p. 263; 1995b, p. 184).

A ideia de sujeito transcendental é a ideia de um sujeito mediatizante e não mediado, ao passo que o objeto seria mediado e não mediatizante. Nessa seção de *Sobre sujeito e objeto* assim como nos parágrafos da *Dialética Negativa* supracitados, Adorno opõe dois argumentos à ideia de sujeito transcendental e cada um deles argumenta pela “universalidade da mediação” (*Universalität von Vermittlung*) (Adorno, 2003b, p. 173; 2003d, p. 210; 2009, p. 148). Primeiramente, o sujeito transcendental é mediado subjetivamente pelo sujeito empírico que é, ao mesmo

¹⁹ “Apesar de, nele, o sujeito não ir além de si mesmo, ele não sacrifica a ideia de alteridade” (Adorno, 2003b, p. 185; 2003d, p. 225; 2009, p. 159).

tempo, sujeito e objeto. Em segundo lugar, ele é mediado objetivamente, uma vez que as formas do pensamento postas por Kant como condições de possibilidade dos objetos da experiência são, na verdade, formas de interiorização de estruturas da vida social. Antes de terem sido formuladas na *Dialética Negativa* e em *Sobre sujeito e objeto*, essas questões foram desenvolvidas nas lições 13, 14 e 15 do curso sobre a *Crítica da Razão Pura*. Nelas, Adorno enfatizava que, ao afirmar que todo objeto é mediado pelo sujeito transcendental, Kant antecipava a tese hegeliana segundo a qual tudo é mediado (Adorno, 1995a, p. 240). Procurando encontrar no próprio Kant argumentos contra os dualismos constitutivos da ideia de sujeito transcendental (sujeito constituinte/objeto constituído, sujeito transcendental/sujeito empírico, forma e matéria do conhecimento), ele destacava o “*quid pro quo*” (idem, p. 239) alojado no conceito de sujeito transcendental. De um lado, Kant afirmaria a independência do sujeito transcendental, enquanto do outro reconheceria as diferentes maneiras²⁰ com que o sujeito transcendental é mediado por esse objeto que é o sujeito empírico, e ao enfatizar que os conceitos sem intuições são vazios, reconheceria que as formas do conhecimento só podem desempenhar seu papel constitutivo quando condicionadas pelo conteúdo do conhecimento do objeto. Esta crítica imanente de Kant conduziu Adorno a apresentar a *Fenomenologia do Espírito* como a superação das contradições da *Crítica da Razão Pura*. Na obra de 1807,

O problema sujeito-objeto é tratado de tal maneira que os dois momentos não são mais opostos como momentos fixos e estáticos [...] É justamente essa passagem da antitética do sujeito e do objeto, que dominava a filosofia cartesiano-kantiana, à dinâmica do sujeito e do objeto, que constitui o avanço decisivo que a filosofia tem assim realizado (Adorno, 1995a, pp. 247-248).

Visto que a dialética adorniana do sujeito e do objeto salienta a questão da mediação recíproca entre os dois termos, ela permanece fundamentalmente hegeliana, não apenas no sentido em que o conceito hegeliano de “figura da consciência” apresenta o sujeito e o objeto como “momentos” do saber e não como entidades independentes - enfatizando a mediação recíproca do sujeito e do objeto no interior de cada uma das formas do saber que são tratadas na *Fenomenologia do Espírito* -, mas também no sentido de uma interpretação de Hegel ligada à radicalização da proposta kantiana na dissolução dos dualismos constitutivos no âmbito de uma reflexão sobre a reflexão:

Hegel fez valer os direitos do criticismo kantiano ao criticar com propriedade o

20 Em particular na primeira versão da dedução transcendental das categorias, como lembrará a *Dialética Negativa*: “Não é apenas o eu puro que é mediado onticamente pelo eu empírico que, enquanto modelo da primeira versão da dedução dos conceitos puros do entendimento, transparece de maneira inegável, mas também o próprio princípio transcendental junto ao qual a filosofia acredita possuir aquilo que para ela é primeiro em face do ente”. (Adorno, 2003b, p. 178; 2003d, p. 217; 2009, p. 152).

dualismo kantiano entre forma e conteúdo, ao dinamizar as rígidas determinações de diferenças de Kant (e, segundo a interpretação de Hegel, também ainda as de Fichte), sem sacrificar a indissolubilidade dos momentos a uma identidade imediata e unívoca. Para seu idealismo, a razão se torna crítica da razão em um sentido que se volta contra Kant, ou seja, como razão negativa que põe em movimento, e ao mesmo tempo preserva, os seus momentos estáticos (Adorno, 2003a, p. 257; 1979, p. 16; 2013, p. 79).

Mesmo que tenhamos observado que em alguns momentos Adorno se esforça, no âmbito de uma crítica imanente de Kant, em fazer aparecer a questão da mediação recíproca entre sujeito e objeto como um tema kantiano, a bem da verdade é a partir de Hegel que ele concebe essa mediação recíproca que afirma a universalidade da mediação,²¹ em que a mediação recíproca dos dois termos é uma ilustração entre outras, como, por exemplo, aquela entre teoria e prática. É novamente partindo de Hegel que Adorno pensa a mediação como uma mediação interna e faz do próprio conceito de mediação um dos conceitos fundamentais do pensamento dialético (Adorno, 1974, p. 142).

Assim, lemos em um curso de 1963:

Trata-se de uma mediação interna; ela não consiste em que os dois momentos opostos um ao outro remetam um ao outro, mas que a análise própria de cada remeta ao outro enquanto implicação de sentido. Podemos nomear isso o princípio da dialética por oposição ao pensamento diferenciador, dualista e disjuntivo (idem, *ibidem*).

