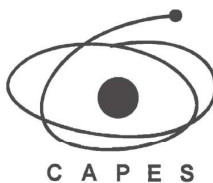


CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 26 • n. 03 • jul. - dez. 2021

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)

Diadorim

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

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

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

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

Editor Responsável pelo número: Luiz 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 Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: 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. 26; n. 03 - jul.-dez. 2021

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
Artigos	
A semelhança da música com a linguagem segundo Theodor Adorno: sentidos diferentes do conceito a partir da música tradicional e da nova música LUIS FILIPE DE LIMA ANDRADE	13
Reflexões sobre antropologia e liberdade política em Ludwig Feuerbach ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT	27
Dostoiévski e o ressentimento na filosofia de Nietzsche: Alguns apontamentos a partir de <i>Crime e Castigo</i> LUIS FRANCISCO FIANCO DIAS	43
Presença, estrutura, morte: Derrida leitor de Husserl DANIEL GUILHERMINO	59
Transgressão e utopia: Fausto na estética de Ernst Bloch UBIRATANE DE MORAIS RODRIGUES	75
Regras metodológicas na <i>Deutlichkeit</i> (1764): Kant em torno do método da filosofia MARCELO VIEIRA	93

Sumário

Tradução

A esfera pública: ideologia e/ou ideal? AMY ALLEN Tradução de Amanda Soares de Melo	109
Determinismo e Indeterminismo na física moderna: estudos históricos e sistemáticos do problema da causalidade (Prefácio e Capítulo 1) ERNST CASSIRER Tradução de Ivânio Lopes de Azevedo Júnior e Guilherme Santos Cysne Precedido por uma apresentação dos tradutores	119
Marx, Hegel e o valor dos ideais “burgueses” FREDERICK NEUHOUSER Tradução de Felipe Tauffer Precedido por uma apresentação do tradutor	137
Sumário em inglês	159

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 26, número 03 de 2021, contendo 6 artigos e 3 traduções, avaliados por análise cega de pares.

Luis Filipe Andrade, em “A semelhança da música com a linguagem segundo Theodor Adorno: sentidos diferentes do conceito a partir da música tradicional e da nova música”, argumenta que o conceito permanece na estrutura da nova música, embora ela haja se rebelado contra ele, pois ele é condição para a constituição de um elemento fundamental da música: o nexo de sentido.

Em “Reflexões sobre antropologia e liberdade política em Ludwig Feuerbach”, Antônio Adriano Bittencourt evidencia contornos políticos em favor da autodeterminação dos homens na crítica de Feuerbach à religião, considerando que esses contornos permitem um olhar para a crítica de José Carlos Mariátegui ao processo de abertura política no Peru e o dilema entre o modo singular de vida dos povos indígenas e os desafios postos pela república.

Luis Francisco Fianco Dias, em “Dostoiévski e o ressentimento na filosofia de Nietzsche: Alguns apontamentos a partir de *Crime e Castigo*”, tece tal aproximação da tematização do ressentimento entre Dostoiévski e Nietzsche também apoiado em contribuições da psicanalista Maria Rita Kehl.

Editorial

“Presença, estrutura, morte: Derrida leitor de Husserl”, de Daniel Guilhermino”, contrasta a interpretação de Derrida sobre a doutrina da significação de Husserl em *A Voz e o Fenômeno* com a doutrina semiótica das *Investigações Lógicas*, problematizando a “desconstrução” como modelo de leitura de textos filosóficos.

Ubiratane de Moraes Rodrigues, em “Transgressão e utopia: Fausto na estética de Ernst Bloch”, apresenta a transgressão como uma categoria dialética fundamental da filosofia de Bloch, observando que o Fausto de Goethe, como figura-modelo da transgressão, é chave para uma reflexão estética sobre as potencialidades utópicas da arte.

Marcelo Vieira, em “Regras metodológicas na *Deutlichkeit* (1764): Kant em torno do método da filosofia”, discute uma primeira tentativa de Kant de distinguir os métodos da filosofia e da matemática, observando que a grande contribuição da *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* é propor um método analítico para a filosofia calcando em regras metodológicas.

Ainda fazem parte desta edição as seguintes traduções:

- “A esfera pública: ideologia e/ou ideal?”, de Amy Allen, traduzido por Amanda Soares de Melo;
- “Determinismo e Indeterminismo na física moderna” (Prefácio e Capítulo I), de Ernst Cassirer, tradução e apresentação de Ivânio Lopes de Azevedo Júnior e Guilherme Santos Cysne;
- “Hegel e o valor dos ideais burgueses”, de Frederick Neuhouser, traduzido por Felipe Taufer e precedido de uma apresentação do tradutor.

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.

A semelhança da música com a linguagem segundo Theodor Adorno: sentidos diferentes do conceito a partir da música tradicional e da nova música

The similarity of music with language according to Theodor Adorno: different meanings of the concept based on traditional music and new music

LUIS FILIPE DE LIMA ANDRADE

filipeee3@gmail.com

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

Resumo: Este artigo investiga a concepção de semelhança da música com a linguagem na estética musical de Adorno. Partindo de uma descrição e fundamentação histórica do conceito, o objetivo principal deste artigo consiste na defesa de que o conceito se concebe de modo específico na música tradicional (tonalidade), por um lado, e na nova música, por outro lado. Desse modo, argumentaremos que, apesar de a nova música ter se rebelado contra o conceito, ele permaneceria presente em sua estrutura, pois, ao fim, ele seria condição para a constituição de um elemento fundamental da música, a saber, o nexos de sentido.

Palavras-chave: Adorno; música tradicional; nova música; nexos de sentido; semelhança.

Abstract: This article investigates the conception of similarity between music and language in Adorno's musical aesthetics. Starting with a description and historical grounding of the concept, the main objective of this article is to defend that the concept is conceived in a specific way in traditional music (tonal system), on the one hand, and in new music, on the other hand. Therefore, we will argue that although the new music has rebelled against the concept, it would remain present in its structure, because, in the final analysis, it is a condition for the constitution of a fundamental element of music, namely, the complex of meaning.

Keywords: Adorno; traditional music; new music; complex of meaning; similarity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i3p13-26>

Introdução

A questão do entrelaçamento possível ou efetivo entre as artes foi avaliado amplamente e de diversos modos por Adorno ao longo de seus escritos, de modo que poderíamos dizer que se o filósofo durante um determinado período de sua produção o concebeu de modo negativo - sobretudo a partir da sua caracterização

*Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa e à disciplina “Modos de Presença nos Fenômenos Estéticos”, ministrada pelo Prof. Dr. Rodrigo Duarte (UFMG) no semestre 2020/2 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, pois foi neste contexto que surgiram os primeiros insights e reflexões que possibilitaram a realização da pesquisa que resultou na escrita deste artigo.

como *pseudomorfose*¹ -, é possível notar, por outro lado, que tal posição não foi, de modo algum, rígida e invariável, mas sim reelaborada pelo filósofo em momentos posteriores de sua obra, onde ao menos em alguns destes tal entrelaçamento passaria a ser considerado de outra maneira. No âmbito da música, seria o caso da semelhança desta com a linguagem (*Sprachähnlichkeit*), por exemplo.

A semelhança da música com a linguagem, que pressupõe ao mesmo tempo a diferenciação entre ambas - como Philip Hogh destacou (cf. 2020, p. 75) -, não se constituiu de maneira arbitrária, mas em função de razões históricas e sociais ou, mais especificamente, no processo de crescente *racionalização* do ocidente do qual a obra musical participa ao seu modo, juntamente - e em contraste - com os *elementos miméticos* que permanecem subjacentes em sua estrutura. Além disso, a semelhança da música com a linguagem aponta para um elemento fundamental da música, a saber, para a instauração de uma estrutura ou um nexos de sentido (*Sinnzusammenhang*)², que seria, desde a perspectiva musical, condição não somente para a instituição da validade (*Geltung*) e do sentido (*Sinn*) da obra, mas também para a constituição de seu teor de verdade (*Warheitsgehalt*) e sua consistência (*Stimmigkeit*), sendo esta última “condição necessária de toda obra musical” (Kreis, 2009, p. 88). O *nexo de sentido*, desse modo, pode ser concebido como condição da obra musical se constituir enquanto tal, isto é, como obra de arte bem-sucedida (*gelungenes Kunstwerk*).

Apesar disso, constata-se historicamente que a *nova música*³, em sua atitude de crítica perante a música tradicional, posiciona-se de modo contrário à semelhança da música com a linguagem, na medida em que esta seria, de acordo com os compositores da Segunda Escola de Viena, resquícios da tonalidade que deveriam ser abolidos como um todo. Esta atitude, por sua vez, colocaria inevitavelmente algumas questões. Em primeiro lugar, questionamos se, apesar de tal intenção, a nova música teria de fato conseguido abolir a semelhança da música com a linguagem. Além disso, questionamos quais seriam os impactos da dissolução da semelhança da música com

1 Para uma abordagem detalhada sobre este conceito em Adorno: cf. Duarte, 2014, pp. 237-254.

2 O *nexo* ou estrutura de sentido (*Sinnzusammenhang*) seria um aspecto estrutural e, portanto, necessário à constituição da obra musical, que seria intrinsecamente relacionado à semelhança da música com a linguagem. No que se refere especificamente ao seu significado, compreendemos que Adorno o teria empregado em sentido próximo daquele que fora definido por Max Weber. Em uma nota de tradução da obra *Economy and Society* de Max Weber, é afirmado que este conceito: “Refere-se a uma pluralidade de elementos que formam um todo coerente no nível do significado. Existem vários modos possíveis de relação significativa entre tais elementos, tais como consistência lógica, a harmonia estética de um estilo ou a adequação dos meios para um fim” (Weber, 1978, p. 58). Desde a perspectiva da estética musical adorniana, por sua vez, pode-se dizer que o conceito se refere fundamentalmente à organização da obra através da dialética entre totalidade e particularidade que, em última análise, constitui a obra musical como unidade dotada de sentido.

3 Tendo em vista que a nova música é um conceito amplo que diz respeito a uma diversidade de práticas e procedimentos composicionais e estilísticos, vale a pena assinalar que as menções à nova música neste artigo se referem especificamente à Segunda Escola de Viena, que foi representada sobretudo pelos compositores Arnold Schoenberg (1874 - 1951), Alban Berg (1885 - 1935) e Anton Webern (1883 - 1945).

a linguagem para a própria música, supondo-se que tal intenção fosse bem-sucedida. Uma música absolutamente despojada de sua semelhança com a linguagem pode constituir-se enquanto tal? Como - e se - seria possível conceber uma composição musical baseada na concepção de nexo de sentido sem fazer referência à semelhança da música com a linguagem?

Tomando tais questões como ponto de partida, o objetivo central deste artigo consiste em apresentar uma proposta de interpretação, a saber, que *a nova música, apesar de seu empreendimento crítico contra a sua semelhança com a linguagem, não conseguiria aboli-la por definitivo, mas a manteria de algum modo, dado que ela seria condição de estruturação da obra musical*. No entanto, argumentaremos que a manutenção da semelhança da música com a linguagem na nova música se constitui em *sentido específico*, uma vez que, conforme defenderemos a seguir, a análise adorniana desta questão nos permite falar de dois sentidos de semelhança da música com a linguagem: um *primeiro* sentido vinculado à música tradicional (música tonal) e um *segundo*, que, por outro lado, diria respeito especificamente à nova música e, portanto, apontaria para a manutenção deste aspecto estrutural nas obras musicais da nova música.

Para defendermos nossa proposta interpretativa, seguiremos o seguinte percurso argumentativo: em primeiro lugar, abordaremos a constituição histórica da relação entre música e linguagem, perpassando por uma análise que se refere a alguns aspectos estruturais da música que teriam sido engendrados pelo processo histórico em questão, como a constituição da relação entre *mimesis* e *racionalidade* própria à estrutura da obra musical. Em segundo lugar, analisaremos como se apresenta a semelhança da música com a linguagem ou, mais exatamente, como esta se constitui especificamente em cada um dos âmbitos musicais que nos propomos a analisar, a saber, na música tradicional e na nova música. Por último - levando à cabo nossa proposta interpretativa -, argumentaremos que cada momento histórico-musical em questão constituiria um sentido específico da semelhança da música com a linguagem, que chamaremos respectivamente de *primeiro* e *segundo* sentido.

1. A constituição da relação entre música e linguagem como resultado do processo histórico de racionalização ocidental

A relação de entrelaçamento entre música e linguagem, que remete tanto ao caráter de linguagem da música (*Sprachcharakter der Musik*) quanto à semelhança da música com a linguagem (*Sprachähnlichkeit der Musik*), possui seu fundamento no próprio desenvolvimento da história ocidental, ou, mais exatamente, em função da participação da música no processo histórico geral (*geschichtlichen Gesamtprozeß*), que fez com ela adquirisse vários aspectos de outras artes, sobretudo a “linguisticização”

(*Versprachlichung*) (cf. Adorno, 1997d, p. 129). Com efeito, a relação necessária entre música e linguagem, como mostrou Max Paddison, faz referência tanto ao envolvimento da música no movimento progressivo de *racionalização* (cf. 1998, p. 78) quanto no processo de sua transição gradual e efetiva à *autonomia* (cf. idem, p. 74), sendo ambos os processos engendrados historicamente. Adorno descreve tal processo histórico da seguinte forma:

Ora, o caráter de linguagem específico da música consiste na unidade de sua objetivação [*Objektivierung*] ou, se preferir, na objetificação [*Verdinglichung*] e subjetivação [*Subjektivierung*] não excluindo-se mutuamente, mas condicionando-se em seus polos. Desde que a música, como Max Weber demonstrou em sua póstuma sociologia da música, foi integrada ao processo de racionalização da sociedade ocidental, seu caráter de linguagem [*Sprachcharakter*]⁴ aumentou (Adorno, 1997i, p. 160, 161).

A partir disso, pode-se notar que a relação entre música e linguagem teria se engendrado em função da música se constituir como 1) mediação (*Vermittlung*) - necessária entre sujeito e objeto na constituição de sua forma - e, além disso, através de 2) sua participação no processo de crescente *racionalização* do ocidente.

No que se refere a questão da mediação⁵ na música, Adorno defende - como expressão de seu posicionamento dialético - no texto *Vers une musique informelle* que “sob o aspecto dessa irreducibilidade a simples fatos, todos os momentos reificados na arte retornam, como condição objetiva ao próprio sujeito: a mediação subjetiva

4 Podemos definir o caráter de linguagem da música (*Sprachcharakter der Musik*) como algo que seria próximo, mas igualmente distinto da semelhança da música com a linguagem (*Sprachähnlichkeit der Musik*). O caráter de linguagem da música aponta, em suma, para as características e elementos presentes na música que, em última análise, nos permite concebê-la como uma linguagem *sui generis*. Nesse sentido, podemos dizer que a música em si pode ser considerada como linguagem ao menos por quatro razões: 1) enquanto uma segunda natureza (*Zweite Natur*) (cf. Adorno, 2011, p. 19) - quando a concebemos do ponto de vista da tonalidade, por exemplo; 2) enquanto uma espécie de idioma dotado de uma gramática própria, que, entre outras coisas, determina como os sons devem ser articulados, conforme podemos ver, por exemplo, no tonalismo e nas respectivas formas musicais derivadas deste sistema de composição; 3) através do desenvolvimento histórico de um sistema de convenções de escrita musical que permitiu a realização de seu registro através da notação musical; 4) ainda seria possível dizer que a música é linguagem em função desta ter configurado uma diversidade de estilos, gêneros e formas musicais, que, por sua vez, nos permitiria falarmos em *linguagens musicais* (no plural), uma vez que estas apresentariam, por assim dizer, diversas “gramáticas”, que, em última análise, constituem a especificidade de cada forma musical (por exemplo, a especificidade da forma sonata em comparação à sinfonia, ou - em termos de estilos e/ou gêneros - a singularidade da música clássica diante da música dodecafônica, etc.).

5 Podemos dizer que a *mediação* seria fundamental para a constituição tanto da *semelhança* quanto da *diferenciação* entre música e linguagem, uma vez que se, por um lado, música e linguagem concebem as *mediações* como constitutivas de sua estrutura, por outro lado, cada uma se relaciona com as *mediações* de maneira distinta, pois enquanto a linguagem toma as *mediações* como constitutivas de sua forma na relação que instituem com o significado, mais especificamente a partir dos conceitos, sendo cada um concebido individualmente e, portanto, como “dependentes entre si”, a música, ao contrário, se relaciona com as *mediações* “através da absorção fatal em uma única estrutura coerente que resgata o significado perdido de cada movimento particular” (Adorno, 2018a, p. 40).

parece ser um fator inextinguível da objetivação estética” (Adorno, 2018b, p. 436). Ou seja, nem mera *expressão* - conforme buscaria defender a tradição romântica em geral, p. ex. - nem mera *objetividade* - tese defendida pelo formalismo estético, p. ex. - determinam isoladamente o que viria a ser uma obra musical, mas esta, na realidade, se constitui através de um entrelaçamento dialético entre ambas as esferas, isto é, o polo subjetivo e objetivo, que, concebidos conjunta e de mediatamente, constituem a *forma musical*. Isso, em última análise, nos remete diretamente a um procedimento composicional que se atente e se estruture adequadamente a partir da dialética entre *expressão* e *construção* (cf. Adorno, 1997e, p. 188, 189).

Quanto à presença da *racionalização* na música, entre várias características presentes nas obras musicais que remetem a este fato histórico, podemos mencionar ao menos três destas: que a música, em função de sua estruturação própria, teria uma 1) proximidade com a *lógica*⁶, ou, mais precisamente, com “a vontade lógica de dominação” (Adorno, 2018a, p. 39), aspecto que seria diretamente ligado não somente com a semelhança da música com a linguagem, mas também a dois outros aspectos inerentes à música por derivação da semelhança desta com a linguagem, a saber, o 2) estabelecimento de um nexos (*Zusammenhang*)⁷ e 3) sua participação - ao menos potencial - no processo histórico de *dominação da natureza* (cf. Adorno, 2011, p. 57).

No entanto, deve-se destacar que a música - assim como toda obra de arte -, de acordo com Adorno, não somente se estrutura a partir do âmbito da racionalidade, mas também preserva traços míticos e anímicos em sua estrutura, inclusive como consequência de sua relação com a linguagem. Segundo Adorno,

no momento linguístico da música também sobrevive a herança do pré-racional, do mágico e do mimético: em razão de sua “linguisticização” [*Versprachlichung*],

6 “A sequência dos sons está bastante próxima da lógica: existe um certo e um errado” (Adorno, 2018a, p. 35). Tal proximidade com a lógica, por sua vez, pode ser visualizada tanto na concepção que uma obra pode ser bem sucedida (*gelungenes Werk*) ou não, bem como - assim como na linguagem denotativa - na exigência do nexos ou estrutura musical (*musikalischer Zusammenhang*). Pois, longe de ser “um mero aglomerado de sons” (Adorno, 2018b, p. 391), pode-se dizer que a música se concebe enquanto uma estrutura dotada de uma organização e racionalidade própria, que ao mesmo tempo que compartilha traços da razão de modo geral, fornece elementos para uma crítica desta, uma vez que “a arte é racionalidade, que critica esta sem se lhe subtrair” (Adorno, 2008, p. 90).