Porém ele não se contenta em retomar de Hegel as teses segundo as quais tudo é mediado e o pensamento dialético consiste em explicitar as mediações recíprocas de determinações isoladas e conectadas apenas de maneira externa pelo pensamento do entendimento. Ele procura também transformar o conceito hegeliano de mediação. Na *Dialética Negativa*, os parágrafos “Mediação por meio da objetividade” e “Particularidade e particular” reprovam em Hegel o desenvolvimento de um conceito idealista de mediação. Afirmando a mediação de todas as coisas pelo espírito, Hegel pressuporia uma homogeneidade dos termos mediados em detrimento de suas diferenças qualitativas (Adorno, 2003b, p. 174; 1979, p. 213), ao mesmo tempo em que conceberia a mediação como primeira em relação aos termos mediados (Adorno, 2003b, p. 322; 1979, p. 398). Assim, de um lado, Adorno opõe ao conceito hegeliano de mediação o fato de que ela deve ser compreendida como mais mediada do que os termos que ela media²²; do outro, opõe que os termos

21 “Segundo Hegel, não há nada entre o céu e a terra que não seja ‘mediado’” (Adorno, 2003a, p. 298; 1979, p. 67; 2013, p. 138).

22 “Na imediatidade não reside tanto seu próprio ser-mediado quanto na mediação algo imediato que seria mediado. Hegel negligenciou essa diferença” (Adorno, 2003b, pp. 173-174; 2003d, p. 211; 2009, p. 148). Crítico do idealismo, Adorno afirma, portanto, que é necessário pensar a realidade da mediação a partir da realidade dos termos mediados, e não os termos mediados a partir de uma mediação, em que a realidade seria de natureza espiritual.

mediatizados devem ser concebidos como termos heterogêneos ou como diferença qualitativa.²³

No entanto, é de fato seguindo o princípio geral da crítica imanente de Hegel, a saber, retornar ao que é pretendido por sua filosofia contra o quadro idealista no qual essas pretensões são postas em prática,²⁴ que Adorno desenvolve a crítica do conceito hegeliano de mediação. Nos *Três Estudos sobre Hegel* ele destaca, na verdade, que em Hegel “a mediação ocorre através dos extremos e neles mesmos” (Adorno, 2003b, p. 257; 1979, p. 17; 2013, p. 79), o que significa que ela nunca é apenas mediatizante, mas também sempre mediada. Por outro lado, Adorno insiste no fato de que as intenções de Hegel não são apenas de recusar as filosofias que reduzem a diferença à identidade sem se imergir no conteúdo concreto da experiência,²⁵ mas também de reabilitar o momento qualitativo da experiência contra a hegemonia do pensamento qualitativo.²⁶ É então a partir desses temas hegelianos que Adorno tenta retirar o conceito hegeliano de mediação de suas pressuposições idealistas.²⁷

Contudo, o tema da mediação recíproca entre sujeito e objeto não é a última palavra da dialética adorniana do sujeito e do objeto. Em *Sobre sujeito e objeto* o

23 “O primado do objeto significa o progresso da diferenciação qualitativa daquilo que é mediado em si, um momento na dialética que não se acha para além dela, mas se articula nela” (Adorno, 2003b, p. 185; 2003d, p. 225; 2009, p. 158).

24 “O sistema hegeliano deve pressupor a identidade do sujeito e do objeto e, com ele, esse primado do espírito que deseja provar, mas, em seu desenvolvimento concreto, refuta a identidade que concede ao todo” (Adorno, 2003a, pp. 277-278; 2011b, p. 26). Ver, também, Adorno, 2003a, p. 282; 1979, pp. 39-40, 46; 2013, pp. 107-108, 114-115.

25 “A esterilidade de todo trabalho dito intelectual que se instala na esfera do geral sem se sujar com o específico foi sentida por Hegel que, em vez de lamentar, produziu uma viragem crítico produtiva. A dialética exprime o fato do conhecimento filosófico não estar em casa onde a tradição o fixou, lugar onde ele floresceria de modo demasiado fácil, livre de todo tipo de peso e da resistência daquilo que existe. Na verdade, o conhecimento começa somente lá onde ele acolhe o que para o pensamento tradicional aparece como opaco, impenetrável, mera individuação” (Adorno, 2003a, p. 318; 1979, p. 91; 2013, p. 165-166).

26 “A absolutização da tendência de quantificação própria à *ratio* coincide com a sua falta de autorreflexão. A insistência no qualitativo serve a essa autorreflexão, não evoca irracionalidade. Mais tarde, sem uma inclinação romântica retrospectiva, somente Hegel mostrou consciência disso”. (Adorno, 2003b, p. 54; 2003d, p. 60; 2009, p. 45).

27 M. N. Sommer (2016) é o autor do estudo mais completo dos conceitos hegeliano e adorniano de mediação, mas acentua demasiadamente a diferença entre as abordagens dos dois autores. Na verdade, na *Dialética Negativa*, Adorno enfatiza que Hegel reconhece que a mediação supõe o mediatizado (Adorno, 2003b, p. 173; 2003d, p. 210). Esta tese já estava presente nos *Três Estudos sobre Hegel*, em que, comentando uma passagem dedicada ao saber imediato no conceito preliminar da *Ciência da Lógica*, Adorno afirma: “Sem um imediato não se pode falar do mediado, assim como não é possível encontrar um imediato não mediado” (Adorno, 2003a, p. 300; 1979, p. 69; 2013, p. 140). Contrariamente ao que afirma Sommer (2016, p. 48), Adorno não afirma que Hegel “hipostasia a mediação”. A *Dialética Negativa* descreve mais precisamente que é necessário evitar reduzir, como em Hegel, o particular à particularidade, isto é, “algo conceitual [...] do contrário a dialética resultaria em uma hipóstase da mediação sem manter os momentos da imediatidade, como prudentemente queria em outro lugar Hegel” (Adorno, 2003b, p. 321-322; 2003d, p. 398-399). Em uma palavra: as diferenças entre os conceitos adorniano e hegeliano de mediação são muito nuançadas.

tema também tem por função introduzir a tese do primado do objeto que é, de certo modo, apresentado como uma tese kantiana que deve ser voltada contra Hegel.

O primado do objeto

Não seguiremos as seções seguintes de *Sobre sujeito e objeto* tão precisamente quanto seguimos as três primeiras e manteremos apenas os principais argumentos da tese da preponderância ou primazia do objeto (*Präponderanz des Objekts / Vorrang des Objekts*). Esta tese é formulada no âmbito de uma crítica de duas posições opostas: de um idealismo subjetivo que põe o objeto como constituído pelo sujeito, e de um realismo ingênuo segundo o qual o conhecimento deveria visar o objeto existente independentemente do pensamento. Contra o que a *Dialética Negativa* designava como “tendência predominante” de “recondução cada vez maior de objetividade ao sujeito” (Adorno, 2003b, p. 177; 2003d, 216; 2009, p. 152), Adorno enfatiza que o valor do conhecimento depende da expressão conceitual do que, no objeto de conhecimento, não é idêntico aos conceitos pelos quais o objeto é conhecido. Por outro lado, contra o realismo ingênuo, ele insiste no fato de que o objeto é sempre mediado pelos conceitos, de modo que a ideia de um primado do objeto não deve ser compreendida como exigência de um conhecimento do objeto tal como ele existe independentemente do sujeito, mas como um princípio crítico: o princípio de uma reflexão crítica sobre a tendência do sujeito do conhecimento em reduzir o objeto do conhecimento aos conceitos pelos quais ele é conhecido. É neste sentido que Adorno destaca que “pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha *‘intentio recta’*, a servil confiança no ser-assim do mundo exterior” (Adorno, 2003c, p. 746; 1984, p. 265; 1995b, p. 184), e que “a primazia do objeto necessita da reflexão sobre o sujeito” (Adorno, 2003c, p. 748; 1984, p. 267; 1995b, p. 190), e que ele é “o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva” (Adorno, 2003c, p. 747; 1984, p. 266; 1995b, p. 188), ou ainda que “a objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações” (Adorno, 2003c, p. 751; 1984, p. 270; 1995b, p. 193).

Como na *Dialética Negativa*, o conceito de “primado do objeto” é introduzido a partir do conceito de mediação, entendido, no sentido adorniano, como uma mediação mediada por uma diferença qualitativa parcialmente irreduzível à tal mediação. Contra o idealismo subjetivo e o realismo ingênuo, é o momento da mediação recíproca que se trata de enfatizar. Da mesma maneira que a crítica da redução subjetiva consiste em mostrar que ela se baseia em “ter esquecido a mediação no interior do mediador, no interior do sujeito” (Adorno, 2003b, p. 178;

2003d, p. 216; 2009, p. 152), também a crítica do realismo ingênuo relembra que o objeto conhecido é sempre mediado pelo sujeito do conhecimento. Em outros termos, a ideia de uma preponderância do objeto não tem por intenção substituir uma superioridade do objeto (como na sociologia do conhecimento e/ou no marxismo dogmático)²⁸ pela tese idealista de superioridade do sujeito: ela define, ao contrário, uma maneira de “eliminar a hierarquia” (Adorno, 2003b, p. 182-183; 2003d, p. 221; 2009, p. 156).

A contrapartida positiva dessa dupla crítica do idealismo subjetivo e do realismo ingênuo se encontra na tese desenvolvida pelas seções 10 e 11 de *Sobre sujeito e objeto*:

A diferença entre sujeito e objeto perpassa tanto o sujeito quanto o objeto [...] No sujeito propriamente tudo é imputável ao objeto [...] Objeto, embora debilitado, também não é [nada] sem sujeito (Adorno, 2003c, pp. 755-756; 1984, pp. 273-274; 1995b, pp. 197-198).

Como cada um dos dois momentos considerados em si mesmos se remetem ao outro, a mediação é, ao mesmo tempo, interna e recíproca. Ela não tem nenhuma hierarquia, mas nem por isso chega a ser simétrica. A especificidade da mediação sujeito-objeto se encontra na diferença qualitativa do sujeito e do objeto, já tratado na terceira seção de *Sobre sujeito e objeto*: “mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade” (Adorno, 2003c, p. 747; 1984, p. 266; 1995b, p.188). Adorno acrescenta à sequência dessa afirmação que “o idealismo ignorou esta diferença e, com isso, embruteceu uma espiritualização sob a qual se disfarça a abstração” (idem, *ibidem*). É claro que Hegel é o alvo aqui, particularmente sua concepção de mediação espiritual do sujeito e do objeto que tenderia a lhes atribuir uma mesma natureza espiritual, negando assim suas diferenças qualitativas e ignorando o que, na particularidade do objeto, é irreduzível ao que pode ser apreendido pelas categorias universais do pensamento.

A função do dispositivo Hegel-Kant se encontra invertida. Se a universalidade da mediação era um tema hegeliano, e se Hegel era, nesse ponto, a verdade da crítica imanente de Kant, à condição certamente de estar ele mesmo submetido à crítica imanente, o primado do objeto é agora pensado contra Hegel a partir da tese kantiana da alteridade do objeto. Daí que Adorno possa, por vezes, apresentar Kant, e não Hegel, como o precursor do conceito de primado do objeto. É neste sentido

²⁸ Adorno satiriza aqueles que gostariam de criticar a tese idealista do primado do sujeito afirmando unilateralmente que o sujeito do conhecimento é um reflexo (marxismo dogmático da terceira internacional) ou um produto social (sociologia do conhecimento de Durkheim a Mannheim). Durkheim é criticado neste sentido na última seção de *Sobre sujeito e objeto*, e ele estava já nas aulas sobre a *Crítica da Razão Pura* (Adorno, 1995a, pp. 254-255). Quanto ao marxismo do autoproclamado socialismo de Estado, ele também é criticado, sob esse aspecto, no curso sobre a *Crítica da Razão Pura* (idem, pp. 240-241).

que a oitava seção de *Sobre sujeito e objeto* afirma que

Mantém certa verdade o teorema mais discutível de Kant, o da distinção entre a coisa em si transcendente e o objeto constituído. Pois o objeto teria sido outrora o não-idêntico, liberado do encanto subjetivo e apreensível mediante a autocrítica deste [...] Um tal não-idêntico aproximar-se-ia bastante da coisa em si kantiana (Adorno, 2003c, p. 752; 1984, 271; 1995b, p. 194-195).