7 Destacáramos aqui que a posição adorniana nos remete diretamente ao posicionamento de Schoenberg, e isso não somente porque este, assim como Adorno, pressupõe a *lógica* e o *nexos* ou *coerência* (*Zusammenhang*) como condições para estruturação da forma musical, mas também porque ele teria estabelecido para a música a necessidade de *organização* através de uma analogia da música em relação à linguagem. De acordo com Schoenberg, “sem organização, a música seria uma massa amorfa, tão ininteligível quanto um ensaio sem pontuação, ou tão desconexa quanto um diálogo que saltasse despropositadamente de um argumento a outro. Os requisitos essenciais para a criação de uma forma compreensível são a lógica e a coerência [*Zusammenhang*]: a apresentação, o desenvolvimento e a interconexão das ideias devem estar baseados nas relações internas, e as ideias devem ser diferenciadas de acordo com sua importância e função” (Schoenberg, 1996, p. 27, grifos nossos).

a música se estabeleceu como órgão da imitação [*Organ der Nachahmung*], mas agora, ao contrário de suas primeiras agitações [*Regungen*] gestuais-miméticas, é uma imitação subjetivamente mediada e refletida do que se sucede na interioridade humana [*menschlichen Innern*]. O processo de “linguisticização” da música significa ao mesmo tempo sua transformação em convenção e expressão (Adorno, 1997i, p. 161).

Essa *dimensão mimética*, que sobrevive em toda obra musical conjuntamente - e em tensão - com os seus aspectos racionais apontam não somente para seu caráter de linguagem sedimentado historicamente, mas também para um outro aspecto inerente à música, a saber, a sedimentação de *gestos* em sua estrutura, que, por sua vez, remete diretamente à especificidade de sua *interpretação*. Nesse sentido, Adorno afirmou que a linguagem da música, diferentemente da linguagem denotativa, que se baseia e institui por meio do significado (*Bedeutung*), se fundaria em gestos (*Gesten*) (cf. Adorno, 1997b, p. 154), que enquanto tais apontam diretamente para a dimensão mimética da obra, na medida em que se referem diretamente ao movimento corpóreo do sujeito que, no processo de mimesis, são de algum modo transpostos para a obra enquanto um momento constitutivo desta. Dessa maneira, Adorno definirá a mimica - enquanto correlato do gesto - como um aspecto constitutivo da obra:

A música é mimica na medida em que um som musical em si resulta necessariamente de gestos determinados, um jogo determinado da musculatura facial [*ein bestimmtes Spiel der Gesichtsmuskulatur*]. A música é até certo ponto a objetivação acústica da expressão facial [*die akustische Objektivation des Mienenspiels*] (Adorno, 2001, p. 237).

Aqui notamos que, na medida em que a presença de gestos na música remete necessariamente aos movimentos corpóreos próprios e necessários à constituição da música, isto é, sua própria execução, entramos no âmbito da *interpretação*⁸, que, de acordo com sua especificidade na música, também nos remete necessariamente ao conceito de *mimesis*, pois, de acordo com Adorno, “apenas na práxis mimética (...) é que a música se desvenda; nunca em uma contemplação independente da execução” (2018a, p. 38).

Sendo assim, os aspectos racionais e miméticos da obra musical concebidos conjuntamente e em tensão mostram-se como fundamentais para a compreensão adequada daquela, uma vez que eles seriam elementos constitutivos da obra, inclusive no que diz respeito ao caráter de semelhança e/ou diferenciação da música com a linguagem. A relação entre *mimesis* e *racionalidade* na música e na arte de modo geral, aponta, em última análise, para aquilo que Adorno afirmou na *Teoria Estética*,

⁸ A interpretação, além disso, aponta para a relação de *semelhança*, e ao mesmo tempo de *diferenciação* da música com a linguagem, uma vez que a música, assim como a linguagem, impõe uma exigência de interpretação. De acordo com Adorno, “música e linguagem exigem interpretação em igual medida, porém de maneiras distintas. Interpretar uma linguagem significa entender a linguagem; interpretar música significa fazer música” (cf. Adorno, 2018a, p. 38).

a saber, para o fato de que: “A aporia da arte, entre a regressão à magia literal ou a transferência do impulso mimético para a racionalidade coisificante, prescreve-lhe sua lei de movimento; tal aporia não pode remover-se” (Adorno, 2008, p. 90).

2. A semelhança da música com a linguagem na música tradicional e na nova música

a. Música tradicional

A *tonalidade* é, desde seus primórdios, concebida por Adorno como um sistema de convenções e normas de configuração que estruturam as formas musicais da assim chamada *música tradicional* a partir da delimitação do que seria permitido ou não. Além disso, a tonalidade em seu momento histórico, de acordo com Adorno, apresentava as condições *sine qua non* para a constituição de uma *estrutura musical* que, em última análise, garantiam à obra musical da música tradicional sua validade (*Geltung*) e seu sentido (*Sinn*). Estes aspectos, enquanto inerentes à constituição de qualquer que seja a obra musical, portanto, não seriam constituídos na música tradicional de outra maneira senão como adequação à “gramática tonal”, ou seja, a um idioma sedimentado definido pela própria tonalidade.

Nesse sentido, o sistema tonal forneceria os indícios para que Adorno o caracterizasse tanto como *segunda natureza* (cf. 2019, p. 19) quanto em termos de proximidade ou mesmo *semelhança com a linguagem*, na medida em que ele se apresenta como uma gramática consolidada e sedimentada historicamente e, à maneira da linguagem denotativa, apresentaria, entre outros elementos, uma espécie de sintaxe e semântica própria.

Ressaltar o elemento histórico da tonalidade, por sua vez, mostra-se no contexto de nossa argumentação como de suma importância, para apontar que seu surgimento, bem como seu próprio declínio, estariam necessariamente relacionados com sua natureza histórica. Este destaque, com efeito, também mostra sua centralidade no que se refere à questão da semelhança da música com a linguagem apontada por Adorno, porque esta - em conformidade com nossa proposta interpretativa - se apresenta como distinta em cada momento histórico, o que nos autoriza a falar sobre sentidos distintos da semelhança da música com a linguagem. Estes seriam, por um lado, aquele que remete à semelhança da música com a linguagem no período histórico-musical da *música tradicional* (música tonal) e, por outro lado, aquele que se refere à *nova música*.

Em relação a música tradicional, pode-se constatar que a *semelhança da música com a linguagem* se apresenta fundamentalmente em termos de um idioma previamente dado, ou seja, a partir da organização da forma musical a partir de

uma gramática que contém os elementos necessários para a sua constituição, tanto do ponto de vista do seu *conteúdo* quanto de sua *forma*. Levando em consideração que “muitas vezes o sentido que emerge da música tradicional não vem dela mesma, mas é simples efeito da padronização do idioma” (Adorno, 2018b, p. 435), a semelhança da música com a linguagem na tonalidade, enquanto idioma previamente dado, é concebida, então, como condição para a constituição da estrutura musical (*musikalischer Zusammenhang*) (cf. Adorno, 1997e, p. 184) e, nesse sentido, igualmente para o próprio sentido e validade das obras da música tradicional.

b. Nova música

Se o sentido musical e o sucesso de uma composição na música tradicional eram anteriormente fundamentados no sistema tonal, nota-se que, com a crise deste sistema musical iniciada no século XX, ocorreu uma reformulação radical dos critérios para a determinação de sucesso ou fracasso de uma composição musical. Entre diversos posicionamentos diante da composição musical que distinguiria a nova música da música tradicional (tonal) predominante até então, podemos dizer que um destes certamente diz respeito a sua relação com a linguagem ou, mais precisamente, à semelhança da música com a linguagem (*Sprachähnlichkeit der Musik*).

i. A nova música e a “alergia coletiva ao primado da semelhança com a linguagem”

A nova música, quando concebida a partir de seu empreendimento crítico em relação à tradição musical representada pelo sistema tonal, é caracterizada em termos gerais a partir de uma aversão radical a este e, por extensão, a qualquer semelhança com a linguagem. Em termos adornianos, poderíamos caracterizar tal postura da nova música enquanto uma “alergia coletiva ao primado da semelhança com a linguagem” (Adorno, 1997f, p. 654); uma aversão generalizada à semelhança da música com a linguagem que pode ser entendida enquanto uma consequência da crítica radical à música tradicional proposta pela nova música.

No que se refere à própria efetividade da ruptura da semelhança da música com a linguagem, podemos dizer que se, por um lado, a nova música teria até certo ponto sido bem-sucedida em abolir esse aspecto da música, por outro lado, ressaltaríamos que a ruptura aqui mencionada teria um sentido específico: trata-se de uma ruptura com a semelhança da música com a linguagem que esteve estritamente associada à *tonalidade*, ou seja, com a semelhança com a linguagem compreendida como “idioma universal”, que concebemos, conforme nossa proposta interpretativa, como *primeiro sentido* da semelhança da música com a linguagem. A ruptura da nova música com

a semelhança da música com a linguagem, nesse sentido, não diz respeito a uma abolição completa desta, mas sim a uma ruptura específica, que se apresenta como consequência da crítica da nova música à tonalidade e seus elementos estruturais. Tal ruptura pode ser concebida, em suma, como uma atitude autônoma que romperia com um sistema de normas instituído: “A diferença entre a tonalidade e o material emancipado de hoje”, diria Adorno, seria aquela “entre uma *linguagem sedimentada* por um lado, e de um procedimento alcançado através da vontade consciente da consciência emancipada” (Adorno, 1997h, p. 278).

Esta consciência musical emancipada alcançada pela nova música diante do sistema de normas da tonalidade não surgiu por acaso, mas como expressão do próprio movimento do *material musical*; a libertação da nova música em relação à linguagem de convenções da tonalidade não seria produto de um arbítrio subjetivo, mas consequência do próprio processo de desenvolvimento do material musical, que na mesma direção que possibilita a instauração de novas formas, também determina o esgotamento de outras, uma vez que “a tendência do material realiza-se simultaneamente como restrição e expansão” (Hindrichs, 2019, 64). Portanto, a ruptura da nova música em relação à tonalidade - e, conseqüentemente, com o *primeiro* sentido da semelhança da música com a linguagem - não seria concebida de outra maneira senão como resultante da atenção dos compositores da Segunda Escola de Viena ao próprio movimento dialético e histórico do material que, por sua vez, determinou o surgimento de novas possibilidades de estruturação da forma musical a partir da consumação da tonalidade.

ii. Consequências da ruptura da semelhança com a linguagem para a nova música

A ruptura da nova música em relação à semelhança da música com a linguagem referente à música tradicional (*primeiro sentido* da semelhança da música com a linguagem), mesmo que concebida como consequência do processo de desenvolvimento do próprio material musical, traria algumas dificuldades específicas à música, tanto no que se refere à estruturação de sua *objetividade* e *sentido* quanto em termos de sua *compreensibilidade*. Partindo da constatação de Adorno que “onde ela [a nova música] se afasta da tensão entre música e linguagem, ela é punida” (Adorno, 1997f, p. 654, grifos nossos), podemos mencionar, por exemplo, enquanto uma consequência significativa de tal ruptura, a dificuldade de constituir um nexos estrutural (*Strukturzusammenhang*) quando não se tem mais como parâmetro um sistema de normas fixo consolidado para estruturação da forma; no caso da música, a tonalidade:

quanto menos ela [a música] poderia comprometer-se com um idioma universal [*allgemeines Idiom*], (...) tanto mais insistentemente cada composição foi designada a produzir um nexos estrutural normativo [*gesetzmäßigen Strukturzusammenhang*] e a construir um microcosmos autossuficiente a partir de si mesma (Adorno, 1997g, p. 128, grifos nossos).

Ou seja, a nova música, em detrimento de sua ruptura com a tonalidade, deve lidar inevitavelmente com uma dificuldade maior para a constituição da forma musical, pois o que anteriormente era garantido de modo *a priori* pela tonalidade, a saber, a instituição do sentido e validade da obra musical, agora deve ser constituído através da relação do compositor com o movimento histórico-imanente do material. Nessa mesma direção, Adorno constatou que “a razão mais profunda para a dificuldade da objetividade musical [*musikalischer Objektivität*] a partir do sujeito emancipado é a dissolução [*Zerstörung*] da semelhança com a linguagem musical [*musikalischen Sprachähnlichkeit*]” (Adorno, 1997c, p. 625), pois, de modo contrário ao período histórico da tonalidade, “hoje (...) o nexos ou estrutura musical [*musikalische Zusammenhang*] emerge a partir de sua estruturação específica [*spezifischen Gefüge*] e não mais é prescrita por um universal evidente [*handfest Allgemeinen*]” (Adorno, 1997e, p. 185). Com efeito, tendo em vista que o compositor da nova música não pode mais tomar como ponto de partida a gramática circunscrita pela tonalidade, constata-se então que o nexos ou estrutura musical, que, por sua vez, seria necessária à constituição da obra enquanto tal, deve surgir especificamente da estruturação [*Gefüge*] da obra, que, por sua vez, seria resultante do trabalho do compositor atento ao movimento histórico objetivo, isto é, ao próprio material musical, que não pressupõe mais regras universais para a constituição da forma musical.

No que se refere à questão da dificuldade de *compreensibilidade* da nova música, podemos apontar que, além do seu divórcio do consumo (cf. Adorno, 1997k, p. 825) presente desde seus primórdios, “a difícil compreensibilidade [*Schwerverständlichkeit*] da Nova Música” teria como razão fundamental “a força de resistência da tonalidade” (Adorno, p. 1997k, p. 280). Isso significa que o material tonal, mesmo após seu declínio constatado historicamente, continuou a exercer de algum modo influência tanto no nível da *composição* - o que explicaria, p. ex., o fato de movimentos musicais reacionários como o neoclassicismo proporem um retorno infundado a uma objetividade que desconsidera o sujeito (cf. Adorno, 1997d, p. 131) - quanto na *recepção*, uma vez que o público, como consequência da insistente influência da tonalidade, sentiria uma inclinação a rejeitar a priori qualquer obra que não se estruture segundo as normas tonais; no caso da nova música, tal rejeição se baseia sobretudo na *incompreensão* das obras, que é fundamentada, por sua vez, na negligência dos ouvintes às condições para sua compreensão adequada, a saber, a *audição estrutural* (cf. Adorno, 2017, p. 60).

No entanto, cabe-nos questionar, ainda que a nova música tenha sido bem sucedida em abolir até certo ponto a semelhança da música com a linguagem, se esta dissolução teria sido completa, e se fosse o caso, se a música, ainda assim, conseguiria constituir-se enquanto nexos de sentido (*Sinnzusammenhang*), isto é, enquanto obra musical, uma vez que tais características não somente são fundamentais à constituição desta, mas também estiveram até então necessariamente vinculadas ao fato de a música assemelhar-se à linguagem.

iii. A Permanência da semelhança da música com a linguagem na nova música

Apesar da revolta coletiva da nova música contra a semelhança da música com a linguagem e da conseqüente abolição desta característica na música - que ocorreu de modo específico e até certo ponto -, é possível constatar que a semelhança da música com a linguagem se manteve na nova música e, mais do que isso, que ela continuou a ser a condição do sucesso da composição musical. Isso seria constatável ao levar-se em consideração ao menos três aspectos fundamentais: 1) que a música mesmo após o declínio da gramática da tonalidade continuou a se constituir como nexos ou estrutura de sentido (*Sinnzusammenhang*) e estruturação concreta (*konkreten Gefüges*) (cf. Adorno, 2018a, p. 35), o que possibilita que a música continue a 2) ser plena de sentido (*sinnvoll*) (cf. Adorno, 1997a, p. 156, 157) e, por último, 3) o fato de que a objetividade musical é inseparável de sua semelhança com a linguagem (cf. Adorno, 1997f, p. 654). Isso nos revela, em última análise, que Adorno aponta, conforme Cosima Linke teria notado, “para uma semelhança da música com a linguagem constitutiva” (Linke, 2019, p. 165).

No entanto, vale a pena ressaltar que a semelhança com a linguagem aqui referida não diz mais respeito àquela da tonalidade ligada às convenções e a um idioma pré-estabelecido, que chamamos de *primeiro sentido*, mas sim a outra forma de semelhança com a linguagem, que, inclusive, não remete mais à semelhança com a linguagem ordinária (*gewöhnliche Sprache*), mas sim ao apontamento de um elemento comum que música e linguagem compartilham, a saber, um nexos ou estrutura de sentido (*Sinnzusammenhang*). Apesar da partilha deste elemento comum entre linguagem e música, nesta “tal nexos [*Zusammenhang*] difere do nexos de significação instituído pela linguagem denotativa. O todo realiza-se contra as intenções, integrando-as por meio da negação de cada uma delas” (Adorno, 2018a, p. 40, grifos nossos).

De acordo com Adorno, “ela [a nova música] não se afasta com a semelhança com a linguagem em geral, apenas aquela semelhança reificada [da tonalidade]” (idem, p. 36, 37, grifos nossos). Sendo assim, uma concepção de semelhança da

música com a linguagem não reificada se afastaria tanto daquela semelhança com a linguagem que diz respeito à *tonalidade* (convenções) quanto da *linguagem ordinária* de modo geral, pois a semelhança com a linguagem que é instituída desde a *nova música* (*segundo sentido* de semelhança da música com a linguagem) diz respeito à constituição de uma forma musical específica através de uma organização e estruturação própria, que não seja mais baseada em um idioma prévio.

Enquanto a linguagem ordinária aponta para a comunicação (*Mitteilung*) como parâmetro e finalidade, a nova música não possui como referência o conceito de comunicação, mas, ao contrário, institui-se através de um afastamento deste. Isso fica claro não somente ao levarmos em consideração a constatação de Adorno em *Filosofia da Nova Música* de que “hoje a emancipação da música é análoga à sua emancipação com relação à linguagem falada e é tal emancipação que resplandece” (Adorno, 2011, p. 103), mas também ao partirmos de sua formulação presente no texto *Sobre algumas relações entre música e pintura* onde afirma que “a semelhança com a linguagem aumenta com a queda da comunicação” (Adorno, 1997j, p. 633, 634)⁹. Tal distanciamento do conceito de comunicação vem à tona sobretudo em detrimento de toda arte bem-sucedida criticar a reificação do mundo administrado, e também porque o princípio estruturante da nova música é o da *organização* como condição para constituição do sentido (cf. Adorno, 1997e, p. 185), que se torna possível, por sua vez, por meio da construção total (*Durchkonstruktion*) e da forma integral (*integrale Gestalt*), tendências objetivas na nova música desde Schoenberg (cf. Adorno, 1997b, p. 147).