O parágrafo da *Dialética Negativa* que trata do conceito de primazia do objeto era mais explícito. Nele, compreendemos que é a Kant que devemos remeter o conceito de primado do objeto, pois a *Crítica da Razão Pura* afirma, ao mesmo tempo, a mediação do objeto pelo sujeito, como fenômeno mediado pelo sujeito transcendental, e a irreducibilidade do objeto ao sujeito, pois o objeto não é somente fenômeno, mas também coisa em si. Lá onde as pressuposições idealistas de Hegel tendem a reduzir a diferença de sujeito e objeto a uma diferença quantitativa, Kant propõe uma definição de objeto que corresponde ao que, segundo Adorno, permite pensar a diferença qualitativa dos dois termos: se o objeto é mediado pelo sujeito (como fenômeno), ele existe também independentemente dessa mediação (como coisa em si).

Por essa razão, Kant é o verdadeiro precursor do conceito de primazia do objeto. Na medida em que ele representa por excelência a redução subjetiva contra a qual a ideia de preponderância do objeto se dirige, é somente a partir de uma crítica imanente de Kant que é possível lhe atribuir paternidade, uma crítica imanente que consiste em voltar contra Kant tudo aquilo que, nele, parece testemunhar um reconhecimento da mediação do sujeito pelo objeto, e que foi desenvolvida no curso sobre a *Crítica da Razão Pura*, do qual já apresentamos os principais argumentos na primeira parte deste artigo. Portanto, o dispositivo Kant-Hegel é, definitivamente, invertido; não se trata mais de fazer de Hegel a verdade da crítica imanente de Kant, mas, ao contrário, de buscar na crítica imanente de Kant a verdade da tese hegeliana da mediação recíproca entre sujeito e objeto. É a partir de uma crítica imanente da teoria kantiana da objetividade que se deve ir além das limitações da concepção hegeliana das relações entre sujeito e objeto, concepção tornada incapaz, por suas pressuposições idealistas, de dar conta, ao mesmo tempo, da identidade (ou da mediação) e da diferença (qualitativa) desses dois momentos do saber, contrariamente ao que ela pretende. Desse modo, Adorno escreve:

Mesmo Kant não se deixou dissuadir do primado da objetividade. Na *Crítica da razão pura*, a partir de uma intenção objetiva, ele tanto conduziu a análise subjetiva da faculdade do conhecimento quanto defendeu obstinadamente a coisa em si transcendental [...] Se a construção da subjetividade transcendental foi o esforço grandiosamente paradoxal e falível de se apoderar do objeto em seu polo oposto, também se pode dizer que só por meio de sua crítica se poderia realizar aquilo que a dialética idealista positiva não fez senão proclamar (Adorno, 2003b, pp. 185-186; 2003d, pp. 225-226; 2009, p. 158-159).

No entanto, essa inversão do dispositivo Kant-Hegel deve, por sua vez, ser invertida. Na verdade, Kant só permite corrigir Hegel na medida em que o conceito de primado do objeto é compreendido em seu sentido “ontológico”,²⁹ enquanto que a função própria desse conceito é de ordem epistemológica: primado do objeto significa a exigência de um conhecimento que não se contentaria em reduzir o objeto aos conceitos pelos quais ele é conhecido, mas também traria à expressão conceitual o que, nele, não é idêntico aos conceitos. Ora, esta exigência é incompatível com a concepção kantiana de heterogeneidade do objeto em relação ao sujeito, como Adorno observa na quinta seção de *Sobre sujeito e objeto*:

Só é legítimo falar a respeito da primazia do objeto quando essa primazia em relação ao sujeito, entendido este no sentido mais lato, é determinável de alguma maneira; quando é algo mais, portanto, que a coisa em si kantiana, como causa desconhecida do fenômeno (Adorno, 2003c, p. 748; 1984, p. 267; 1995b, p. 189).

A identificação do momento não-idêntico do objeto à coisa em si não é rejeitada somente porque põe o não-idêntico como incognoscível ao passo que, de sua parte, o projeto da dialética negativa é lhe trazer à expressão conceitual. Ela é rejeitada também pois é solidária de uma definição de objeto cognoscível, o fenômeno, como uma simples objetivação das formas de conhecimento constitutivas do sujeito transcendental. A crítica adorniana de Kant consiste assim em quatro linhas argumentativas que jogam Hegel contra Kant.

Em primeiro lugar, a teoria kantiana do conhecimento é, segundo Adorno, representativa da violência com que o pensamento identificador submete seus objetos. Quando não é reduzido a uma simples objetivação do conhecimento, o objeto é compreendido como um material sem forma ao qual o sujeito pode impor, sem resistência, as formas puras da sensibilidade e do entendimento. Ora, se o objeto era realmente definido como heterogêneo, essa ideia de conhecimento como imposição das formas puras da sensibilidade e do entendimento só poderia ser considerada como parte de uma violência exercida sobre os objetos; essa violência é constitutiva do sujeito transcendental. Assim, na sétima seção de *Sobre sujeito e objeto*, Adorno pode afirmar que “o que em Kant chama-se enformação, é essencialmente deformação” (Adorno, 2003c, p. 752; 1984, p. 270; 1995b, p. 194). A tese do primado do objeto é, ao contrário, portadora da ideia de um conhecimento que é “preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto” (idem, *ibidem*). Ora, de fato, é Hegel quem fornece o modelo de um pensamento dialético compreendido

²⁹ Notemos que o termo ontologia nem sempre é desqualificado por Adorno. Vejamos a frase após a citação anterior: “como a ontologia recusa criticamente ao sujeito o papel estritamente constitutivo, tem -se necessidade de um momento ontológico, sem que, contudo, o sujeito seja substituído pelo objeto por assim dizer em uma segunda imediatidade” (Adorno, 2003b, p. 186; 2003d, p. 226; 2009, p. 159).

como correção da violência exercida pelo pensamento identificador,³⁰ da mesma forma que o conceito de “movimento do conceito”, na medida em que o movimento do conceito se pretende idêntico ao movimento da coisa, é apresentado como o tema “central” da dialética hegeliana (Adorno, 2015, p. 13, 20).³¹

Em segundo lugar, Kant deve ser criticado pela fixidez que atribui às formas do conhecimento, uma vez que um conhecimento que se abandona à vida de seu objeto, se conformando a uma exigência hegeliana que convém conservar, uma vez eliminadas as suas pressuposições idealistas (Adorno, 2003a, pp. 255-256; 1979, p. 14; 2013, pp. 76-77),³² é um conhecimento que transforma suas formas constitutivas para dar conta das dimensões do objeto do conhecimento que não consegue subsumir imediatamente.

Para Adorno, não podemos admitir a tese kantiana da fixidez e da validade universal das formas do conhecimento, isto é, a ideia de que um objeto só pode ser conhecido na medida em que é subsumido sob as únicas formas que o tornam pensável. Na quinta seção de *Sobre sujeito e objeto*, é a física quântica que é mobilizada como objeção empírica: ela prova que nem tudo é objetivável nas formas do espaço e do tempo e segundo as categorias de substância, causalidade e ação recíproca. A física quântica também ilustra o fato de que um ganho de objetividade pode ser conquistado por meio de uma autorreflexão crítica sobre a incapacidade das formas de conhecimento subsumirem adequadamente certos objetos.

Em favor da primazia do objeto fala, sem dúvida, algo que não se concilia com a doutrina kantiana da constituição: que a “*ratio*”, nas modernas ciências da natureza, espia por cima do muro que ela mesma ergueu; vislumbra uma pontinha do que não está de acordo com as suas decantadas categorias (Adorno, 2003c, p. 748; 1984, p. 267; 1995b, p. 190).

Sem dúvidas, aqui Adorno se refere ao fato de que os objetos da microfísica têm um comportamento concomitantemente corpuscular e ondulatório, de modo que contradizem as intuições espaço-temporais segundo as quais um fenômeno é ondulatório ou corpuscular, ao mesmo tempo em que colocam em questão toda tentativa de objetivação dos dados empíricos por meio apenas de categorias dinâmicas de substancialidade, causalidade e ação recíproca. Estas alusões à física quântica resumem um argumento desenvolvido na *Dialética Negativa*. Depois de ter enfatizado que as formas do conhecimento “não são, contudo, como é o caso de acordo com a

30 “Talvez nada mais diga mais da essência do pensamento dialético do que o fato da autoconsciência do momento subjetivo da verdade, a reflexão da reflexão, dever reconciliar a injustiça que a subjetividade mutiladora causa à verdade apenas ao supor e ao colocar como verdade aquilo que nunca é inteiramente verdadeiro” (Adorno, 2003a, p. 282; 1979, p. 46; 2013, p. 115).

31 Ver também Adorno, 2003a, p. 313-314; 1979, p. 86; 2013, p. 159-160: “É precisamente nesse ponto que a filosofia hegeliana, que queria se entregar ao movimento da própria coisa e curar o pensamento de sua arbitrariedade”.

32 Ver também Adorno, 2003b, p. 189; 2003d, p. 230.

doutrina kantiana, algo derradeiro para o conhecimento” e que o “conhecimento é capaz de quebrá-las no desdobramento de sua experiência” (Adorno, 2003b, p. 188; 2003d, p. 229; 2009, p. 161), Adorno adiciona:

Se a filosofia, fatalmente cindida das ciências da natureza, consegue efetivamente apelar para a física sem um curto-circuito, isso se dá em um tal contexto. Seu desenvolvimento desde Einstein explodiu com consistência teórica a prisão da intuição e a prisão do caráter *a priori* de espaço, tempo e causalidade. A experiência subjetiva - segundo o princípio newtoniano da observação - fala, com a possibilidade de uma tal ruptura, a favor do primado do objeto e contra a onipotência dessa experiência. Em um espírito involuntariamente dialético, ela volta a observação subjetiva contra a doutrina dos constituintes subjetivos (idem, *ibidem*).

A tese segundo a qual o conhecimento é “capaz de romper [as formas do conhecimento] no curso da experiência” constitui uma referência implícita ao conceito de “experiência da consciência” tal como é formulado na *Fenomenologia do Espírito*, no sentido de uma autorreflexão pela qual o conhecimento toma consciência da inadequação parcial das formas nas quais ele pensa seu objeto e da necessidade de uma transformação dessas formas. A referência à física quântica, concebida como experiência da consciência, fornece, assim, o sentido epistemológico da afirmação, já mencionada, de que a *Fenomenologia do Espírito* representaria um avanço maior em relação à *Crítica da Razão Pura* pois pensaria em termos dinâmicos, em um processo de transformação recíproca, as relações entre sujeito e objeto, que Kant compreendia de maneira estática (Adorno, 1995a, p. 246-248).