É possível, finalmente, observar que, apesar do empreendimento crítico com a semelhança com a linguagem, os elementos idiomáticos sempre estiveram presentes na Segunda Escola de Viena (cf. Adorno, 1997c, p. 625), e até mesmo que as formulações mais radicais da nova música decorrem do extremo de sua semelhança com a linguagem (cf. Adorno, 1997f, p. 654, 655). Desse modo, a semelhança da música com a linguagem desde a perspectiva da nova música não somente diz respeito a um princípio distinto da tonalidade, a saber, o da *construção total*, mas também aponta para a manutenção de um princípio inerente à música como constitutivo de

⁹ A defesa destes posicionamentos nos leva a divergir em parte das interpretações de Ricardo Barbosa e Philip Hogh acerca dos problemas aqui mencionados. Quanto ao posicionamento de Ricardo Barbosa, que teria defendido que “nós emprestamos nossa competência comunicativa às obras de arte” (Barbosa, 2020, p. 45), diríamos, em contraposição, que o princípio regulador da música a partir da perspectiva adorniana não pode ser a comunicação (*Mitteilung*), sobretudo porque “o conceito de comunicação pertence à indústria cultural” (Adorno, 2018b, p. 438-9). O afastamento da comunicação enquanto aspecto central da obra musical bem sucedida, no entanto, não implica - como Philip Hogh defendeu - na constituição de uma música de linguagem privada que “não pode relacionar-se com as sensações do compositor, nem com a realidade extra-musical e nem com a tradição musical, mas somente consigo mesma” (Hogh, 2020, p. 63), pois, ao contrário disso, a música, e mesmo toda obra de arte, teria seu caráter de autonomia necessariamente relacionado ao fato dela ser “*fait social*”, ou seja, fazer uma referência necessária - mesmo que *negativa* - à realidade empírica e, portanto, à sociedade em geral (cf. p. ex., Adorno, 2008, p. 340).

sua forma, comum a ela e à linguagem: o nexos de sentido (*Sinnzusammenhang*). A semelhança da música com a linguagem na nova música se constitui então em função de uma mudança de perspectiva perante a relação entre música e linguagem, ou seja, em observação que a mudança de postura da nova música diante da composição se relaciona intrinsecamente ao fato que “hoje a relação entre música e linguagem tornou-se crítica” (Adorno, 2018a, p. 37).

Referências

- Adorno, T. (1997a). Das Altern der neuen Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 14: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie* (pp. 143-167). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997b). Die Funktion des Kontrapunkts in der neuen Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 16: Musikalische Schriften I-III* (pp. 145-169). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997c). Form in der neuen Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 16: Musikalische Schriften I-III* (pp. 607-627). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997d). Klassik, Romantik, Neue Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 16: Musikalische Schriften I-III* (pp. 126-144). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997e). Kriterien der neuen Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 16: Musikalische Schriften I-III* (pp. 170-228). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997f). Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren. In: _____. *Gesammelte Schriften 16: Musikalische Schriften I-III* (pp. 649-664). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997g). Neue Musik heute. In: _____. *Gesammelte Schriften 18: Musikalische Schriften V* (pp. 124-133). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997h). Schwierigkeiten: II. In der Auffassung neuer Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 17: Musikalische Schriften IV* (pp. 273-291). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997i). Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik. In: _____. *Gesammelte Schriften 18: Musikalische Schriften V* (pp. 149-176). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997j). Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei. In: _____. *Gesammelte Schriften 16: Musikalische Schriften I-III* (pp. 628-642). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997k). Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich? In: _____. *Gesammelte Schriften 18: Musikalische Schriften V* (pp. 824-831). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (1997l). Zum Verhältnis von Malerei und Musik heute. In: _____. *Gesammelte Schriften 18: Musikalische Schriften V* (pp. 140-148). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (2001). *Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion: Aufzeichnungen, ein Entwurf und zwei Schemata*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Adorno, T. (2008). *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Adorno, T. (2011). *Filosofia da Nova Música*. Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva.
- Adorno, T. (2017). *Introdução a Sociologia da Música: doze preleções teóricas*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp.
- Adorno, T. (2018a). Fragmento sobre Música e Linguagem. In: _____. *Quase uma Fantasia: Escritos Musicais II* (pp. 35-42). Trad. Eduardo Socha. São Paulo: Editora Unesp.
- Adorno, T. (2018b). Vers une musique informelle. In: _____. *Quase uma Fantasia: Escritos Musicais II* (pp. 375-442). Trad. Eduardo Socha. São Paulo: Editora Unesp.
- Barbosa, R. (2020). Zur Dialektik von Musik und Sprache: die Sprachähnlichkeit der Musik nach Adorno. *Musik & Ästhetik, Bd 93*, 42-57. URL: <https://www.musikundaesthetik.de/article/99.120205/mu-24-1-42>
- Duarte, R. (2014). Sobre o conceito de ‘pseudomorfose’ em Theodor Adorno. In: _____. *Varia aesthetica: ensaios sobre arte e sociedade* (pp. 237-254). Belo Horizonte: Relicário.
- Hindrichs, G. (2019). Der Fortschritt des Materials. In: Klein, R.; Kreuzer, J; Müller-Doohm, S. (Orgs.). *Adorno-Handbuch* (pp. 59-70). 2ª ed. Berlin: J.B. Metzler.
- Hogh, P. (2020). Sprachähnlichkeit der Musik, Musikähnlichkeit der Sprache: eine Lücke in Adornos Musikästhetik. *Musik & Ästhetik, Bd 93*, 58-78. URL: <https://www.musikundaesthetik.de/article/99.120205/mu-24-1-58>
- Kreis, G. (2019). Der philosophische Kritik der musikalischen Werke. In: Klein, R.; Kreuzer, J; Müller-Doohm, S. (Orgs.). *Adorno-Handbuch* (pp. 85-96). 2ª ed. Berlin: J.B. Metzler.
- Linke, C. (2019). Kritik der seriellen Musik. In: Klein, R.; Kreuzer, J; Müller-Doohm, S. (Orgs.). *Adorno-Handbuch* (pp. 206-213). 2ª ed. Berlin: J.B. Metzler.
- Paddison, M. (1998). The Language-Character of Music. Some Motifs in Adorno. In: Klein, R.; Mahnkopf, C. (Orgs.). *Mit den Ohren denken: Adornos Philosophie der Musik* (pp. 71-91). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schoenberg, A. (1996). *Fundamentos da composição musical*. Trad. Eduardo Seinemann. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: an outline of interpretative sociology*. Ed. Guenther Roth e Claus Wittich. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Recebido em: 06.07.2021

Aceito em: 25.10.2021



Reflexões sobre antropologia e liberdade política em Ludwig Feuerbach

Reflections on anthropology and political freedom in Ludwig Feuerbach

Antônio Adriano de Meneses Bittencourt

adriano468@yahoo.com.br
(Universidade Federal do Ceará, Ceará, Brasil)

Resumo: O artigo expõe o pensamento antropológico de Ludwig Feuerbach na dimensão da política, enfatizando que sua crítica à religião, para além da redução do objeto religioso à subjetividade, sustenta contornos políticos em favor da autodeterminação dos homens. Nesse contexto, reflete-se sobre o tema da liberdade e suas condições para que seja efetiva. Em articulação às ideias do filósofo, fazemos uma breve incursão na história evocando a crítica de José Carlos Mariátegui (1894-1930) quanto ao processo de abertura política no Peru, analisando a questão indígena enquanto marcada pela diferença entre o singular modo de viver desses povos frente aos desafios postos pela república, um dilema cujos pressupostos descortinamos a partir de Feuerbach e que persiste no debate político atual concernente à legitimidade das diferentes formas de organização social e política.

Palavras-chave: Feuerbach; Antropologia; Política; Mariátegui.

Abstract: The article exposes Ludwig Feuerbach's anthropological thought in the dimension of politics, emphasizing that his critique of religion, beyond the reduction of the religious object to subjectivity, supports political contours in favor of men's self-determination. In this context, we reflect on the theme of freedom and the conditions for its effectivity. In articulation with the philosopher's ideas, we make a brief incursion into history evoking the criticism of José Carlos Mariátegui (1894-1930) regarding the process of political opening in Peru, analyzing the indigenous issue as marked by the difference between the unique way of life of these peoples facing the challenges posed by the republic, a dilemma whose assumptions we unveiled from Feuerbach onwards and which persists in the current political debate concerning the legitimacy of different forms of social and political organization.

Keywords: Feuerbach; Anthropology; Politics; Mariátegui.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i3p27-41>

Introdução

A obra de Feuerbach pode, a princípio, revelar muito mais ao pesquisador contemporâneo do que ele possa prever. Estamos certos disso, pois, lendo-a, podemos ter a sensação de estarmos diante de um pensador que reflete com sobriedade os problemas fundamentais da humanidade, se situando ao lado dos chamados filósofos “póstumos”, na medida em que suas ideias cruzam os séculos. Dada sua obscuridade e assistemática, bem como certo ostracismo de parte da historiografia filosófica oficial, os escritos do filósofo foram pouco tomados a sério antes que fosse deles

feito uma imagem vulgar e caricata. Até aí, podemos dizer que não se trata de alguma novidade, sendo frequente a adoção de tal prática entre os filósofos, dos quais Feuerbach também não figurará como “exceção à regra”.

À parte isso, o propósito que nos motivara escrever esse artigo está, no entanto, em outro elemento. Refere-se à particularidade de seu pensamento antropológico em articulação a alguns excertos que nos levam a refletir acerca de seu pensamento político. Desde já, salientamos tratar-se de um assunto mais amplo, devendo, nos limites desse texto, ter sua apreciação apenas enquanto um esforço particular de nossa parte com vistas a descortinar novos rumos nas pesquisas sobre o filósofo. Feitas essas considerações, passemos à tarefa que nos colocamos.

O homem *integral*

Nos chama atenção, em primeiro lugar, o que Feuerbach compreende por *homem integral*. A descrição que seguirá referenciar-se-á através de um exemplo concreto sob a assinatura dos pressupostos de sua noção geral de homem, tal como a desenvolve em *A essência do cristianismo* (publicada em 1841), a saber, formado por três qualidades ou forças essenciais: afetos (coração), vontade e razão¹. Nesta obra, Feuerbach investiga a religião cristã e conclui reduzindo-a ao homem no desejo de superar as contradições postas pela natureza. Os argumentos, na obra, se concentram em revelar o objeto da religião, Deus, como um ser construído pela subjetividade, revelando, assim, o prenúncio de uma era que porá em discussão o papel dos limites da religião no Estado. Ainda, em *A essência*, Feuerbach capta a dimensão do sofrimento humano que, diante da privação de uma existência plenamente satisfatória, abraça a fé em uma promessa de vida após a morte livre de toda carência e limitação, como nos diz a passagem logo abaixo:

1 Pouco se alude ao fato de Feuerbach ter caracterizado o ser humano de forma trinitária. Considerando a época, ainda que “turbulenta”, em que veio à luz a publicação de *A essência do cristianismo* (período em que residia em Bruckberg, pouco antes do *Vormärz*, quando a Alemanha se encontrava em grande efervescência intelectual e política, tecendo-se por todas as partes críticas cada vez mais severas à religião enquanto censor político), não é de todo explicitado que tal inspiração lhe tenha surgido por algum movimento particular do período. Porém, dada a “obsessão” que o tema da religião lhe provocara, pode nos parecer natural que Feuerbach tenha tomado certas categorias estruturantes da última como recurso alegórico que tipificam o ser *total* do homem. Sabe-se que a constituição tríplice está na história do pensamento de diferentes formas, por exemplo, na religião, pelo Cristianismo (Pai, Filho, Espírito Santo); a explicação das partes da alma na filosofia platônica (*logistikon*, *thymoeides*, *epithymetikon*); no ocultismo ou no misticismo, em relação às partes da alma segundo à cabala (*nefesh*, *ruah* e *neshamah*), etc. Um interessante estudo sobre os diferentes significados do número três associado a esses empregos encontramos comumente nos trabalhos de místicos e ocultistas. Aqui, destacamos a obra do ocultista francês Papus, *Traité élémentaire de science occulte*, de 1888 (com tradução para o português). Permanece, no entanto, incógnito se Feuerbach copia essa forma de classificação de algumas dessas tradições. Contudo, não nos parece como um todo estranho se considerarmos que sua filosofia pretende tornar concreto o que fora tomado como místico ou abstrato, reduzindo, assim, cada uma dessas *forças* ou disposições a partes constituintes da essência material do homem, portanto, físicas e naturais.

Por isso a felicidade celestial não é de modo algum uma felicidade somente espiritual, mas da mesma forma também corporal, sensorial [...] “Lá a própria carência morrerá. Então serás verdadeiramente rico, quando de nada mais necessitares” (Agostinho. Serm.ad pop., p. 77, c.9). [...] é a existência em um corpo sem fardo, sem peso, sem fealdade, sem doença, sem mortalidade associado ao sentimento do mais elevado bem-estar corporal (Feuerbach, 2009a, p. 319-320).

Portanto, um dos primeiros fatores de aprisionamento do homem é a religião que o leva a incorporar uma condição supranaturalista marcada por um acentuado subjetivismo que nega a natureza por estar ela em contradição com a vontade do cristão. Um pouco mais tarde, em *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843, Feuerbach passará à crítica aos modernos denunciando, em particular, o excessivo subjetivismo que molda as discussões no campo da metafísica e culmina em uma circularidade teórica que, nos mesmos termos do discurso teológico (que transforma em conceitos a experiência do religioso e, portanto, falseia o fundamento em que se situa a religião), agrilhoa a possibilidade da diferença sensível para a explicação e eventual superação dos problemas que afligem o ser humano.² E o sofrimento é, para ele, distinto nos homens. Naturalmente que a dor física não pode ser negada aos demais animais, mas apenas o homem, por possuir a capacidade de se elevar à religião, demonstra já uma inigualável condição de existência que o qualifica como carente espiritualmente, sendo o sofrimento uma falta em dupla condição, física e espiritual. Convém, assim, antes de considerarmos sua explicação acerca do homem integral, avaliar o que o filósofo nos diz sobre a diferença entre aquele e os demais animais.

O homem de nenhum modo se distingue do animal só pelo pensamento. Pelo contrário, o seu ser total é que o distingue do animal. Sem dúvida, aquele que não pensa não é homem algum; não é porque o pensar seja a causa do ser humano, mas unicamente porque é uma consequência e uma propriedade necessária do mesmo ser humano. Por conseguinte, não precisamos aqui de sair do domínio da sensibilidade para reconhecer no homem um ser superior aos animais. O homem não é um ser particular como o animal, mas um ser universal, por conseguinte, não é um ser limitado e cativo, mas um ser ilimitado e livre; com efeito, a universalidade, a ilimitação e a liberdade são inseparáveis. E esta liberdade também não reside numa faculdade particular, na vontade, da mesma maneira que esta universalidade não se situa numa disposição particular da faculdade de pensar, na razão - esta liberdade, esta universalidade estende-se ao seu *ser total*. Sem dúvida, os sentidos animais são mais agudos do que os humanos, mas apenas em relação a coisas determinadas, necessariamente conexas com as necessidades do animal, e são mais agudos justamente por causa dessa determinação, desta restrição exclusiva a algo de determinado. O homem não

2 A sensorialidade (*Sinnlichkeit*), ou melhor, a diferença sensível, possui a condição de exortar todos os fantasmas da nebulosidade teórica em Feuerbach. Como analogia, o filósofo expõe que seu pensamento pode ser simbolizado pela elipse, com dois focos através dos quais o discurso se engendra e se qualifica (a relação entre um *Eu* com um *Tu*, concreta e determinada), em contraste com o hegelianismo, caracterizado pela circularidade propiciada pela diferença abstrata no interior da Doutrina do Ser, portanto, originada do espírito em direção a si próprio, isto é, de um *Eu* originalmente abstrato a um *Tu* carente de determinações sensíveis.

tem o faro de um cão de caça, de um corvo; mas apenas porque o seu olfacto pode abranger todas as espécies de odores, pelo que é um sentido livre e indiferente a respeito de odores particulares. Mas onde um sentido se eleva acima dos limites da particularidade e da sua vinculação à necessidade, eleva-se a uma significação e dignidade autônomas, teóricas: sentido universal é o entendimento, sensibilidade universal é espiritualidade. Mesmo os sentidos mais baixos, o olfacto e o gosto, se elevam no homem a actos espirituais e científicos (Feuerbach, 2009b, p. 70-71, grifo nosso).³

Os animais, ainda que reconheçamos suas façanhas e argutas disposições, deixam-se determinar pela natureza. Assim, desvela-se ao homem um destino especial, determinado e diferente em relação aos outros animais. O “sentimento do universal”, a que o autor se refere, define, assim, um modo particular de se situar no mundo, a saída de si em direção ao outro, posto que o outro é aquele através do qual eu sou e me compreendo como tal, a quem sou capaz de me doar integralmente. Essa entrega ao outro é semelhante à morte.⁴ Diante disso, atentemos agora ao que Feuerbach compreende como homem em sentido *pleno*.

A arte, a religião, a filosofia ou a ciência são apenas as manifestações ou revelações do ser humano verdadeiro. *Homem perfeito e verdadeiro* é apenas quem possui o sentido estético ou artístico, religioso ou moral, filosófico ou científico - homem em geral somente é aquele que nada de essencialmente humano exclui de si mesmo. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* - esta frase, tomada na sua significação mais universal e mais elevada, é a divisa do novo filósofo (Feuerbach, 2009b, p. 72, grifo nosso).

Assim, o homem integral ou pleno é aquele em que nada lhe é subtraído na qualidade de homem, na expressão íntima de sua essência. Na comparação com os demais animais, “sobram-lhe” atributos, através dos quais permite-se a passagem do simples ao complexo, do isolado ao integrado, do uno ao múltiplo. Trouxemos essa passagem, no entanto, para fazer a seguinte consideração: se o homem *verdadeiro*,

3 É importante ressaltar que a noção de superioridade aludida na citação, ainda que expresse simplesmente a razão como uma qualidade específica do homem em relação aos demais seres, posteriormente, irá se diluir em uma concepção de natureza *horizontalizada*, advogando, Feuerbach, contra o suposto direito do ser humano sobre a natureza em detrimento dos outros animais, o que coloca Feuerbach, em nossa ótica, na vanguarda dos desdobramentos que culminarão mais tarde nas diversas correntes do ecologismo.

4 A ênfase na presença do outro é um dos pontos centrais da antropologia feuerbachiana e que se manterá ao longo de seus escritos. Em *Pensamentos sobre morte e imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)*, Feuerbach, ainda imbuído do espírito místico que anima seu pensamento de juventude, explica que a morte é, em última instância um “ato de amor”, pois é a passagem do finito (homem) para o infinito (Deus). Ainda que a ideia de Deus seja postergada nos escritos ulteriores, mantêm-se, contudo, a compreensão de que o amor é a aspiração mais forte que possibilita a exteriorização do homem, culminando também em um tipo de *morte* para o acolhimento do outro. Em sociedade, o homem (finito) experimentaria, assim, “várias mortes”, à medida em que se aperfeiçoa constantemente no relacionamento com seus pares, tornando o gênero (que assume a infinitude no lugar de Deus) mais rico e diversificado quanto mais os homens se permitem uma “filantropia universal”.

é, assim, aquele que não deixa de fora o que lhe é próprio, em consonância ao que é expresso pela frase em latim (extraída de Terêncio) que acompanha o texto citado logo acima, devemos compreender, assim, entre os demais aspectos constituintes da essência total do homem, a dimensão religiosa como igualmente dignitária ao lado das outras duas (estética, científica).