Terceira objeção: a interpretação kantiana do objeto de conhecimento como constituído pelas formas do conhecimento equivale a uma redução do conhecimento a uma tautologia. Uma célebre fórmula do prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* não afirma que “conhecemos das coisas *a priori* apenas o que colocamos nelas”? No seu curso sobre a *Crítica da Razão Pura* Adorno abordava o problema do caráter tautológico do conhecimento do ponto de vista de uma crítica imanente de Kant. Lá ele sublinhava que a desvalorização kantiana dos julgamentos analíticos, em proveito dos julgamentos sintéticos *a priori*, participa efetivamente de uma crítica do conhecimento tautológico e da exigência de um conhecimento do não-idêntico, enquanto que, inversamente, a teoria das condições de possibilidade dos julgamentos sintéticos *a priori* redireciona o princípio do conhecimento tautológico (idem, p. 108).³³ Essa contradição se duplica no fato de que o objeto conhecido é reduzido, enquanto fenômeno, a uma objetivação das formas do pensamento de

33 Esse argumento se encontra, condensado, nos *Três Estudos sobre Hegel*: “Os juízos sintéticos *a priori* são marcados por uma profunda contradição. Se fossem *a priori* no sentido kantiano estrito, eles não teriam nenhum conteúdo, seriam formas vazias, sentenças lógicas puras, tautologias, nas quais o conhecimento não acrescentaria nada de novo, nada de diferente. Mas se eles são sintéticos, constituindo conhecimentos de verdade, e não uma mera autoduplicação do sujeito, então eles precisam daquele conteúdo que Kant queria banir como contingente e meramente empírico” (Adorno, 2003a, p. 306; 1979, p. 76; 2013, pp. 148-149).

um objeto em geral, ao mesmo tempo em que é compreendido, enquanto coisa em si, como irreduzível à essas formas. Em suma, podemos então sugerir, do ponto de vista da crítica interna da *Crítica da Razão Pura*, que Kant formulou a exigência de um conhecimento do que, no objeto, não é idêntico aos conceitos em que é conhecido, mas ele não as formula a não ser de maneira implícita e contraditória, ou ainda, que ele colocou o problema fundamental do conhecimento apenas através das contradições que atravessam sua intenção. Adorno conclui que é Hegel, e não Kant, quem encontrou “a solução do problema do conhecimento”,³⁴ pois foi aquele quem criticou a maneira pela qual o entendimento é submetido ao princípio de identidade e quem recusou a distinção entre fenômeno e coisa em si, fazendo da contradição o operador que permitiu levar o não-idêntico à expressão conceitual.³⁵ Todavia, especifiquemos que “resolver o problema do conhecimento” não significa alojá-lo no âmbito de uma teoria do conhecimento, isto é, à maneira de uma teoria geral das formas do conhecimento, como em Descartes, Kant e posteriormente em Husserl e no positivismo lógico. Hegel, tendo mostrado, contra Kant, que não é possível haver formas de conhecimento em geral se a ideia de conhecimento for compreendida em seu sentido mais forte, mas apenas as formas de conhecimento particulares, adaptadas a objetos de conhecimento particulares, minou o princípio próprio às teorias do conhecimento concebidas como teorias do conhecimento *em geral* (Adorno, 2003a, 306-307; 1979, p. 76; 2013, p. 148-151).

Mas a ideia de um conhecimento dialético do não-idêntico pressupõe que esteja disponível uma experiência do que, em um objeto, é heterogêneo, ou não-idêntico, ao que é conhecido dele, uma experiência que permite tomar consciência da insuficiência do conhecimento desse objeto e possa motivar um esforço em direção à expressão conceitual desse momento não-idêntico por meio da contradição. Em outros termos, a crítica do pensar identificador não é possível se a experiência não for nada além de uma simples objetivação de nossas categorias. É neste sentido que nas seções 4 e 7 de *Sobre sujeito e objeto* Adorno enfatiza, em primeiro lugar, que o conceito de primado do objeto é solidário de um conceito de experiência não reduzido à objetificação das categorias, e, em segundo lugar, que a objetividade do conhecimento depende tanto de conceitos universais que permitem objetivar os fenômenos, como da maneira como somos afetados sensivelmente pelos objetos particulares. Segundo uma fórmula da *Dialética Negativa*, “em uma oposição brusca

34 Cf. Adorno, 1995a, p. 109, em que Hegel é apresentado como a “solução do problema do conhecimento” (*Lösung überhaupt des Erkenntnisproblems*).

35 “A doutrina hegeliana da dialética representa a tentativa frustrada de, com conceitos filosóficos, mostrar-se à altura do que é heterogêneo [...] A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não identidade” (Adorno, 2003b, pp. 16-17; 2003d, pp. 13-14; 2009, pp. 12-13).

em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica define” (Adorno, 2003a, p. 50; 2003d, p. 56; 2009, p. 42).³⁶

Daí um quarto argumento antikantiano, pois Kant é precisamente aquele que não apenas funda a objetividade do conhecimento na única universalidade das formas de conhecimento, mas também reduz os objetos da experiência ao que Adorno chama de “espelho” ou de simples “exemplo” de categorias.³⁷ Como a “posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma” (Adorno, 2003c, p. 752; 1984, p. 270; 1995b, p. 194), Kant reduz o sujeito do conhecimento às formas da sensibilidade e do entendimento, na medida em que elas definem as condições da experiência possível independentemente de toda consideração acerca da forma como somos somática e psicologicamente afetados pelos objetos. Daí a tese segundo a qual a “capacidade de experiência” está “ausente no sujeito transcendental” (Adorno, 2003c, p. 756; 1984, p. 274; 1995b, p. 199). Aqui, Hegel ainda aparece como contra modelo, ele que, de um lado, acusa o entendimento, isto é, o pensamento identificador, de mutilar a experiência e, do outro, inscreve no conceito de experiência da consciência a possibilidade de uma reflexão a partir da experiência daquilo que, nela própria, é irreduzível às formas de conhecimento que a estruturam. Trata-se aí de um dos principais temas da segunda parte dos *Três Estudos sobre Hegel*; e também desempenha um papel estratégico em *Sobre sujeito e objeto*.³⁸

Ao fim desse exame dos principais temas do artigo *Sobre sujeito e objeto* sob o ângulo da confrontação entre Kant e Hegel, coloquemos mais amplamente a questão da importância desses dois pensadores em Adorno. No seu curso intitulado *Problemas de filosofia moral*, ele indicava que sua filosofia é devedora de Kant, Marx e Nietzsche, “e, na verdade, talvez até mais do que de Hegel” (Adorno, 1996, p. 255). Esta passagem é, às vezes, mobilizada a favor de uma relativização do hegelianismo de Adorno.³⁹ Notemos, no entanto, que essa relativização da importância de Hegel

36 Um dos principais objetivos da introdução da *Dialética Negativa* é precisamente formular esse conceito de experiência filosófica ou espiritual. Sobre isto, ver o comentário proposto por Axel Honneth (2015).

37 “A filosofia deve buscar seu conteúdo na multiplicidade imutável de objetos. Ela deve restaurá-los rigorosamente, não os reduzir a um espelho, não confundir seus reflexos com o concreto. Tal filosofia seria uma experiência plena, não reduzida no *medium* da reflexão: experiência espiritual. Essa transformação do conceito de experiência já está preparada em Hegel e no idealismo alemão, contra Kant. O conteúdo de experiência não é fornecer exemplos para as categorias” (Adorno, 2007, p. 114).

38 “O que engendra o conteúdo objetivo da experiência individual não é o método da generalização comparativa, senão a dissolução do que impede essa experiência, enquanto não livre, de entregar-se ao objeto sem reservas e, como disse Hegel, com a liberdade que distende o sujeito cognoscente até que se perca no objeto, ao qual é aparentado em virtude de seu próprio ser-objeto” (Adorno, 2003c, p. 752; 1984, p. 270; 1995b, p. 194).

39 Como em Sommer, 2016, p. 20.

é acompanhada de um “talvez”. Também é significativo que ela tenha um curso de filosofia moral como contexto, mais precisamente, um curso onde as questões de filosofia moral são abordadas no âmbito de uma crítica imanente de Kant. É inegável que a crítica da moral desenvolvida por Adorno, notadamente na *Dialética do Esclarecimento* e na *Minima Moralia*, retira sua inspiração daquelas que foram desenvolvidas antes dele, e não apenas de Marx,⁴⁰ mas também de Nietzsche,⁴¹ tanto quanto de Freud,⁴² este curiosamente ausente da enumeração de influências decisivas. Contudo, seria absurdo afirmar que a crítica hegeliana das concepções kantianas, e o gesto de recondução da moralidade (*Moralität*) à eticidade (*Sittlichkeit*) não desempenha em Adorno nenhum papel significativo. Seria mais absurdo ainda sugerir que o conceito de dialética negativa, tal como formulado na introdução e na segunda parte da *Dialética Negativa*, deve mais a Kant, Nietzsche e Marx do que a Hegel.

Como entendemos na leitura de *Sobre sujeito e objeto*, é a confrontação entre Kant e Hegel que desempenha nele um papel determinante e, nesta confrontação, são inegavelmente os temas hegelianos que são mais estruturantes. Se esta tese é, por vezes, julgada questionável pelos comentários adornianos, é porque já a *Dialética Negativa*, e ainda mais *Sobre sujeito e objeto*, se servem de Kant para enfatizar o que distingue a dialética adorniana da hegeliana, mesmo que isso signifique forçar as linhas. A questão da preponderância do objeto fornece uma ilustração, uma vez que Kant aparece como seu iniciador na obra de 1966, enquanto que, ao contrário, os *Três Estudos sobre Hegel* se esforçam em mostrar que o valor da filosofia hegeliana se deve ao fato de que “Hegel se curva em toda parte à essência própria do objeto, em toda parte o objeto é renovadamente imediato” (Adorno, 2003a, p. 256; 1979, p. 15; 2013, p. 78). Se queremos compreender em que Adorno se afasta de Hegel, substituindo uma dialética positiva e idealista por uma dialética negativa e materialista, interpretá-lo como kantiano, nietzschiano ou marxista é um beco sem saída. É extremamente necessário buscar compreender, a partir de Hegel e da crítica imanente de seu idealismo, a maneira pela qual Adorno joga Kant, Nietzsche (com Freud...) ou Marx, contra Hegel. Tratando-se de teoria do conhecimento e de sua crítica, a *Dialética Negativa* e o ensaio *Sobre sujeito e objeto* confirmam, assim, o que Adorno afirmava quando de suas discussões com Horkheimer, já na época da *Dialética do Esclarecimento*: “uma negação determinada da posição hegeliana seria o ideal de uma verdade teórica, tal como eu posso representá-la” (Adorno e Horkheimer, 2013, p. 70).

40 Sobre as fontes marxianas do pensamento adorniano e as mediações que Lukács e Korsch representam, ver Vincent (1976). Ver também Jameson (2007).