Crítica à religião como atitude política

Antes de tudo, é importante salientar um fato: como muitas outras “pontas soltas” de sua assistemática filosofia, Feuerbach não deixa claro suas inclinações políticas. Comungava de uma defesa à república, mas o que lemos de seu republicanismo, em particular, em *Necessidade de uma reforma da filosofia*, de 1842, é uma concepção generalizada e otimista quanto à ideia de um governo composto por diferentes cabeças, em um anseio de que, gradualmente, os homens se emancipassem politicamente “preenchendo” o largo espaço deixado ao arbítrio religioso por parte das repúblicas onde aquelas tomavam as rédeas da liberdade alheia. Desse modo, salientamos que suas preocupações políticas não se dissociam da discussão acerca dos limites da religião. Porém, como esperamos ficar mais claro no decorrer do texto, existem ao menos duas maneiras de se interpretar o tema da religião em Feuerbach: a religião enquanto fenômeno *relativo à liberdade* de fazer a si e a natureza como objeto distinto e como *instrumento oficial* de controle das liberdades. É acerca do primeiro tipo que encontramos elementos para se pensar o tema da liberdade nos limites da política segundo Feuerbach.

De fato, as obras do filósofo expõem mais acentuadamente os arbítrios e abusos cometidos pela religião em nome da defesa de seus princípios. Contudo, enquanto considerada de modo singular, a religião é uma atividade livre do espírito humano, ainda que Feuerbach a compreenda como propiciadora de uma relação obscura do homem consigo. Assim, cremos que, para além de tais considerações, há um outro (e mais importante) motivo por trás de sua crítica. Observemos o seguinte relato:

Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser brinquedos de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem (Feuerbach, 2009c, p. 35).

Portanto, distingue-se em seus argumentos uma meta, um objetivo, a saber, *libertar* o homem do jugo opressor daqueles que se valem do discurso religioso para realizar seus desígnios sobre a vontade dos demais. Vemos, dessa forma, uma atitude, por assim dizer, *política* por parte do autor, que não se conforma com os abusos cometidos pelo uso arbitrário a que está sujeita a religião. Mas estaria

apenas a religião condenada a uma tal ressalva? Não estariam, pois, a filosofia e a teoria, mesmo sob as mais belas aspirações, sujeitas a incorrer em expedientes de semelhantes abusos e opressões? No tocante à política, Feuerbach não se dedicará a análises aprofundadas, conservando, para seus detratores, a imagem de um pensador pouco consciente da situação real em que vivem os homens. De fato, o filósofo não tomará partido no que toca a um tipo específico de governo, como lemos no trecho seguinte:

Já Aristóteles diz em sua *Política* [...] que não só devemos conhecer a melhor legislação, mas também saber para quais homens ela convém, porque até a mais excelente não convém a todos. *Por* isso, quando se me constrói, sob o ponto de vista histórico [...] a monarquia constitucional [...] como única forma de governo que nos convém [...] eu concordo plenamente. Mas quando se me demonstra, sem se tomar em conta espaço e tempo [...] a monarquia como a única forma de governo racional, então, eu protesto (Feuerbach, 2009c, p. 374, grifo nosso).

Claramente, a maior parte das críticas de Feuerbach se dirige ao Estado cristão, que oprime aqueles que enxergam suas contradições e lutam pelo fim de seu domínio arbitrário, mas a essência do argumento do excerto supracitado pode servir a qualquer governo que utilize a retórica autoritária para fins de controle e punição de seus dissidentes. Porém, em ilação ao texto citado logo acima, cabe-nos alguns questionamentos: o que dizer das formas de governo que, ainda que assentadas na história, irrompem com ganas de obter a todo esforço o domínio, sem recusar mesmo o uso da violência? Seria suficiente para a política estar ela radicada na historicidade? Não teriam os homens também uma *história*? Não estaria a história também subordinada à subjetividade? Esses questionamentos apontam para o que trataremos no capítulo adiante acerca da relação entre liberdade e individualidade.

Feuerbach não deixa claro suas inclinações políticas. Comungava de uma defesa à república, mas o que lemos de seu republicanismo, em particular em sua *Necessidade de uma reforma da filosofia*, de 1842, é mais uma concepção generalizada e otimista quanto à ideia de um governo composto por diferentes cabeças, em um anseio de que, gradualmente, os homens se emancipassem politicamente em detrimento do excessivo espaço deixado ao arbítrio religioso por parte das repúblicas onde aquelas tomavam as rédeas da liberdade alheia.

Ademais, ainda que a religião constitua um perigoso e abstruso meio de dispor das liberdades, segundo Feuerbach, não decorre que ela seja abolida. A liberdade para tomar a si ou a natureza de forma mistificada é fruto *também* do homem integral. Segundo Feuerbach (2009b, p. 205), “Eu não destruo a religião [...] nem o ímpeto de objetivar e personificar o próprio íntimo”. A crítica de Feuerbach parece ser suficientemente clara ao apontar que não é a liberdade de pensamento que provoca obstáculos à emancipação do homem; ao contrário, é justamente quando

se encerra no Estado o direito de julgar as outras liberdades por meio de um poder oficial sob princípios que suprimem do homem sua liberdade de pensar. Que se ponha, pois, nos termos de uma compreensão solidária consigo a crítica do filósofo: Feuerbach é ciente de que a imaginação e a fantasia fazem parte da vida humana, porém, na política, podem *mais facilmente* assumir o espectro do arbitrário quando ali se arvoram. Ao que indica, cabia a Feuerbach, antes de assumir um lugar entre os teóricos da política de seu tempo, propondo caminhos e soluções práticas nesse campo, denunciar os perigos que cercam a atividade política mesmo que sob as mais belas aspirações, tornando-se irrelevante que se circunscreva sob os auspícios do laicismo ou do ateísmo. Em outra passagem, Feuerbach (2009c, p. 394) nos diz “Em sentido prático é o individualismo um socialismo, não, porém, no sentido francês que é um socialismo que tira a liberdade ou a individualidade, o que dá na mesma, sendo essa última apenas uma expressão mais abstrata”.

Liberdade, individualidade e felicidade

Com base na citação logo acima, enxergamos um elemento radicalmente atual no pensamento de Feuerbach, a saber, a aproximação entre liberdade e individualidade. Se a política se dá à revelia dessa relação, perde seu fundamento, sua qualidade efetivamente *política*, isto é, compreendida como um esforço de muitos e diferentes indivíduos que, unificados pelo intuito de resolver questões essenciais da vida, entregam-se, como num ato voluntário (e por que não dizer, de amor?), em benefício de todos. A política *real*, em Feuerbach, é animada pelo espírito do altruísmo, ainda que se busque na individualidade o melhor para si. O egoísmo,⁵ na política, acaba por favorecer a todos, já que, na busca para uma melhor condição de vida, o homem é *forçado* ao encontro do outro e, assim, a reunião dos homens eleva o espírito da humanidade, desenvolvendo-se e enriquecendo-se a partir da multiplicidade de trocas entre os homens no Estado.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e da sua reunificação, constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades, o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros - o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado [verdadeiro] é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Só o Estado é o homem - o Estado é o homem

5 Feuerbach distingue duas formas de egoísmo em suas *Preleções sobre a essência da religião*, de 1848, um *natural*, condicionante de todo esforço do homem em direção a continuar existindo, e outro de aspecto *moral*. Não é preciso salientar por qual dos dois o filósofo advoga, dado o seu repúdio ao moralismo arbitrário que redimensiona o homem a subserviência cega. Além disso, em consonância ao que afirmamos na nota quatro desse artigo, o aspecto moral nos distingue negativamente em muitas coisas em relação aos animais, sobretudo, quando se toma o homem como um ser acima do restante da Natureza.

que a si mesmo se determina, o homem que se refere a si próprio, o homem absoluto (Feuerbach, 2008, p. 6).

Porém, a noção de liberdade como sinônimo de individualidade torna-se problemática na política porque nessa reside o esforço de uma “supravisão” acerca do homem, tomando-o não em sua concretude e determinidade, mas em sua expressão genérica e universal.⁶ Recuperar a dimensão sensível do homem, através do reconhecimento do outro como fundamental, é a tarefa do pensamento antropológico de Feuerbach, o que, por si, já é um ensejo a uma política centrada nos afetos, dado que, de um modo geral, a saída do homem em direção ao outro está não apenas determinada por condições materiais, mas, de modo igual, por valores espirituais e estéticos. Para além de um sistema mecânico de forças, como o quis Hobbes, o Estado, em Feuerbach, é mais do que o agrupamento cego de átomos, mas uma livre associação que se estabelece pelos diversos elementos que engendram a subjetividade, que, tal como na explicação do amor como sendo uma forma de “morte”, pois é entrega deliberada de si, acolhe o desejo da permanente continuidade agora não mais de um, mas de toda a humanidade.

Nesse contexto, a liberdade torna-se um fator preponderante para a emancipação, dado que, sendo individualidade, ela traz de cada um para todos uma riqueza singular, uma contribuição específica que qualifica as relações descortinando um novo olhar sobre a humanidade, sobre seus modos de agir e pensar. Contudo, a liberdade, por si, não é suficiente. Tomada como simples palavra, desraigada das condições de existência, é supérflua. O homem quer ser, além de livre, *feliz*, pois, qual a razão de ser livre sem se poder ser feliz? Ainda: quem pode nos prover a felicidade? A isso, Feuerbach (1997, p.28) responde: “A felicidade varia de acordo com o país, as pessoas, o tipo de homem”. Ser feliz, portanto, é uma condição também única e particular de cada povo, exigindo que qualquer argumento que envolva a garantia de liberdade deve incluir a felicidade em restrita observância aos costumes daquele.

Cada impulso insatisfeito, cada desejo não satisfeito, cada desconforto, cada sentimento de privação, cada perda, é uma deficiência ou uma negação, que desperta a perturbação do [...] instinto de felicidade, inato em cada ser vivo e senciante [...]. “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia”, diz Hegel. Mas uma palavra vazia e sem sentido é antes de tudo *liberdade sem felicidade* [...] Onde o mal não é mais percebido como um mal, nem a opressão dos despotismos, de qualquer tipo, como opressão, também a liberdade do mal e a opressão não é mais percebida e desejada como felicidade; mas quando um ser cessa de desejar a felicidade, cessa de desejar em sentido absoluto, cai à mercê da estupidez (Feuerbach, 1997, p. 13-14, grifo nosso).

⁶ Ver sobre isso a noção de *humanidade*, posta em dúvida pelo escritor e ambientalista Ailton Krenak (2019) como “pensada” de uma perspectiva que não inclui o modo de vida particular dos povos indígenas.

O instinto de felicidade, como expõe o filósofo, nada mais é do que aquilo que torna a vida do homem digna de ser vivida. Portanto, sem arte, sem filosofia, mas também sem religião, estaria o homem amputado, incompleto, forçado a viver um contexto a contragosto, desanimado e abatido. A história nos cerca de exemplos que, sob a promessa de se elevar a dignidade humana, humilha-se o outro, desqualifica-se sua origem e identidade, cometendo-se os maiores abusos e atos desumanos. Como visto no excerto supracitado, Feuerbach está cômico das dificuldades surgidas ao se tomar a liberdade de uma forma meramente abstrata, desraigada das condições concretas que definem as características de um povo, pois, estando ela em estreita ligação à felicidade, seria um total arbítrio exigir ao homem ser feliz de um modo diferente em que ele possa experienciar esse sentimento. Quanto a isso, nos diz Chagas:

a vontade real é sempre apenas a vontade de uma essência determinada; querer quer dizer querer sempre algo determinado, e querer algo pressupõe ser algo. Aquele, que quer, então, não só quer, mas ele quer sempre algo [...] Já que a vontade pressupõe o ser, o homem deve, então, ser pela sua vontade, o que ele é apenas das condições do seu ser, de sua natureza (Chagas, 2016, p. 22).

Desse modo, não basta apenas que a liberdade seja acompanhada da ideia de felicidade, mas que essa última esteja unida ao modo particular de cada povo, pois, como diz Feuerbach, a felicidade se distingue entre os homens, e, sendo ela determinada pelas condições subjetivas de fruição com a natureza e com o outro, não poderia ser definida por uma agenda externa, como uma promessa ou compromisso político que estabelecesse padrões usuais que servissem de “parâmetros” da felicidade.⁷

Assim, se tomarmos a felicidade como apanágio da liberdade, qualquer forma de governo que a preconize não pode ser subtraída por uma outra, ainda que se outorgue melhor, se naquela residir todo o modo de vida de um povo, um equívoco mostrado na prática pelos países do bloco socialista no século vinte, que, para ficar apenas no que diz respeito à religiosidade, ao invés de instituir uma proposta que favorecesse o sentimento ecumênico, tratando como assunto *privativo*⁸, a massacrou e oprimiu, exterminando alguns de seus representantes, forçando a natureza humana a amoldar-se aos desígnios do programa de governo.

⁷ É curioso que a noção “felicidade” hoje seja uma “variável” em pesquisas qualitativas sobre uma determinada região geográfica (definida através de fatores como baixo índice de violência, longevidade da população, etc.). Cabe ressaltar que além de tais pesquisas não serem tidas como científicas, é uma apropriação muito restrita do termo, que, naturalmente, está longe de abranger o que se depreende por felicidade no interior desse artigo.

⁸ Ver Lênin, *O socialismo e a religião* (Lênin, 1977).

Deve a religião ser abolida pela política?

Vê-se a razão pela qual Feuerbach se distanciou das ideias políticas de seu tempo. Sua crítica à religião é apenas uma faceta de uma crítica mais ampla dos desvios do poder político. Especificamente no tocante à religião, sua tarefa é trazer à luz os elementos subjetivos que determinam a fé, o que não pode ser confundido com uma atitude político-ideológica que se autorize a determinar aquilo em que os homens devem crer. Sua obra aponta os elementos e bases subjetivas da fé sem que com isso se criminalize a própria. É o que lemos na seguinte passagem da *Ética*:

Como em minha *Essência da religião* minha tarefa não é demonstrar que não existe deus, e certamente que nem mesmo que não exista um, então aqui minha tarefa não é demonstrar que o homem não tem a chamada liberdade de vontade, mas certamente que nem mesmo a tenha. Como lá eu apenas investigo as razões que determinam a fé do homem em Deus, então aqui minha tarefa, ou pelo menos minha principal tarefa, foi apenas traçar e representar as razões que determinam o homem ser livre (Feuerbach, 1997, p. 94-95).⁹

Parece-nos, assim, ter Feuerbach uma postura muito mais madura e consciente do que o relato de Engels nos sugere, afirmando: “Onde se revela o verdadeiro idealismo de Feuerbach é em sua filosofia da religião e em sua ética. Feuerbach não pretende, de forma alguma, suprimir a religião, o que deseja é completá-la. A própria filosofia deve converter-se em religião” (Engels, 2008).¹⁰ Não é retirar coisa alguma do ser humano, mas, diferentemente, pô-lo em evidência em *totalidade*, aclarando-lhe aquilo que retira seu direito de pensar e agir em conformidade com o que julga melhor para si, seja na religião ou na política, para que não se justifique os abusos e injustiças a preço de uma ideia que se queira incontestável.

Se Feuerbach fosse favorável à abolição da religião, como se justificaria sua

9 Muitas passagens do autor nos levam a considerar que o mesmo estaria menos comprometido com um ateísmo “forte” do que com a crítica à exposição tendenciosa e frágil de teólogos e filósofos em favor da existência de Deus. Não obstante de que, para Feuerbach, o conceito de Deus seja o universal tomado como uma essência autônoma, ele, tal como no suposto diálogo entre Napoleão e Laplace (onde o último revelaria que prescindia da ideia de Deus em sua hipótese da mecânica celeste), situa-se em um naturalismo que põe limites ao homem quanto a certas questões (sugerindo aí uma investigação também da linguagem), não apenas de natureza religiosa, mas também teórico-científicas (Feuerbach admite que o universo não tem começo e nem fim, o que contraria a pesquisa cosmológica nos dias de hoje), sejam elas plausíveis ou não, mas que em absolutamente nada favoreciam à emancipação da humanidade (a hipótese de Deus seria até mesmo um obstáculo ao progresso dado que encerraria qualquer investigação).

10 Concorda com nossa interpretação, apoiada em textos do próprio Feuerbach, que não há a pretensão de sua parte em destruir a religião. Contudo, a afirmação de que ele teria o interesse em *completá-la*, se com essa expressão Engels estaria afirmando que Feuerbach deseja fazer da religião uma espécie de “filosofia comum”, não podemos encontrar uma justificativa para tal, pois, a nós, parece evidente que o último compreende a religião e a filosofia como atividades distintas e inconciliáveis, dado que a primeira tem sua origem no sentimento de dependência e na esperança, e a segunda é uma atividade teórica e livre que se choca com a forma antropomórfica de representação da figura da divindade pelo religioso.

defesa pela liberdade, uma vez que está relacionada à felicidade a nível individual? Como pode o homem ser livre deixando de ser homem em sentido integral? Como desprezar, por exemplo, o sentimento íntimo do fiel em relação à sua fé? Teria Engels, assim como Marx, “esquecido” que o homem possui vontade e coração,¹¹ uma relação sensível consigo e com o mundo? O fato é que o que se viu foi justamente a “entronização” de uma única faceta do humano, a saber, a razão, uma crença que só os filósofos (aqui, entre aqueles tomados por Feuerbach enquanto afeitos a uma imagem abstrata de homem) podiam crer, uma razão desvinculada do sentir, da vivência prática, longe do coração do homem *real*. O perigo, portanto, da racionalidade transformar-se em um algoz no que toca a liberdade é latente, dado a razão, por si, também pode ser dada aos delírios, como Feuerbach escreve a respeito da filosofia de Hegel. Por isso, o termo “razão”, aqui, encarna-se na vivência prática dos seres, devendo, ela, estar também sujeita à história e não sujeitá-la. Quanto a isso, citamos Serrão:

O desenvolvimento sucessivo das categorias de Descartes a Hegel - da subjetividade pensante à subjetividade prática e ao sujeito absoluto - conduziu à elaboração gradual e, finalmente, à reposição de uma racionalidade supra e extramundana, isenta de determinações empíricas; colocada acima do mundo, como instauradora do conhecimento científico e filosófico e da ordem moral; acima dos fenômenos como fundamento da sua legalidade; em suma, a uma outra figura da transcendência (Serrão, 1999, p. 84).

O dilema entre o particular e universal: Peru, um caso pontual

Com base nisso, chegamos à seguinte questão: Como conciliar o particular, isto é, o individual, e o universal na política? Que alternativa de governo pode favorecer um resultado mais próximo de um contentamento geral? Parece que, ao acompanharmos a estreita relação que Feuerbach faz entre a liberdade e a felicidade, descortinamos, em revelia às suas afirmações, um paradoxo político onde o sujeito deve se fazer objeto de um outro para se afirmar enquanto tal.