41 Sobre a interpretação de Nietzsche por Horkheimer e Adorno, cf. Gayraud (2010).

42 Sobre esse ponto, ver, em particular, Sherratt (2004).

Referências

- Adorno, T. W.; Horkheimer, M. (2013). *Le laboratoire de La dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits* Paris: MSH éditions.
- Adorno, T. (1974). *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, vol. 2. [1963] Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (1979). *Trois études sur Hegel*. Trad. Collège de philosophie. Paris: Payot.
- Adorno, T. (1984). « Sujet-objet ». In: *Modèles critiques*. Trad. Marc Jimenez e Eliane Kaufholz. Paris: Payot.
- Adorno, T. (1995a). *Kants “Kritik der reinen Vernunft”* [1959]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (1995b). “Sobre sujeito e objeto”. In: *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes.
- Adorno, T. (1996). *Probleme der Moralphilosophie*. [1963] Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (2003a). *Gesammelte Schriften in 20 Bänden - Band 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, T. (2003b). *Gesammelte Schriften in 20 Bänden - Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (2003c). *Gesammelte Schriften in 20 Bänden - Band 10.2: Stichworte: Kritische Modelle 2*. [1969]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (2003d). *Dialectique negative* [1966]. Trad. Collège de philosophie. Paris, Payot.
- Adorno, T. (2007). *Vorlesung über Negative Dialektik*. [1965/66]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (2009). *Dialética Negativa*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T. (2011a). *Théorie Esthétique*. [1970]. Trad. Marc Jimenez. Paris: Klincksieck.
- Adorno, T. (2011b) *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*. Trad. Christophe David et Alexandra Richter. Payot, Paris.
- Adorno, T. (2013). *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora UNESP.
- Adorno, T. (2015). *Einführung in die Dialektik*. [1958]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Christ, J. (2012). Un jeu avec le réel - esquisse de la méthode critique d’Adorno. *Philosophie*, 113(2), 37-57. DOI: <https://doi.org/10.3917/philo.113.0037>
- Desplat-Roger, J.; Vuillerod, J-B.; Wezel, L. (Orgs.) (2019). *Adorno contre son temps*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest.
- Gayraud, A. (2010). Nietzsche: les Lumières et la cruauté. De l’interprétation de Nietzsche par la Théorie critique. *Astérior*, 7. DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.1585>
- Hegel, G.W.F. (1986). *La différence des systèmes de Fichte et de Schelling*. Trad. Bernard Gilson. Paris: Vrin.
- Honneth, A. (2015). « Une dialectique restitutive. L’“Introduction” d’Adorno à la Dialectique négative ». In.: *Ce que social veut dire*, vol. 2. Trad. Pierre Rusch. Paris: Gallimard, p. 59-80.
- Jameson, F. (2007). *Late Marxism. Adorno or the Persistence of the Dialectic*, London:

Verso.

Moutot, G. (2010). *Essai sur Adorno*. Paris: Payot.

Moutot, G. (2012). Adorno et le mythe du donné. *Connaissance, expérience, société. Philosophie*, 113(2), 58-78. DOI : <https://doi.org/10.3917/philo.113.0058>

Nobre, M. (2004). Subjectivité et objectivité selon Kant et Hegel : un modèle adornien de critique et de métacritique [1]. *Les Études philosophiques*, 70(3), 311-329. DOI: <https://doi.org/10.3917/leph.043.0311>

Renault, E. (2017). « Théorie et pratique. Adorno présentiste et intempestif », à paraître dans les actes du colloque « *Adorno contre son temps* ». Université Paris Nanterre, 2-3/03/2017.

Renault, E. (s.d.). « Adorno hégélien ou anti-hégélien ? », à paraître dans les actes du colloque « *La Dialectique négative, 50 ans après* », Université Panthéon-Sorbonne, 2 et 3 juin 2016.

Renault, E. (2017). « Le Capital comme modèle pour la théorie critique ». In.: Colliot-Thélène, C. (dir.). *Que reste-t-il de Marx?* Rennes : P.U.R.

Renault, E. (2012). Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale. *Recherches sur la philosophie et le langage*, 28, p. 229-258.

Sherratt, Y. (2004). Adorno's Concept of the Self: A Marriage of Freud and Hegelian Marxism. *Revue internationale de philosophie*, 227(1), 101-117. DOI: <https://doi.org/10.3917/rip.227.0101>

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

Vincent, J-M. (1976). *La théorie critique de l'école de Francfort*. Paris: Galilée.

Recebido em: 27.05.2020

Aceito em: 01.07.2020

Summary

Editorial 9

Articles

Metaphorology between History of Concepts and Non-Conceptuality: an untimely reception of Hans Blumenberg 13

LUIZ FILIPE ARAÚJO ALVES

The actuality of Schopenhauer's Philosophy: The Human Rights of Third Generation 31

FELIPE DURANTE

The truth beyond the ground. K.L. Reinhold's rational realism 41

FEDERICO FERRAGUTO

Symbol and Sign in Hegel's Aesthetics 59

GUILHERME FERREIRA

Walter Benjamin in Argentina: a paradoxical constellation 81

LUIS IGNACIO GARCÍA

Merleau-Ponty as Reader of Schelling 99

RODRIGO BENEVIDES GOMES

The question of *originary time* in Heidegger's reading of Kant's *transcendental imagination* and its relation to the scope of *Being and Time* 119

ALEXANDRE GUEDES

Summary

- Kant and the free federation of nations as a means to world republic 129
JOEL T. KLEIN
- Ludwig Feuerbach, Philosopher of Language? *A Study of De Ratione, una, universali, infinita* (1828) 149
JOSÉ EDMAR LIMA FILHO
- Alfred Sohn-Rethel and the Neapolitan Technique: A key to reading the “Frankfurt School” experience and the contradictions of technology in the peripheries 163
THIAGO FERREIRA LION
- Towards an Agonistic Perspectivism: Nietzsche on the production of knowledge 175
THIAGO MOTA
- On the unity of Schelling's philosophy: a systematic perspective based on the constructive method (1801-1810) 191
LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA
- Heideggerian hermeneutic philosophy - possibilities for a better understanding of civil law 209
LUIZ AUGUSTO CASTELLO BRANCO MARCA DA ROCHA
- From One to Many: an Aspect of Hegel's Rework of the Deduction of the Categories 219
CARLOS GUILLERMO SCHOOF ALVAREZ

Summary

The circular metaphysics of Schopenhauer and the philosophical image of the sphere 239

LUAN CORRÊA DA SILVA

Christian Thomasius and the Redesign of the Universities in the *Aufklärung* 255

DIEGO KOSBIAU TREVISAN

Review

"A lógica interna de um projeto: Heidegger e sua hermenêutica fenomenológica da facticidade". Review from *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Ramón Rodríguez 271

LUÍS GABRIEL PROVINCIAATTO

Translations

Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente 279

HERMANN NOHL

Translated by Ricardo Bazilio Dalla Vecchia

Sujeito-objeto: o dispositivo Hegel-Kant 287

EMMANUEL RENAULT

Translated by Marcus Vinicius Felizardo

Summary 309