Desse modo, o acento de Feuerbach quanto à inviolabilidade do direito de

11 Sobre esse ponto, vale aludirmos à obra *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, de Simone Weil. Entre elogios e críticas a Marx, a filósofa francesa destaca que o último foi de veras “ingênuo” em conceber uma revolução operária na esteira dos avanços da razão no ocidente, que acabaram por sufocar o homem e restringi-lo a uma mera ferramenta na engrenagem da economia. Assim, Weil aponta que Marx não trouxe em seu programa um projeto que contemplasse a formação do homem em sua *totalidade*, abandonando-o nas “mãos do progresso”, o que foi levado a cabo não só pelas potências capitalistas do Ocidente, mas, e principalmente, pelos países do bloco comunista. A transformação do homem em massa de mão-de-obra atingiu extremos a ponto de se moldar uma imagem do mesmo, para usar um termo de Marcuse, *unidimensional*, carente e empobrecida. Não convém aqui abranger a totalidade de implicações que uma visão restrita da subjetividade humana trouxe, mas fomentar o debate provendo indícios suficientemente claros que favoreçam à pesquisa sobre o tema da liberdade na obra de Feuerbach, sem dúvida, conduzindo a caminhos bem diversos daqueles tomados por programas de governo que se apropriaram das teses de Marx.

autodeterminação em consonância ao instinto de felicidade nos conduz a traçar aqui um justo, porém, limitado paralelo entre as aspirações políticas do pensador alemão e a história da consolidação da república, celebrada praticamente em uníssono como modelo singular na defesa contra os abusos de um poder centralizador e despótico, segundo aspiravam os intelectuais modernos. Nos concentraremos em uma análise breve acerca da república peruana, em 1821. Vamos a isso.

Um dos mais significativos estudos sobre esse período da história da América encontra-se na obra de José Carlos Mariátegui, pensador de verve marxiana cujo trabalho, entre outros temas, ressalta as diferenças dos povos nativos da América (sua cultura, política, economia, etc.) em relação ao modelo político-econômico do ocidente europeu. Para Mariátegui, um dos mais danosos prejuízos à população indígena fora a total desintegração da identidade do nativo através das leis da república que, ao contrário de garantir o direito de todos, manteve um sistema regido por caudilhos empurrando tais populações ao desespero e à exclusão.

Em paralelo, de acordo com esse autor, a noção de progresso nos termos da república peruana, oriunda do *jacobinismo* (que, de modo pejorativo, nada mais significa que uma forma demagógico-abstrata de defender a liberdade dos povos) manteria intocada o problema do nativo peruano, uma vez que nem mesmo o voto poderia servir de qualquer tipo de garantia para a melhoria de sua situação. Desse modo, abandonados à própria sorte, a ruína de toda uma tradição de experiências que formaram a identidade dos povos nativos fora exterminada em prol de um modelo de organização político-social estranho à sua formação, sob a bandeira da emancipação. Nem mesmo o voto os livraria desse destino. De acordo com Mariátegui

As massas rurais, as comunidades indígenas, em todo caso, se manteriam estranhas ao voto e a seus resultados [...] os organismos e os poderes que se criaram por “elegibilidade”, porém sem seu voto, não poderiam e nem saberiam nunca fazer-lhes justiça (Mariátegui, 2003, p. 5).

Segundo o autor, a república é o maior inimigo do indígena porque não pode compreendê-lo. A população indígena possui sua essência ligada à terra e à comunidade. Como diz Mariátegui (2010, p.2) “A terra sempre fora toda a alegria do índio”. São povos que formaram sua identidade no acúmulo de práticas e vivências na própria natureza e de modo coletivo. Essas vivências são indissociáveis de seu instinto de felicidade, isto é, daquilo que compreendem como mais digno a ser experienciado. Portanto, negar-lhes isto é negar-lhes a própria *vida*, pois, diferente do restante dos animais, enquanto ser que fantasia e projeta, a complexidade do ser humano reside em não se limitar à natureza, mas tornar seu modo de viver único com base em sua essência singular e diversa.

Se a individualidade é apenas um termo abstrato para liberdade como nos diz Feuerbach, e sendo a liberdade, como no exemplo que trazemos, uma garantia

dada por um instrumento estranho (voto) aos costumes do nativo peruano, logo, em articulação à “regra” que nem *a mais excelente* das legislações convém a todos, considera-se que um tal exemplo jamais poderia estar de acordo com uma concepção razoável de governo, dado que o que é tomado como melhor ou superior (república) é imposto em flagrante arbítrio contra a natureza das convenções que regem e determinam a singularidade das populações indígenas no caso aqui analisado.

O homem do Ocidente, afeito ao individualismo, à abstração, ao universal, estaria em contraposição ao indígena, coletivista, sensorial e regionalista. Apresentam-se, assim, duas maneiras distintas de pensar a relação do homem com o mundo, duas formas de organização política e social divergentes em seus auspícios. Excetuando-se os casos em que os excessos põem em risco a integridade humana, nada há que se condene, na prática, em ambas as formas. Feuerbach bem o sabia quando, em suas *Preleções sobre a essência da religião*, contrapondo as religiões da natureza às religiões do espírito, ressalta que embora as primeiras não fossem livres de superstições, como a religião em geral, elas conduzem o homem a tomar como sagrada a própria natureza e, assim, reconhecer sua necessidade e importância para a vida. Como não deixar de ver certa beleza poética em um povo que eleva ao nível de uma divindade uma árvore ou um lago? Quisera a humanidade pudesse hoje ter se elevado a uma tal saúde espiritual e não veríamos a ruína da natureza sob os clamores do progresso!

A analogia entre religião e governo no parágrafo anterior é uma das muitas formas de se estabelecer relações entre diferentes instâncias a partir do pensamento feuerbachiano. Assim como no embate entre cristãos e pagãos, onde os últimos foram execrados por tomarem a diversidade natural como sagrada em contraste a uma visão que reconhecia a supremacia do ser humano frente às demais criaturas, a política pode se converter em visões que impinjam um modelo cristalizado de poder que se volte contra a multiplicidade característica dos povos, algo que, como sabemos, constituiu o traço marcante do avanço das potências ocidentais europeias frente a outros continentes.

Conclusão

Abordamos aqui o pensamento de Feuerbach sob uma perspectiva bastante particular, percorrendo sobre o tema da liberdade nos limites de sua antropologia filosófica, dando passagem para algumas incursões em questões políticas que acreditamos tocarem diretamente ao tema. Quisemos, nesse artigo, apresentar sua filosofia como abstraída de um projeto político definido, pois o tema da liberdade transcende a qualquer matéria particular, sendo, portanto, a questão da emancipação humana, antes, um compromisso firme com o primado da soberania e

da autodeterminação.

Em consonância a isso, mostramos, através do breve exemplo da república peruana, os prejuízos ao modo de vida dos povos nativos, tal como esse fato nos é relatado pela obra de Mariátegui, forçando-nos observar por meio de um exemplo real os problemas da aplicação de um modelo de liberdade em sentido político que se pretenda universal, ainda que embasado em preceitos que se autorizem “elevantar a natureza dos homens”, pois, há sempre o risco de se fazer impor uma forma de governo que não esteja de acordo com a organização e costumes de um povo. Para Mariátegui, a república, saudada na modernidade como modelo *pour l'excellence* de emancipação política, resultou no despacho de uma massa de homens desorientados, cuja violência e o genocídio que sua memória sofrera séculos antes tornou em migalhas o lastro que os reconduziria ao sentido pleno da vida.

Nesse texto, ao tratarmos do tema da liberdade, avaliamos que, no que toca a política, para Feuerbach, é indiferente o emprego de qualquer forma de governo, pois o filósofo estaria interessado nos elementos subjetivos da dominação e exploração do homem, combatendo tanto os extremismos da razão como da fé, porquanto compreende não existir razões absolutas e universais que concedam, por si, o direito a dispor da liberdade alheia, dada que essa descansa no particular. Portanto, em extrema concordância com seu pensamento, não são as ideias que devem guiar o homem a um destino saudável, mas, ao contrário, são os homens que devem guiar as ideias abdicando delas sempre que sentirem que estão sendo tiranizados.

Referências

- Aristóteles. (1998). *Política*. Pontinha: Vega.
- Chagas, E. F. (2016). A Vontade é livre? Natureza e Ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, 6, 1-34.
- Engels, F. (2008). *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Recuperado em 10 abril, 2021, de http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina_inicial/Biblioteca/54_ENGELS_Ludwig_Feuerbach.pdf.
- Feuerbach, L. (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Feuerbach, L. (1997). *Ética e Felicità*. Milano: Guerini e Associati.
- Feuerbach, L. (2008). *Necessidade de uma reforma da filosofia*. Recuperado em 06 setembro, 2020, de http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf.
- Feuerbach, L. (2009a). *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Feuerbach, L. (2009b). *Princípios da filosofia do futuro*. Recuperado em 06 setembro, 2020, de http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf.

Feuerbach, L. (2009c). *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lênin, V. I. (1977). *O socialismo e a religião*. Recuperado em 17 abril, 2021, de <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1905/12/03.htm>.

Mariátegui, J. C. (2003). *Regionalismo Y Centralismo* Recuperado em 12 março, 2021, de https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/mariategui_jc.html.

Mariátegui, J. C. (2010). *Sobre el problema indigena*. Recuperado em 12 março, 2021, de <https://biblioteca.org.ar/>.

Serrão, A.V. (1999). *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian.

Recebido em: 19.05.2021

Aceito em: 13.07.2021

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



Dostoiévski e o ressentimento na filosofia de Nietzsche: Alguns apontamentos a partir de *Crime e Castigo*

Dostoiévski and resentment in Nietzsche's philosophy: Some notes regarding *Crime and Punishment*

Luis Francisco Fianco Dias

fcofianco@gmail.com

(Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, Brasil)

Resumo: O presente texto tem como objetivo recuperar o conceito de ressentimento na narrativa do romance de Dostoiévski *Crime e Castigo* e aproximá-lo da conceitualização do ressentimento no pensamento de Nietzsche, mediante igualmente a contribuição da psicanálise. Para tanto, utilizaremos, além do texto de Dostoiévski citado e da obra *Genealogia da Moral*, entre outras de Nietzsche, o estudo recente sobre o ressentimento na intersecção da filosofia e da psicanálise de Maria Rita Kehl, *Ressentimento*, entre outros textos. Em função das diversas intersecções possíveis entre Dostoiévski e Nietzsche, nosso estudo não tem a intenção de exaurir o tema, e sim de, ao mesmo tempo que nos permita estabelecer conexões entre os dois autores, poder acrescentar algo ao estudo da intersecção de ambos.

Palavras-chave: Nietzsche; Dostoiévski; Ressentimento; *Crime e Castigo*; *Genealogia da Moral*.

Abstract: This text aims to recover the concept of resentment in the narrative of Dostoyevsky's novel *Crime and Punishment* and to bring it close to the concept of resentment in Nietzsche's thought, including psychoanalytic contributions. For this purpose, we will use, in addition to the Dostoyevsky's novel named above and Nietzsche's dissertations at *Genealogy of Morals*, among other texts of the named philosopher, the recent study of resentment at the intersection of philosophy and psychoanalysis by Maria Rita Kehl, *Resentment*, among other texts. Considering the variety of possible intersections between Dostoyevsky and Nietzsche, our study does not intend to exhaust the topic, but, while allowing us to establish connections between both authors, it aims to add something to the study of this intersection.

Keywords: Nietzsche; Dostoyevsky; Resentment; *Crime and Punishment*; *Genealogy of Morals*.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i3p43-58>

Introdução

- [...] Vê só: eu queria tornar-me um Napoleão e por isso matei... Então, agora dá pra entender?
- N-não [...] (Dostoiévski, 2009, p. 274).

O ressentimento é um termo da linguagem corrente, um sentimento social e politicamente bastante comum em nossa cultura hoje, não constituindo, portanto, um objeto clássico da investigação filosófica ou mesmo psicanalítica, áreas das

quais nos valeremos majoritariamente aqui em uma abordagem oriunda dessas duas fontes (Kehl, 2020). Nesse sentido, podemos entender o ressentimento como uma constelação psicológica que de forma muito cara a nossa época serve como manutenção da individualidade (ou de seu mito) e de reforço às defesas do eu, em especial suas defesas narcísicas. Ou, em outros termos, como um processo mental por meio do qual o sujeito atribui a um outro a responsabilidade máxima por determinada falha ou ruptura, a partir da qual começa a se elaborar fantasiosamente algum tipo de vingança ou reparação que o sujeito ofendido não tem condições de levar a cabo ou que está tão fortemente identificado com essa ofensa que não quer se livrar dela para não ter que despersonalizar-se. “Trata-se de uma repetição mantida ativamente por aquele que foi ofendido. O ressentido não é alguém incapaz de esquecer e perdoar; é um que não quer esquecer, ou que *quer não esquecer*, não perdoar, nem superar o mal que o vitimou” (Kehl, 2020, p. 10, grifo do autor). Podemos ver como o termo faz sentido também em relação ao senso comum que o entende como uma dificuldade de superar uma dor, presentificada em um “ressentimento”, ou seja, um sentimento que sempre volta. A dinâmica do ressentimento como um “autoenvenenamento psicológico” (Scheler, 1958 apud Kehl, 2020) é a de uma vingança, de uma reação que o sujeito recalca, porque não consegue ou não quer executar, uma vingança cujo tempo nunca chega, pois o ofendido se sente fraco ou impotente em relação ao seu agressor, obrigando toda a hostilidade a se voltar contra si mesmo, como forma de culpabilização e autoacusação, autodepreciação, através de um sentimento inconsciente de culpa. “O vingativo que não se vinga, que espera ser ressarcido pela justiça divina sem se implicar com seu desejo de vingança, se condena ao ressentimento” (Kehl, 2020, p. 17).

Ainda que possa ser satisfatoriamente entendido a partir da psicanálise, a grande referência a respeito do conceito de ressentimento está no pensamento de um filósofo que em diversas passagens se declarava psicólogo, no sentido de ser aquele que tenta entender a alma humana a partir de espectros que outros intelectuais se negariam a levar em consideração. É no pensamento de Nietzsche que encontramos as principais reflexões sobre o ressentimento, e que nos permitem fazer a conexão deste conceito com a narrativa de Dostoiévski (Kehl, 2020). Para o filósofo, o ressentimento é uma característica psicológica dos fracos, daqueles dotados de uma moral reativa e que se ofendem por fazerem de si mesmos uma imagem idealizada, como os bons, os mansos, os perfeitos, que absolutamente não corresponde ao ser humano real. Nessa oposição, que é mais entre os fracos e os fortes do que entre os bons e os maus, os fracos padecem da doença da memória. Junto com a consciência, eles não conseguem esquecer um agravo, e por conta dessa persistência adoecem com a agressividade que não conseguem direcionar para os fortes e terminam por direcioná-la a si mesmos.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro - isto é o que eu chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina a sua "alma". [...] A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição - tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (Nietzsche, 2004, p. 73).

O presente texto não tem a intenção de recuperar detalhadamente o romance de Dostoiévski, tampouco traçar todos os paralelos possíveis entre Nietzsche e Dostoiévski, e sim apontar alguns indícios da permanência do ressentimento presente como motivação homicida em *Crime e Castigo* ecoando como conceito filosófico em Nietzsche e que talvez possa, além de abrir novas frentes de pesquisa, ajudar-nos a entender um pouco melhor o desconforto existencial e o irromper de discursos de agressividades recalcadas e criminosas nesse nosso início de milênio (Marton, 2018, p. 32). Ainda, quanto à grafia dos nomes em russo, uma última observação: adotaremos o padrão utilizado por Paulo Bezerra em sua tradução de *Crime e Castigo* realizada recentemente diretamente do russo para o português, limpando o texto de influências que ele poderia sofrer em traduções intermediadas por outras línguas modernas e mantendo a crueza deselegante que caracteriza em Dostoiévski a ruptura com o pensamento tradicional e seus cânones estilísticos (Bezerra, 2009).

1. *Crime e Castigo* (1866): um tratado sobre o ressentimento

Crime e Castigo pode ser entendido como uma grande investigação do sentimento de culpa em forma de romance policial, revelando sobre seu autor a influência confessa dos contos policiais de Edgar Allan Poe. Sinteticamente, é a narrativa que mostra como um jovem intelectual miserável e sem perspectivas mata uma velha exploradora e desagradável também para provar a si mesmo um ponto de vista teórico e que depois, angustiado pela culpa, deambula pela cidade de São Petersburgo esbarrando em outros personagens que colocam em dúvida a sua relação com os critérios morais. Por outro lado, é a narrativa que dá conta de uma certa estética do ressentimento, sendo uma das mais complexas reflexões sobre a psicologia do homem ordinário em uma sociedade em transformação das estruturas agrárias tradicionais para a modernidade industrial e urbana na qual as ideias iluministas de igualdade universal vão provocar uma teoria da diferenciação que terá como resultado prático não mais do que um crime insignificante (Kehl, 2020).

O protagonista dessa narrativa específica se chama Raskólnikov, cujo nome inclui a partícula *raskól*, que significa ruptura, cisão, crise, a partir de uma seita do século XVII que preferiu a perseguição e a deportação a aceitar uma certa interpretação de textos sagrados feita pelo patriarca de Níkone, deixando entrever, portanto, que o personagem é, sobretudo, um cismático, um apartado da comunidade humana

(Silveira, 1970). Sabemos já desde as primeiras páginas do texto que Raskólnikov é um ex-estudante, intelectual miserável, que se sente explorado e injustiçado em um mundo que não valoriza adequadamente suas habilidades intelectuais (Kehl, 2020).

- Que ela é imbecil, é, assim como eu; agora tu, o que és, um sabichão, que fica aí deitado feito um saco e ninguém te vê fazendo nada? Antes tu dizias que saías a dar aulas a crianças; e agora, por que não fazes nada?
- Eu faço... - pronunciou Raskólnikov sem querer em tom severo.
- O quê?
- Um trabalho...
- Que trabalho?
- Penso - respondeu sério depois de uma pausa.

Nastácia rolou de rir. Era do tipo risonho, e quando a faziam rir, ria sem ser ouvida, arfando e sacudindo o corpo todo, até ficar enjoada (Dostoiévski, 2009, p. 45).

O personagem chega a manifestar diversas vezes que se sente realmente ofendido, ou seja, sente que o mundo e as pessoas de seu convívio lhe devem alguma coisa, alguma compensação pelo transtorno de existir. Ao mesmo tempo, ele se compadece dos que mais sofrem e é gentil com os mais humildes, apresentando uma profundidade e multiplicidade em sua caracterização, o que o torna um anti-herói exemplar.

Minha mãe me mandaria para o pagamento das anuidades, e para comprar botas, roupa e comida eu mesmo ganharia; com certeza! Arranjaria aulas; ofereciam cinquenta copeques por aula. [...] Mas eu fiquei furioso e não aceitei. Isso mesmo, *furioso* (essa palavra é melhor!). Na ocasião eu me encafuei num canto do meu quarto como uma aranha (Dostoiévski, 2009, p. 425, grifo do autor).

Raskólnikov vive da pensão da mãe, já executou pequenas tarefas de tradução e ensino, mas desistiu por não aceitar empregos que julga abaixo de suas qualidades intelectuais superiores (Kehl, 2020). Outrora estudante de direito, agora empenha pequenos objetos para levantar valores irrisórios que gasta imediatamente em bebida, ou mesmo doa a pessoas em necessidade, como a jovem prostituta Sônia e sua família. Em termos de relação afetiva, demonstra um ciúme exacerbado de sua irmã, que está prestes a se casar com um homem financeiramente bem estabelecido, o que facilitaria o manutenção dos estudos que ele não vem realizando. O jovem é a grande aposta da mãe, a única que acredita no potencial do filho, o que percebemos através do orgulho dela pela publicação de um artigo do filho que ela lê e não compreende. Essa mãe, extremamente dedicada e que por ele aceita “sacrificar” a filha, gera em Raskólnikov um sentimento de culpa, criando nele uma expectativa passiva da realização prometida, peso sob o qual vemos o personagem prestes a arrebentar já nas primeiras páginas do livro, assim como a égua que morre de tanto apanhar por não conseguir mover a carga excessiva que lhe fora imputada, conforme

ele relata em um sonho. Kehl (2020) lembra, em nota, a proximidade entre o sonho de Raskólnikov com a égua espancada até a morte pelos camponeses bêbados e o desabrochar pleno da loucura de Nietzsche, quando o filósofo, saindo da ópera em Turim, se abraça chorando a um cavalo que estava sendo açoitado pelo cocheiro, em 3 de janeiro de 1888.

Diante da dívida instituída por tão grande aposta, na expectativa de que o mundo reconheça nele o ideal sustentado pelo olhar da mãe, Raskólnikov torna-se ao mesmo tempo pretensioso e fraco. A antecipação materna instalou o filho na espera passiva da realização prometida, na falta da qual Raskólnikov se vê privado de reconhecimento (Kehl, 2020, p. 128).

O personagem vai descortinando-se, assim, nesse emaranhado de sensações contraditórias, palco no qual seu narcisismo autocentrado choca-se com sua inadequação social e seu sentimento de inferioridade, em um conflito pontuado esporadicamente por atos de gentileza e compaixão. O grande desfecho de sua angústia acontece já nas primeiras páginas da obra, momento em que ele realiza o homicídio como forma de comprovação de sua teoria de superioridade moral.

– O que é isso? – perguntou ela, mais uma vez fixando o olhar em Raskólnikov e pesando o penhor na mão.

– Um objeto... uma cigarreira... de prata... dê uma olhada.

– Que coisa, como se não fosse de prata... e como você a amarrou!

[...]

Ele não podia perder mais nem um instante. Tirou o machado por inteiro, levantou-o com as duas mãos, mal se dando conta de si, e quase sem fazer força, quase maquinalmente, baixou-o de costas na cabeça dela. Era como se nesse instante tivesse lhe faltado a força. Mas foi só ele baixar uma vez o machado que lhe veio a força. [...]. Ele estava em plena consciência, já não sentia mais perturbação mental nem vertigem, no entanto as mãos ainda continuavam a tremer. Mais tarde lembrou-se de que esteve inclusive muito atento, cauteloso, procurando sempre evitar manchas... (Dostoiévski, 2009, p. 91-92).

Esse trecho demonstra, a partir de certos detalhes, não apenas a premeditação de Raskólnikov, como o pacote excessivamente embrulhado que lhe daria tempo de acessar o machado que trazia escondido em sua roupa enquanto Aliéna Ivánovna tentava se desvencilhar do embrulho, mas igualmente o autocontrole subsequente ao ato que percebemos no cuidado em evitar manchar-se no sangue que escorria apesar de os golpes terem sido desferidos com o olho do machado e não com sua lâmina. A descrição dos trechos citados e de outros detalhes que não teríamos aqui espaço suficiente para transcrever demonstra tal ação não como um ato impulsivo ou dotado de passionalidade, e sim quase como um experimento moral, conforme as teorias do crime que veremos descritas em seguida. A única coisa que consegue

quebrar o planejamento é a chegada inoportuna da irmã da vítima:

Súbito soaram passos de alguém no cômodo onde estava a velha. Ele parou e ficou quieto como um morto. Mas tudo estava em silêncio, logo, fora impressão. De repente ouviu-se nitidamente um leve grito, ou como se alguém tivesse dado um gemido baixinho e entrecortado, calando em seguida. [...]. No meio do cômodo estava Lisavieta em pé, com uma trouxa grande na mão, olhando pasma para a irmã morta, inteiramente branca como um pano e sem forças para gritar. [...]. O golpe foi direto no crânio, de lâmina, e de uma só vez abriu toda a parte superior da testa, chegando quase às têmporas. E ela desabou. Raskólnikov estava quase desnorreado; agarrou-lhe a trouxa, largou-a e correu para a antessala (Dostoiévski, 2009, p. 93-94).

Esse duplo homicídio, de Aliéna Ivánovna e sua irmã Lisavieta, mais comprova uma teoria moral do que traz vantagem material, encenando uma quase gratuidade da violência, contrastando com as formas de explicação do crime como anomalia contemporâneas ao autor, seja a de que a agressividade tem origem na disparidade material (causa sociológica) ou na doença mental (causa médico-científica). Isso reflete na argumentação de Dostoiévski tanto o Materialismo Histórico quanto o Positivismo como formas de explicação última da realidade - ou pelo menos da criminalidade -, ambas correntes muito fortes no pensamento do século XIX, ou mesmo o mecanicismo que lhes antecedeu (Pondé, 2003). Quanto ao Socialismo, temos a crítica de Dostoiévski na voz do personagem Razumíkhin, repetindo argumentos bastante conhecidos nos discursos liberais e republicanos das décadas de 1850 e 1860, de que, apesar do meio social, é necessário que os indivíduos se responsabilizem moralmente por seu comportamento e pelas circunstâncias da vida ao seu redor (Dostoiévski, 2009), em uma simplificação até grosseira da teoria materialista:

Começou com a concepção dos socialistas. Uma concepção conhecida: o crime é um protesto contra a anormalidade do sistema social e só, nada mais, e não se admitem quaisquer outras causas - e nada mais!... [...].

- Nada mais se admite! - interrompeu entusiasmado Razumíkhin - E não estou mentindo!... Eu te mostro um livro deles: eles defendem tudo isso porque para eles “o indivíduo é vítima de seu meio” e nada mais! É a frase preferida! Daí se deduz diretamente que, caso se construa a sociedade de maneira correta, todos os crimes desaparecerão de um só golpe, uma vez que não haverá contra o que protestar e em um instante todos os homens se tornarão justos (Dostoiévski, 2009, p. 265).

Dostoiévski, com essa crítica, aponta para a insuficiência das explicações causais muito estreitas do comportamento humano transgressor, em especial em relação ao crime, deixando entrever que o labirinto psicológico humano é mais complexo e mais profícuo na criação de seus monstros míticos, ou seja, que talvez a maldade humana não se explique apenas pela carência material ou pela doença mental, e sim por uma tendência humana ao prazer na agressão que, atravessando

a teoria da Vontade de Potência de Nietzsche, vai ser adequadamente teorizada como Pulsão de Morte no célebre texto de Freud, *Além do Princípio de Prazer* (1920). Uma das principais características da narrativa de Dostoiévski reside no fato de colocar seus protagonistas à beira de um certo tipo de abismo, para que eles ou retornem seguramente ao consolo da coletividade, a mediocridade da massa de que fala Nietzsche, ou a ultrapassem em um caminho sem possibilidade de retorno, sofrendo inexoravelmente as consequências da ruptura deste limiar (Bakhtin, 1981). Dessa forma, ainda que racionalizado e teorizado, o impulso homicida de Raskólnikov corresponde, de certa maneira, a uma tendência humana inata para a agressão, ajudando a entender a “gratuidade” do crime, ou seja, o fato de que dele não adveio vantagem material alguma.

Efetivamente, pensando assim, percebemos que o crime cometido foi, por um lado, inútil, pois ele mata para provar um certo desprendimento moral que não tem e acaba roubando joias das quais se desfaz para despistar seu homicídio em latrocínio; por outro lado, é um crime reativo (Kehl, 2020), isto é, cometido como forma de justificar psicologicamente a sensação de culpa e inferioridade que o personagem demonstra já desde os primeiros trechos da narrativa. Este ponto é importante: Raskólnikov mata como forma de se livrar do ressentimento, mata para não precisar encarar o fato de que não corresponde ao ideal de superioridade com o qual se identifica ao fabular sua teoria, mata para não ter que reconhecer que a imagem grandiosa feita dele pela mãe não corresponde ao filho real, mata por uma tentativa desesperada de fazer parte do grupo dos homens extraordinários que conceitua em seu artigo.

Aqui nos permitimos uma digressão psicanalítica: não podendo matar a mãe (mulher mais velha que lhe dá dinheiro em troca de uma relação que ele entende como humilhação), ele mata a usurária (igualmente uma mulher mais velha que lhe dá dinheiro em troca de humilhação). Em ambos os casos, acidentalmente, o ato implica igualmente a eliminação ou o sacrifício da irmã, seja a sua, seja a de Lisavieta, ambas irmãs pelas quais o personagem sente certa forma de atração afetiva ou erótica. Logo, a relação com o parricídio em *Irmãos Karamázov*, como comentado por Freud (2018), fica aqui antecipada pela realização simbólica de um matricídio premeditado com a morte acidental de uma figura fraternal feminina.

O assassinato covarde e gratuito é uma vingança fora de lugar: Raskólnikov o pratica para provar uma ousadia que não possui, num ato privado do qual não saberá tirar proveito algum. A partir dessa passagem, a longa narrativa de Dostoiévski centra-se sobre o tormento que consome o protagonista, *raskol*, um homem em cisão consigo mesmo (Kehl, 2020, p. 129).

Após o assassinato a narrativa se desdobra em forma de delírio persecutório

em uma São Petersburgo onírica, compondo uma narrativa de pesadelo na qual “o super-eu tornou-se sádico; o eu tornou-se masoquista” (Freud, 2018, p. 293), ou seja, vemos um Raskólnikov que perambula por uma cidade caótica e que pede desesperadamente pela punição do crime com o qual se tornara insuportável de conviver, como em uma tentativa desesperada de restauração da ordem moral que deve ligar inexoravelmente o crime e o castigo.

Muito, porém, daquilo que se passa no pensamento de Raskólnikov só nos é acessível através dos embates intelectuais que ele tem com outros personagens que lhe oferecem a oportunidade de se justificar e desenvolver os seus argumentos. Isso se torna bastante evidente no diálogo que tem com o juiz Porfiri Pietrovitch. Após uma sequência de frases dúbias a partir das quais Raskólnikov se atormenta imaginando se o juiz sabe ou não sabe de sua culpa no assassinato da velha usurária, o juiz chama atenção para o artigo acadêmico publicado pelo jovem ex-estudante. Embora o ponto central do artigo seja a divisão da humanidade em dois tipos, seu conteúdo manifesto é, talvez de forma diversiva, o estado psicológico do criminoso durante o crime, no qual, segundo seu autor, sempre se pode notar a influência de alguma forma de padecimento físico.

– Sim, e o senhor insiste em que o ato de execução de um crime sempre é acompanhado de uma doença. Muito, muito original, no entanto... a mim propriamente não foi essa parte do seu artigo que me interessou e sim um certo pensamento emitido no final do artigo mas que o senhor, infelizmente, desenvolve penas por insinuação, de forma vaga... Numa palavra, se o senhor está lembrado, há certa insinuação ao fato de que existiriam no mundo certas pessoas que podem... ou seja, não é que podem mas têm o pleno direito de cometer toda sorte de desmandos e crimes, como se a lei não houvesse sido escrita para eles (Dostoiévski, 2009, p. 268).

A teoria de Raskólnikov, portanto, realiza uma divisão da humanidade em dois tipos básicos, a dos medíocres, que, por falta de força moral e despreendimento, estão condenados a obedecer às regras morais e uma eterna repetição da tradição, e os mais audazes, entendidos por ele como homens superiores que, por meio da transgressão, são capazes de criar algo novo, de instituir uma nova ordem. Aqui notamos um embrião da divisão nietzschiana da dupla moralidade desenvolvida em *Genealogia da Moral*, onde, já na primeira dissertação, temos a digressão filológica que vai opor os fortes e potentes aos fracos e limitados, criando uma moralidade dos senhores como moralidade criativa e dinâmica em oposição a uma moralidade reativa dos escravos, também entendida como moralidade de rebanho.

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou. Pois, atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se (Nietzsche, 2004, p. 125).

Estes últimos, os fracos, mais numerosos, realizariam o que Nietzsche chamou de “revolta escrava da moral”, num processo que terminaria por condenar aos senhores a sua força, transformando-a em violência e crueldade, e erigindo a fraqueza, a mansidão, a passividade e a obediência como virtudes positivas, ao contrário da negatividade que essas contra-virtudes representavam na moralidade aristocrática inicial. Essa exclusão da maioria estaria na base do ressentimento moral que Nietzsche identifica como uma das mais fortes características da decadência da civilização ocidental e que estaria se acentuando imensamente na modernidade.

Voltando a Raskólnikov: por amor à humanidade, ou, pelo menos, em seu benefício, seria lícito por parte de indivíduos grandiosos o cometimento do crime:

Lembro-me ainda, de que eu desenvolvo em meu artigo a ideia de que todos... [...] todos eles [legisladores] sem exceção, foram criminosos já pelo simples fato de que, tendo produzido a nova lei, com isso violaram a lei antiga que a sociedade venerava como sagrada e vinha dos ancestrais, e aí, evidentemente, não se detiveram nem diante do derramamento de sangue [...]. É até notável que a maioria desses beneméritos e fundadores da sociedade humana foram sanguinários especialmente terríveis (Dostoiévski, 2009, p. 269).

A questão aqui não é tanto o crime por si mesmo, ou a natureza do crime em questão, e sim a possibilidade de transgressão (transvaloração?) da moral, ainda que atravessando a sua objetificação na forma da lei, para a criação de uma nova forma de moralidade ou de organização social, o que, insinua Raskólnikov, vem sendo realizado pelos grandes nomes da história de forma compulsiva. Essa mesma reflexão é retomada por Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*, em que o filósofo, ao abordar a constituição sadia que degenera em criminoso apenas por inadequação a uma sociedade adoentada, retoma Dostoiévski como seu antecessor:

O tipo criminoso e o que lhe é aparentado - O tipo criminoso é o tipo de ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. [...]. É na sociedade, em nossa mansa, mediana, castrada sociedade, que um ser natural, vindo das montanhas ou das aventuras do mar, degenera em criminoso. Ou quase necessariamente: pois existem casos em que um tal homem se revela mais forte do que a sociedade: o corso Napoleão é o mais célebre exemplo. O testemunho de Dostoiévski é de importância para o problema que aqui se apresenta (Nietzsche, 2017, p. 78-79, grifo do autor).

A menção a Napoleão, assim como a coincidente teoria da humanidade em dois tipos hierarquizados, por si só, não significa uma afirmação tácita da leitura de Nietzsche do texto de Dostoiévski que apresentamos aqui. Há registros irrefutáveis de que ele teria lido *Memórias do subsolo*, *Escritos da casa morta* e *Os demônios*, mas quanto a outras obras mais célebres do escritor russo, como *O idiota*, *Os irmãos Karamázov* e, neste caso, em especial, *Crime e Castigo*, não se pode afirmar nem

que Nietzsche os tenha lido nem que não os tenha (Paschoal, 2010). O que vale destacar aqui, na verdade, é a filiação temática e a reincidência das questões nos dois autores, na perspectiva de que aquilo que há de mais sagrado e arcaico, de mais tradicional na composição da moralidade humana assenta suas raízes em eventos hediondos, aproximando mais uma vez a argumentação do personagem de Dostoiévski da reflexão nietzschiana enquanto ambos os precursores do pensamento psicológico em solo europeu (Giacchia Junior, 2001, p. 19).

Ora, é na medida em que fornece material para a caracterização daquele tipo de homem que Dostoiévski se apresenta como uma fonte para Nietzsche e que podem ser indicados pontos de semelhança entre o “homem de consciência hipertrofiada” e o “homem do ressentimento”. Assim como o personagem de Dostoiévski, também o tipo que segundo Nietzsche estaria na origem daquela moral não reage de forma efetiva diante das adversidades e também não esquece suas desditas. Também ele termina por reter em si os sentimentos de rancor, o ódio e a sede de vingança advindos daquele *quantum* de força que deveria ser descarregado para fora e que permanece nele, sendo *re-sentido*, porém não *digerido*, ocupando todo o seu mundo interior (Paschoal, 2010, p. 215).

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche vai retomar o próprio termo *ressentimento*, que não aparece em seus escritos desde a sua juventude, mais especificamente em 1875, em um ensaio sobre o livro *O Valor da Vida*, de Eugene Dühring (Paschoal, 2010). Reaparece aqui a divisão da humanidade em dois grupos, o primeiro formado pelos aristocratas, dotados de uma moralidade espontânea e afirmativa, criadora, a moral dos senhores, e um segundo grupo, os fracos e decadentes, submetidos àqueles e que têm no ódio silencioso a sua moralidade. A revolta escrava da moral, operada por esses últimos, estabelecerá a moralidade de rebanho, através da qual a moralidade em geral executará um enfraquecimento da vontade de viver e uma domesticação da humanidade, diminuindo nos homens a força dos instintos, o que os impediria de executar a sua vingança agressiva em direção daqueles que o ofendem, voltando essa agressividade para si em forma de culpabilização, obediência e fortalecimento das exigências de sacrifício da vontade livre e soberana em nome da moral, criando com isso uma nova concepção de sociedade e de justiça que se tem na modernidade (Paschoal, 2010). E esse movimento de recalçamento, da vontade de potência que se volta contra si mesma, é o que estabeleceria na moral dos escravos o traço distintivo do ressentimento: “O ressentimento não é o afeto que caracteriza a posição de todos os derrotados; só daqueles que, por motivos morais, foram covardes e cúmplices de sua própria derrota” (Kehl, 2020, p. 71).

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (Nietzsche, 2004, p. 28).

Esse é o processo pelo qual os valores morais, sempre uma fabulação humana imanente, são impostos pelos mais fracos sobre os mais fortes, pela dimensão sutil da culpa. Aqui fica claro que o critério de diferenciação entre fracos e fortes é uma questão psicológica, e que não é estática, ou seja, não tem a ver com o pertencimento de grupo, e sim com a atitude frente a existência. Isso faz com que a vida seja o valor de afirmação a partir do qual as duas moralidades podem ser cotejadas: ao passo que a moral dos escravos é uma negação do sofrimento e com ele da vida, a moral aristocrática é uma afirmação da vida e uma forma de permitir que ela se expanda e se afirme sempre mais.

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como “verdade”, ou seja, que o sentido de toda a cultura é adestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura (Nietzsche, 2004, p. 33).

Na sua incapacidade de ação e mesmo de reação, o ressentido experimenta o sentimento de culpa por se reconhecer corresponsável pela ofensa a partir da qual se percebe. “O ressentimento é o predomínio das forças reativas sobre as forças ativas. O ressentido é alguém que nem age nem reage realmente; produz apenas uma vingança imaginária, um ódio insaciável” (Machado, 2001, p. 61). O ressentimento nasce justamente da incapacidade de cobrança dessa dívida por causa da negação que o ressentido faz da sua capacidade agressiva e do seu gosto pela crueldade, instituindo o mecanismo imparcial da justiça, ainda que fantasiada, no lugar de uma palpável vingança como ato pessoal (Kehl, 2020).

Esse desejo de vingança recusado é o núcleo doentio do pensamento nietzschiano. Uma vez que não se permite reagir, só resta ao fraco *ressentir*. O ressentimento é uma doença que se origina do retorno dos desejos vingativos sobre o *eu*. É a fermentação da crueldade adiada, transmutada em valores positivos, que envenena e intoxica a alma, condenando-a ao não esquecimento (Kehl, 2020, p. 74, grifo do autor).

Ao entendermos o ressentimento como uma incapacidade de vingança, podemos perceber o ideal ascético como uma elaboração argumentativa do ressentimento, ou, dito de outra forma, a elevação do ressentimento de afecção individual à visão de mundo, o ressentimento como cosmovisão (Onfray, 2005). O ressentimento gerado por este ascetismo seria, portanto, uma espécie de doença, um padecimento de escassez de potência associado a uma incapacidade de esquecer: “Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofrimento torna-se incuravelmente ressentido”. (Giacioia Junior, 2005, p. 120). Ao postular por meio do ascetismo a primazia de um outro mundo em detrimento desta realidade vivida, o asceta está dizendo que não suporta essa realidade e precisa criar o refúgio fantasioso do além-mundo como

uma espécie de fuga capaz de realizar esta vingança que ele não se permite. “O objetivo do ideal ascético é transformar o ativo em culpado” (Kehl, 2020, p. 75). E essa transformação tem como objetivo impedir que o forte exerça sua força e com isso desmascare a impotência dos demais, para que todos uniformemente se regozijem com a esperança da derradeira vingança que será magicamente realizada para restaurar a bela imagem de si mesmos feita pelos ressentidos, vinculando mais uma vez o ressentimento ao narcisismo, ao ódio contra tudo aquilo que é não-eu (Kehl, 2020), e trazendo a justiça e o reconhecimento dos bons e mansos, como já foi destacado acima:

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza. O sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (Nietzsche, 2004, p. 125).

Estabelecidos esses paralelos, percebemos como a narrativa de Dostoiévski realiza e antecipa o ideal nietzschiano do super-homem como transvaloração dos valores e ultrapassagem da moralidade judaico cristã. Nessa passagem, e aqui se nota claramente uma crítica do escritor russo ao estabelecimento artificial e exótico de uma moralidade europeia sobre a sociedade russa, fica claro que a autonomia racional do dever kantiano, que vem substituir a heteronomia moral da religião, não parece forte o suficiente para passar a fundamentar a universalidade moral das interdições. Ainda que passe um tempo debatendo-se no vazio do niilismo, a narrativa parece sugerir o retorno aos valores religiosos tradicionais russos como forma de aplacar esta inquietação do sentido, conforme veremos em seguida.

Uma vez que nos foi esclarecida a teoria sobre os homens superiores a partir de seu artigo de jornal, podemos entender a angústia de Raskólnikov em relação não apenas ao crime cometido, como também no que diz respeito ao casamento da irmã. Se por um lado ele não passou a pertencer ao grupo de homens superiores por ter matado Aliena Ivánovna e sua irmã, Lisavieta, entendidas como pessoas inferiores que poderiam ser tranquilamente sacrificadas em prol de um bem maior para a humanidade, tampouco nosso anti-herói consegue aceitar que o sacrifício de uma pessoa ordinária possa se dar na pessoa de sua própria irmã, prestes a ser imolada no altar nupcial por interesses econômicos da mãe, que tem como última intenção o manutenção da possibilidade do filho continuar estudando e alcançar o futuro brilhante que ela “sabe” que ele merece (Kehl, 2020). Justamente o que pode salvar Raskólnikov é o que ele mais despreza: o sacrifício das pessoas humildes e comuns a favor de seus entes queridos, nesse caso, em especial o casamento da irmã amada com um burguês emergente, um *nouveau rich*, representante do materialismo comercial que ele, enquanto intelectual um tanto idealista, despreza. Assim fica comprovada a falência de sua teoria ou, pelo menos, a sua exclusão do

grupo dos homens superiores como Napoleão, na medida em que sua vida não seja efetivamente extraordinária, ela não vale o sacrifício de milhares de medíocres, não vale, nem mesmo, o sacrifício da felicidade da irmã, o que só vem para aumentar sua sensação de culpa e inferioridade e, com isso, seu ressentimento.

A saída desse imobilismo causado pela culpa parece surgir a partir da relação com Sônia, que Raskólnikov conhece no início da narrativa por meio do pai desta, companheiro de bebida em uma taverna que ele ajuda a chegar em casa e que, depois, atropelado e morto por uma carruagem, tem a família amparada por Raskólnikov com o valor necessário para a realização da recepção e dos ritos fúnebres.

Um sentimento que ele já não conhecia há muito tempo desabou como uma onda em sua alma e a abrandou de uma vez. Ele não lhe ofereceu resistência: duas lágrimas lhe rolaram dos olhos e ficaram suspensas nos cílios.

- Então não vais me deixar, Sônia? - falou, olhando-a quase com esperança.

- Não, não; nunca e em nenhum lugar! - exclamou Sônia. - Vou te acompanhar, vou a toda parte. Ô deus!... Oh, eu sou uma infeliz!... [...]

- Agora! Oh, o que fazer agora!... Juntos, juntos! - repetia ela como quem devaneia e tornava a abraça-lo. - Irei para os campos de trabalhos forçados junto contigo! (Dostoiévski, 2009, p. 421).

Esta menina, de uma religiosidade piedosa, ingênua e sincera, que se prostitui em sacrifício do bem-estar da família composta pela mãe agora viúva e pelas irmãs mais novas, representa a humanidade miserável e ofendida, mas que mantém a possibilidade de esperança através da redenção religiosa, exemplificada na relação entre ela e Raskólnikov pela personagem de Lázaro, que é milagrosamente ressuscitado por Jesus (Kehl, 2020). “Para a fisiologia de Nietzsche, a eficácia do fatalismo russo consiste em que, com ele, supera-se o ressentimento pela mais curiosa das medicações: o *amor fati*” (Giacoa Junior, 2005, p. 126, grifo do autor). Essa tácita aceitação da realidade, essa forma de *amor fati* aqui representada por Sônia, é igualmente a receita de Nietzsche para vencer o ressentimento como doença, possibilitando o que Nietzsche vai chamar de “grande saúde” (Ferraz, 2017), ela desativa o desejo de vingança e instaura uma aceitação, um apaziguamento em relação à vida:

Estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento - que sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade! [...] Contra isso o doente tem apenas um grande remédio - eu o chamo fatalismo russo, aquele fatalismo sem revolta (Nietzsche, 2008, p. 27- 28, grifo do autor).

Assim, Raskólnikov se entrega e vai para a prisão na Sibéria, acompanhado de Sônia. A punição, olhar paterno que falta tanto a Raskólnikov quanto ao seu criador Dostoiévski, restaura o sentido das ações morais em um mundo vazio, e é mais

restauração ontológica do que especificamente confissão de culpa. A punição serve como reestabelecimento do sentido do real após o esfacelamento desempenhado pelo homicídio absurdo, e para Raskólnikov serve de salvação do absurdo da mesma forma que o suicídio serve como fuga para Svidrigáilov. A narrativa, portanto, termina com uma esperança de redenção, a descoberta beatífica do amor correspondido, na cena em que a prostituta e o assassino leem a passagem da ressurreição de Lázaro no Evangelho segundo São João e Dostoiévski anuncia a história de uma redenção enquanto Raskólnikov reflete sobre o crime e os sofrimentos do passado (Kehl, 2020).

Considerações finais

Raskólnikov explora, enquanto personagem, o esfacelamento da moral religiosa e as suas consequências para a sociedade, evidenciando um desconforto que, ainda hoje, é nosso: o desenrolar histórico dos modelos de fundamentação da moralidade. Isso vai da fundamentação transcendente do discurso religioso ao fundamento racional do pensamento iluminista e o cientificismo que lhe é subsequente, mas que, inadvertidamente, vê as suas estruturas racionais e democráticas ruírem lentamente ao longo do século XX, dando espaço ao justificado desespero niilista ou suas alternativas ainda mais nefastas, o neofundamentalismo midiático ou o consumismo materialista.

Nosso protagonista encontra no vazio não a possibilidade de criação, como especulava a filosofia nietzschiana, mas o desespero com o qual nos atazana o Existencialismo: somos absolutamente livres, e isso é terrível. Por outro lado, a profundidade intelectual do personagem em suas reflexões sobre arrependimento, culpa, individualismo e altruísmo nos impede de condená-lo de forma tácita e maniqueísta, como um perverso ou um narcisista, pois suas reflexões nos causam uma familiar estranheza, para recuperar o termo de Freud, que é o reconhecimento de um certo desconforto, o de identificar-se com ele, o de que alguns de seus pensamentos já possam ter nos ocorrido em algum momento. Ele nos obriga a reconhecer que o desejo que malfadadamente realiza já foi sentido por cada um de nós e imediatamente recalado infinitas e cotidianas vezes. Não necessariamente o impulso para o crime - para não ofendermos almas mais delicadas -, mas pelo menos o questionamento sobre a arbitrariedade e a superficialidade dos valores sobre os quais fundamos nossa personalidade moral, nossos vínculos familiares e nossas estruturas sociais.

Assim como nós, Raskólnikov não se conhece, pois, apesar de sua racionalização niilista, sofre com a culpa em relação a seus sentimentos altruístas e ao seu bom caráter. Como se, ciente de habitar um mundo perverso, desejasse ser ainda mais perverso que ele, o que tornaria sua existência não apenas mais confortável como também mais promissora. Disposição esta que esbarra, malogradamente, na

sensibilidade perceptiva de sua alma de intelectual. Sua angústia só encontra placebo a partir da influência de Sonietchka, que o tira de sua posição ressentida quando o obriga a se entregar e a ideia de que ele não é especial ou distinto dos outros homens, ou seja, quando se reconhece homem de massa, insignificante como qualquer outro de seus companheiros de prisão, e se apazigua com a constatação de que ninguém é melhor, de que não existem homens grandiosos, justamente porque, em um mundo sem sentido, não há mais um critério com o qual medir as existências. Aqui se faz presente uma das aproximações mais frutíferas entre Nietzsche e Dostoiévski, além desta do ressentimento que viemos explorando até aqui, que é a do Niilismo (Araldi, 2004; Paschoal, 2015). Tal viés não foi desenvolvido aqui por conta, por um lado, do foco de nosso texto no ressentimento incluindo os aportes psicanalíticos possíveis a esta discussão e, por outro, por conta da importância do tema que não poderia ser tratado aqui de forma precipitada e superficial, uma vez que a complexidade do tema demandaria, para ser abordada adequadamente, de outro texto, ficando, assim, como elemento instigador de outros estudos. Ainda assim, podemos apontar que a superação do niilismo através da religiosidade ingênua e arcaica não possa ser entendida como a resposta final de Dostoiévski ao abismo de sentido que ele tão bem percebeu e descreveu em suas obras. Em carta de 1854, ele mesmo confessa: “Eu sou um filho do século, filho da descrença e da dúvida; assim tenho sido até hoje e o serei até o fim dos meus dias” (Dostoiévski, [1854] apud Bezerra, 2009, p. 13). A religião de Dostoiévski, a despeito de seus personagens, ainda é a nossa, o mais profundo abismo de si mesmo.

Referências

- Araldi, C. L. (2004). *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. Ijuí, RS: Unijuí Editora.
- Bakhtin, M. (1981). *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Bezerra, P. (2009). Nas Sendas de Crime e Castigo. In: Dostoiévski, Fiódor. *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora 34, p. 7-13.
- Dostoiévski, F. (2009). *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- Ferraz, M. C. F. (2017). *Nietzsche: O Bufão dos Deuses*. São Paulo: n-1 edições.
- Freud, S. (2018). *Arte, literatura e os artistas*. Obras Incompletas de Sigmund Freud. Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Giacoaia Junior, O. (2001). *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos.
- Giacoaia Junior, O. (2005). *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade*. Passo Fundo: UPF.
- Kehl, M. R. (2020). *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo.

- Machado, R. (2001). *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Marton, S. (2018). O ressentimento como artifício do ódio e da Vingança. Entrevista concedida a Márcia Junges. *IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, ed. 529, n. 127, p. 32-36. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7439-o-ressentimento-como-artificio-do-odio-e-da-vinganca>. Acesso em: 08 jan. 2021.
- Nietzsche, F. W. (2004). *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. [Zur Genealogie der Moral]. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (2008). *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. [Ecce Homo: Wie man wird, was man ist]. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (2017). *Crepúsculo dos Ídolos: ou Como se filosofa com o martelo*. [Götzen-Dammerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert]. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- Onfray, M. (2005). *Traité d'Athéologie*. Paris: Edition Grasset & Fasquelle.
- Pondé, L. F. (2003). *Crítica e profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34.
- Paschoal, A. E. (2010). Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, 1, (1), 181-198. DOI: <https://doi.org/10.7213/ren.v1i1.22568>
- Paschoal, A. E. (2015). Vestígios de Dostoiévski na Correspondência de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, 6(2), 310-316.
- Silveira, H. (1970). *Três ensaios sobre Dostoiévski*. São Paulo: Martins.

Recebido em: 18.03.2021

Aceito em: 25.10.2021

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



Presença, estrutura, morte: Derrida leitor de Husserl

Presence, structure, death: Derrida reader of Husserl

Daniel Guilhermino*

daniel.guilhermino@usp.br
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O artigo tematiza a interpretação da doutrina da significação de Husserl que Derrida elabora em *A Voz e o Fenômeno* e a contrasta com a doutrina semiótica das *Investigações Lógicas*. Para tanto, dois argumentos são levantados com respeito à análise de Derrida sobre a relação entre signo e coisa e entre signo e morte. O objetivo é mostrar que as conclusões de Derrida não se seguem das premissas de Husserl. Com isso, pretende-se, minimamente, não só problematizar a “desconstrução” enquanto modelo de leitura de textos filosóficos, como também trazê-la ao debate propriamente filosófico.

Abstract: The paper discusses Derrida's interpretation of Husserl's doctrine of meaning in *Voice and Phenomenon* and contrasts it with the semiotic doctrine of the *Logical Investigations*. To this end, two arguments are raised with respect to Derrida's analysis about the relation between sign and thing and between sign and death. The aim is to show that Derrida's conclusions do not follow from Husserl's premises. With this, it is intended, at least, not only to problematize “deconstruction” as a model for reading philosophical texts, but also to bring it into the philosophical debate itself.

Palavras-chave: Derrida; Husserl; desconstrução; signo.

Keywords: Derrida; Husserl; deconstruction; sign.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i3p59-74>

Introdução

Derrida publica *A Voz e o Fenômeno - Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl* em 1967. O propósito deste pequeno ensaio é, declaradamente, “*analisar a doutrina da significação tal como se constitui desde a primeira das Investigações Lógicas*” (Derrida, 2012, p.9, nota 2, meu grifo). Longe de elaborar uma reconstrução sistemática do movimento expositivo do texto husserliano, porém, Derrida procura desvelar uma série de *decisões implícitas* que supostamente comandariam as descrições e distinções fenomenológicas que ali se apresentam. Essas decisões recebem o carimbo de “*metafísica da presença*” - um título que,

* Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Processo nº 2019/01444-6.

o que quer que signifique, parece possuir uma clara conotação pejorativa. Essa exposição da doutrina da significação husserliana movida por um intento de desvelar os prejuízos fundadores do autor é tida como um modelo daquilo que ficou conhecido como *desconstrução* de textos filosóficos. Em *Gramatologia*, Derrida sublinha que

os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento da desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho (Derrida, 1973, p.30).

Embora seja, portanto, um empreendimento *imane*nte ao texto filosófico, sua intenção é, certamente, ir além: “a desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente a uma neutralização: deve, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma *inversão* da oposição clássica e um *deslocamento* geral do sistema” (Derrida, 1991, p.372). Como afirmam Bernet e Brown (1982, p.89, meu grifo), “as diferenças metafísicas devem permanecer indecidas, a tensão entre o que é dito no interior do texto e o não-dito que foi excluído do texto *não deve ser neutralizada, mas antes acentuada*”.¹

A recepção deste trabalho (inaugural da desconstrução) de Derrida foi tão ampla quanto diversa. Tal recepção foi compilada por Evans (1991). De um lado, Rorty escreve que “Derrida realiza um trabalho de primeira classe e altamente profissional sobre Husserl” (1989, p.207 apud Evans, 1991, p. xi), e Gadamer fala da “crítica bem acurada às *Investigações Lógicas* de Husserl e ao seu conceito de *Kundgabe*, desenvolvida no belo livro *A Voz e o Fenômeno*” (1989, p.95, apud Evans, ibidem.). De outro, temos Searle afirmando que “muitos dos argumentos de Derrida são simplesmente horríveis” (Searle, 1983, apud idem, ibidem, p.xii) e que se trata de um

baixo nível de argumentação filosófica, de uma prosa deliberadamente obscurantista, afirmações descontroladamente exageradas, e o esforço contínuo para dar uma aparência de profundidade ao fazer afirmações que parecem paradoxais, mas que, sob análise, frequentemente se mostram bobas ou triviais (1984, p.48, apud idem, ibidem).

Especificamente sobre o texto em questão, John Scanlon afirma que a “pequena e estranha peça intitulada *A Voz e o Fenômeno* pode ser lida, justificadamente, como uma paródia sofisticada de uma exegese pomposamente pedante do primeiro capítulo da *Primeira Investigação Lógica*”, e que “construir argumentos elaborados

¹ Todas as traduções para o português de qualquer obra que não utilizei a tradução (Cf. Bibliografia) são de responsabilidade minha.

para mostrar conclusivamente que essa pequena e estranha peça distorce os textos de Husserl seria como construir um argumento elaborado para mostrar que é errado comer crianças irlandesas de um ano” (Scanlon, apud idem, *ibidem*).

Não pretendo construir argumentos elaborados para mostrar que Derrida distorce Husserl; mas pretendo, sim, seguir minimamente o fio-condutor de sua interpretação (uma vez que ela é assumidamente imanente ao texto) e a contrastar com o texto das *Investigações Lógicas*.

O objetivo de Derrida é ambicioso, e sua chave de leitura se condensa na afirmação de que “uma leitura paciente faria aparecer nas *Investigações* a estrutura germinal de todo o pensamento de Husserl” (Derrida, 2012, p.9). Derrida enxerga na distinção entre *índice* (*Anzeichen*) e *expressão* (*Ausdruck*), da Primeira Investigação, a pré-figuração da distinção fenomenológica geral entre *fato* e *essência*; e na redução à *vida solitária da alma* (*einsamen Seelenleben*), a pré-figuração da redução à *subjetividade transcendental*.² São essas distinções da Primeira Investigação que principalmente denunciariam a adesão inconsciente de Husserl à metafísica da presença (adesão que acompanharia, portanto, *toda* sua filosofia). Para Derrida, no entanto, “é o próprio Husserl que nos dá os meios para contra ele mesmo pensar” (idem, p.57), e esses meios serão buscados principalmente na sua teoria da *significação da percepção* e na teoria das *significações essencialmente ocasionais*. Esses meios husserlianos serão utilizados não só para apresentar uma tensão no centro da fenomenologia, mas como pedra de toque da própria “filosofia da *différance*”.

No que segue, vou me concentrar na análise de dois momentos da desconstrução de Husserl realizada por Derrida: 1. A desconstrução da teoria da expressão, que oculta, para Derrida, o motivo da *presença*; 2. a teoria das significações ocasionais, que oculta, para Derrida, os motivos da *estrutura* e da *morte*.

Dois momentos da desconstrução em *A Voz e o Fenômeno*

1. *Expressão e índice*

Se eu digo algo, e.g., “o gato está no tapete”, esse meu dizer possui duas funções: i. ele *expressa* o estado de coisas de *que o gato está no tapete*; ii. e *indica* para um interlocutor que eu tenho essa vivência particular de que o gato está no tapete (digamos, indica que eu estou pensando que o gato está no tapete). Para Husserl, essas duas funções são um tanto distintas (Husserl, 1984, p.30 ss.). A indicação é uma relação entre dois existentes: algo (no caso, o que eu disse) aponta (*anzeichen*)

² “Não teríamos já o direito de dizer que toda a problemática futura da redução e todas as diferenças conceituais em que ela se expressa (fato/essência, transcendentalidade/mundanidade, e *todas as oposições que com ela fazem sistema*) se desdobram num *desvio* entre dois tipos de signos? Ao mesmo tempo em que ele, se é que não nele e graças a ele?” (Derrida, 2012, p.36, meu grifo).

para a existência de um outro algo. Meu interlocutor não tem acesso direto à minha vivência: ele não vê meus pensamentos. Ele é, antes, levado à *crença* (*Überzeugung*) na *existência* da minha vivência, assim como a fumaça nos leva a crer na existência de fogo (idem, p.32). Minhas vivências são a ele *manifestadas*. Com a expressão, passa-se de outro modo. O estado de coisas expresso não é necessariamente um existente (posso expressar um centauro, um quadrado redondo etc.), e a relação entre meu dizer e aquilo que expressei pelo meu dizer não é uma relação de um *apontar indicativo*: não sou levado a *crer* na existência daquilo que eu disse, pois um crer de tal tipo seria inútil (*zwecklos*), segundo Husserl (idem, p.43). Ao dizer algo, aquilo que eu disse é *dado*, para mim mesmo, *no mesmo instante* (*im selben Augenblick*) em que eu o disse (idem, ibidem).

O objetivo de Husserl nas *Investigações Lógicas* é a análise descritiva da relação entre a *subjetividade do conhecer* e o *objeto do conhecimento* (idem, p.13). Portanto, o estudo dos atos comunicacionais (aqueles que implicam índices e o apontar entre signo e o existente designado pelo signo) não é, ali, de seu interesse. Interessa, antes, a relação entre aqueles estados de coisas expressos e sua (re)instanciação em atos distintos de expressão. Ou seja, aquilo que a expressão expressa pode ser novamente expresso em atos separados no tempo; já aquilo que eu indico (minha vivência concreta particular), não (idem, pp.108, 109). Esses estados de coisas expressos são considerados, por Husserl, *significações ideais* (idem, p.106), na medida em que não se identificam com os atos particulares de expressão: os atos particulares cessam no tempo, aquilo que é expresso por eles permanece e pode ser novamente instanciado por atos subsequentes. Disso se segue a necessidade de uma “redução” metodológica a um âmbito no qual essa relação entre *atos de expressão* e *significações ideais expressas* possa ser investigada. Tal será o âmbito da “vida solitária da alma”, onde o sujeito fala a si mesmo e, portanto, não necessita de “mediações” entre aquilo que fala e aquilo que é expresso pela fala (idem, p.41 ss.).

É aqui que Derrida enxerga um primeiro indício do compromisso husserliano com a metafísica da presença. Há, na vida solitária da alma, um “laço de essência entre o *logos* e a *phoné*” (Derrida, 2012, p.19): a voz é indiscernível da significação que ela expressa. O índice, que trazia sempre um *desvio*, uma *mediação*, deve ser abstraído - e isso significa, para Derrida, *excluído*. O recuo à vida solitária da alma é o recuo a um espaço privilegiado onde *aquilo que eu expresso* é vivido, por mim, *no mesmo instante em que o expresso*: “Está implicado na própria estrutura da fala que o falante *se ouça* [le parleur *s’entende*] (idem, p.85)”. Eis a definição do ser como presença: “Proximidade absoluta da identidade a si, estar-diante do objeto disponível para repetição, manutenção do presente temporal cuja forma ideal é a presença a si da *vida* transcendental, cuja identidade ideal permite *idealiter* a repetição até ao infinito” (idem, p.106). “Proximidade absoluta”: a significação expressa não

necessita do apontar indicativo - ela é vivida por mim *no mesmo instante*. “Estar-diante do objeto disponível para repetição”: a significação expressa é aquilo que é e pode ser indefinidamente repetida em atos de expressão distintos. “Presença a si da *vida* transcendental”: a consciência que funciona como *médium* para aquilo que é conhecido não é a consciência mundana (atrelada à existência, portanto à relação de indicação), mas deve ser uma consciência cuja voz é “fenomenológica”.

Derrida interpreta o empreendimento husserliano como a tentativa de conciliação de dois motivos: “a pureza do formalismo e a radicalidade do intuicionismo” (idem, p.21). O “princípio de todos os princípios” é sempre evocado: “toda a intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se nos oferece na ‘intuição’ de modo originário (na sua realidade corporal, por assim dizer) deve ser simplesmente aceite pelo que é dado, mas também sem ultrapassar os limites nos quais ele se dá então” (Husserl apud Derrida, idem, p.68). A fenomenologia parte do dado presente em sua imediatez, e as demais formas de doação são *derivadas* desta presença absoluta. Essa presença é imediatamente associada, por Derrida, ao *presente temporal*³: a legitimidade da presença envolve sua capacidade de ser repetida indefinidamente como a *mesma*, i.e., como *idêntica*, em diversos atos que se estendem *no tempo*. A idealidade (presença) implica, portanto, a repetição no tempo (presente). O *locus* dessa repetição é, claro está, a consciência que é, também, *presente a si* (a voz que “se ouve” [*s’entende*]).

A desconstrução começa quando Derrida questiona esse *status* derivativo da não-presença, do índice, da linguagem. Como enfatizado várias vezes ao longo do texto, “é o próprio Husserl que nos dá os meios para contra ele mesmo pensar” (Derrida, idem, p.57). É crucial sublinhar que Derrida nada tem contra o caráter ideal das significações husserlianas:

Um signo que só tivesse lugar “uma vez” não seria um signo. Um signo puramente idiomático não seria um signo. [...] Um fonema ou um grafema é necessariamente sempre outro, em certa medida, cada vez que se apresenta numa operação ou numa percepção, mas só pode funcionar como signo e linguagem em geral se uma identidade formal permitir reeditá-lo e reconhecê-lo. Esta identidade é necessariamente ideal (idem, p.57, meu grifo).

Até aqui, temos, como bem indicado por Mulligan (1991, p.202), uma fiel descrição do “primeiro platonismo” de Husserl. A crítica vem a seguir:

[Um signo] implica, portanto, necessariamente, uma representação: como *Vorstellung*, lugar da idealidade em geral, como *Vergegenwärtigung*, possibilidade de repetição reprodutiva em geral, como *Repräsentation*, enquanto cada acontecimento significativo é substituído (tanto do significado como da forma ideal do significativo) (Derrida, 2012, p.57).

³ Ver, a esse respeito, todo o Capítulo 5 de *A Voz e o Fenômeno*.

O que significa dizer que toda identidade de significação implica uma representação? O apoio textual parece ser a afirmação de Husserl de que, na vida solitária da alma, contentamo-nos com “representações ao contrário de palavras reais” (Husserl, 1984, p.42). Disso conclui Derrida que é indiferente, para o signo, ser instanciado em um ato de percepção ou em um ato de fantasia: “o signo é originariamente trabalhado pela ficção” (Derrida, 2012, p.63). Essa conclusão contém, segundo Derrida, uma “cadeia inteira de consequências temíveis para a fenomenologia” (idem, ibidem). Isso porque ela destrói qualquer possibilidade de distinção entre *linguagem efetiva* e *linguagem fictícia*, sendo que tal distinção é crucial para a separação entre expressão e índice - que, por sua vez, é a distinção “fundadora” da fenomenologia, na leitura de Derrida. Ou seja: a distinção entre expressão e índice pretendia mostrar que o ser-signo é “estranho à presença a si do presente vivo”, “estranho à presença em geral, naquilo que se julga poder reconhecer com o nome de intuição ou de percepção” (idem, p.65). O índice está presente na comunicação porque o dado está ausente; ele está ausente no monólogo interior, porque o dado está absolutamente presente. No monólogo, o índice é *inútil*, *Zwecklos*: “Esta *Zwecklosigkeit* da comunicação interior é a não-alteridade, a não-diferença na identidade da presença como presença a si” (idem, ibidem). Ora, ao mostrar que toda identidade de significação implica uma representação (no sentido de uma “simples representação”, “fantasia”), Derrida está trazendo a alteridade para o interior do monólogo - ou seja, está implicando a alteridade no espaço da não-alteridade por excelência, que é o espaço da vida solitária da alma: “esta alteridade é mesmo a condição da presença, da apresentação e, portanto, da *Vorstellung* em geral, antes de todas as dissociações que nela se poderiam produzir” (idem, p.72). Essa alteridade receberá, finalmente, o nome de *différance*. É, segundo a definição, aquela diferença radical que está na origem da própria concepção de presença e presença a si:

em todas estas direções, a presença do presente é pensada a partir da dobra do retorno, do movimento de repetição, e não o inverso. O fato de tal dobra ser irreduzível na presença ou na presença a si, o fato de este vestígio ou esta “*différance*” ser sempre mais velha do que a presença e lhe facultar a sua abertura, não proibirá que se fale de uma simples identidade a si “*im selben Augenblick*”? (idem, p.74).

2. Percepção e significações ocasionais

O segundo ponto da desconstrução de Husserl parte da teoria das “expressões essencialmente ocasionais”. Tal é o nome que Husserl confere para os dêiticos: aqueles termos cuja significação é vinculada ao tempo e espaço. Só posso compreender a significação de termos como “aqui”, “agora”, “eu” etc., no interior de um contexto e de uma situação. Derrida se concentra no tratamento dado à expressão ocasional “eu”. Segundo Husserl, “a palavra *eu* nomeia, consoante os casos, uma pessoa

diferente e fá-lo por intermédio de uma *Bedeutung* sempre nova”, e “quando lemos esta palavra sem saber quem a escreveu, temos uma palavra, se não desprovida de *Bedeutung*, pelo menos estranha à sua *Bedeutung* normal” (Husserl apud Derrida, idem, p.102). Aqui, novamente, Derrida nos diz que “as premissas de Husserl deveriam autorizar-nos a dizer exatamente o contrário” (Derrida, idem, ibidem). As premissas husserlianas, nesse caso, são aquelas da tese da distinção entre *significação* e *objeto* e da teoria da *significação da percepção*. A distinção entre significação e objeto encontra-se, pela primeira vez, no §12 da Primeira Investigação. Ali, Husserl nos diz que “dois nomes podem significar coisas diferentes, mas nomear o mesmo” (Husserl, 1984, p.53). Assim, “O vencedor de Jena” e “O vencido de Waterloo” são duas significações distintas que nomeiam o mesmo objeto (Napoleão). Já a teoria da significação da percepção é aquela apresentada no §4 da Sexta Investigação e que sustenta que uma expressão, e.g., “esse animal negro voa alto”, pode permanecer a mesma, ainda que a percepção varie (o animal continue voando) (idem, p. 550). Logo, a significação (que é idêntica) da expressão não pode residir na percepção que se alterna.

Assim como significação e objeto são interdependentes, e assim como a significação de uma percepção não reside na percepção, assim também, prossegue Derrida, a significação do eu não pode ser identificada a este eu. Antes, “não tenho necessidade da intuição do objeto *Eu* para compreender a palavra *Eu*” (Derrida, 2012, p.102). Segundo Derrida, “só isso permite explicar o fato de compreendermos a palavra *Eu* não só quando o seu ‘autor’ é desconhecido, mas quando é perfeitamente fictício. E quando está morto” (idem, p.103). Disso conclui (!) Derrida que “a minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciar o *Eu*. Que eu também esteja ‘vivo’ e de tal tenha a certeza é algo exterior ao querer-dizer” (idem, ibidem).

Ao aplicar a premissa geral da teoria (normal) da significação ideal de Husserl ao caso específico (anormal) das expressões ocasionais, Derrida acredita ter mostrado, mais uma vez, que o imperativo da presença comanda o sistema de distinções husserliano. Segundo Derrida, o que leva Husserl a não aceitar o significado do eu como a-contextual é o mesmo motivo que o leva a privilegiar as *leis da significação* frente às leis da *gramática pura lógica*. Numa palavra, trata-se do motivo do *logocentrismo*. A gramática pura lógica é a teoria que fixa os limites do discurso enquanto discurso significativo. Ela rege as formas puras de construção de um discurso com sentido, não se importando, portanto, com a possibilidade da intuição daquilo que é expresso pelo discurso. Segundo tais leis, “o círculo é quadrado” é um discurso com sentido (*sinnvoll*), enquanto “a é ou zebra amém”, não. Essas leis fazem abstração da “validade objetiva” do discurso, atendo-se à sua possibilidade. As leis que, por sua vez, dão conta da validade objetiva do discurso, são as leis da significação. Segundo estas últimas, o discurso pode ter sentido (*sinnvoll*), mas ser um

contrassenso (*Widersinn*) (Husserl, 1984, pp.334 ss.). É o caso do “círculo quadrado”, que possui sentido (eu compreendo a expressão), mas é um contrassenso, na medida em que não é passível de preenchimento intuitivo. Segundo Derrida, essa distinção entre gramática pura lógica e leis da significação “apaga a emancipação do discurso como não-saber [que era proporcionado pela gramática pura lógica]” (Derrida, 2012, p.104). “É decerto possível *falar* ao dizer que o ‘círculo é quadrado’, fala-se *bem* ao dizer que não existe” (idem, *ibidem*). E isso significa que “o verdadeiro e autêntico querer-dizer é o querer dizer-a-verdade” (idem, *ibidem*).⁴ O mesmo se passaria no caso das expressões essencialmente ocasionais, como *eu*. Segundo Derrida, a “normalidade” que Husserl confere ao discurso do “eu” quando se sabe quem está falando, e seu caráter “anormal” quando este é desconhecido, é sinal desse privilégio da lei da significação (que se preocupa com o preenchimento intuitivo do discurso) ante o discurso puramente possível (que se preocupa somente com sua “forma”). Em suma, “a originalidade do querer-dizer como intento é limitada pelo *telos* da visão” (idem, *ibidem*).

Todos esses motivos são, por fim, interligados: “só uma relação com a minha-morte pode fazer surgir a *différance* infinita da presença” (idem, p.108). Traduzamos. Husserl dirá que a flutuação das significações ocasionais é um atributo subjetivo delas (Husserl, 1984, p.86). Objetivamente, seria sempre possível reduzir tais significações a uma univocidade ideal. Tudo que é, é “em si”, e pode ser conhecível “em si”, independente, portanto, do contexto. Tal é o princípio da “ausência de limites da razão objetiva” (idem, p.95). Husserl dirá, porém, que tal redução “não é realizável de fato e que, inclusive, será sempre irrealizável” (Husserl apud Derrida, 2012, p.107). Mais ainda, dirá que “estamos infinitamente longe deste ideal [da razão objetiva]” (Husserl apud Derrida, *idem, ibidem*). Disso conclui Derrida que todo o sistema de distinções husserliano (entre signo e não-signo, idealidade e não-idealidade, sujeito e objeto, intenção e intuição, mundano e transcendental etc. etc.) que, lembremo-nos, enraíza-se na distinção entre expressão e índice, é “diferida até ao infinito” (Derrida, *idem, p.106*). Isto quer dizer: “*de fato, realiter*, nunca são respeitadas, como Husserl reconhece. *De direito e idealiter*, desvanecem-se, pois só vivem, como distinções, da diferença entre o direito e o fato, a idealidade e a realidade. A sua possibilidade é a sua impossibilidade” (idem, pp.107, 108). Segundo Derrida, ao atrelar a possibilidade de pensar um “eu descontextualizado” a um “ideal infinitamente longe”, Husserl está atrelando a finitude à infinitude (uma vez que um eu descontextualizado nada mais é que um eu morto).⁵ Isso coloca-nos,

4 O fato de haver toda uma Investigação dedicada à Gramática Pura não depõe contra essa afirmação de Derrida de que Husserl se interessa pela linguagem “apenas no horizonte da racionalidade” (Derrida, 2012, p.13)?

5 Perceba como Derrida se utiliza de uma expressão metafórica de Husserl para extrair conclusões filosóficas. Isso me parece um traço claro do modelo desconstrutivo de leitura: perguntar-se pelo

inarredavelmente, na posição de sempre fazer derivar a diferença. Isso, para Derrida, mostra, por parte de Husserl, um “hegelianismo ainda mais radical” (que o do próprio Hegel), pois é “por excelência no ponto em que mostra que o infinito positivo deve ser pensado (o que só é possível se ele se pensar a si próprio) para que a indefinidade da *différance* surja *como tal*” (idem, p.108). Para pensar na possibilidade da não-existência (na significação do eu como implicando sua morte), preciso pensar no “infinito positivo”, que é como Derrida interpreta o ideal da ausência de limites da razão objetiva (que é um “ideal *infinitamente* longe”). A esse hegelianismo radical contrapõe Derrida o discurso sobre a *minha*-morte:

o próprio aparecimento da *différance* infinita é finito. Portanto, a *différance*, que não é nada fora desta relação, torna-se a finitude da vida como relação essencial a si com à sua morte. A *différance infinita é finita*. Já não é possível, pois, pensá-la na oposição entre a finitude e a infinidade, entre a ausência e a presença, entre a negação e a afirmação (idem, ibidem).

O corolário dessa desconstrução é considerar “normal” aquilo que Husserl julgava ser “anormal”, qual seja: a situação do “eu” anônimo, cuja possibilidade está condicionada à “nunca realizável”, à “infinitamente longe” recondução da flutuação das significações subjetivas e ocasionais à significação ideal e objetiva. O primário, portanto, não é o dado, mas “a experiência da deriva indefinida dos signos como errância e mudança de cenas (*Verwandlung*), encadeando as presentificações (*Vergegenwärtigungen*) umas nas outras, sem princípio nem fim” [...] “a própria coisa subtrai-se sempre” (idem, p.110, tradução modificada).

Zurück zu Husserl

1. O signo e a coisa

O que aconteceria se a interpretação de Derrida acerca da distinção entre expressão e índice não encontrasse sustentação no texto husserliano? Derrida escreve: “Husserl demonstrará que a remissão expressiva (*Hinzulenken, Hinzeigen*) não é a remissão indicativa (*Anzeigen*). Mas sobre o sentido do *Zeigen em geral*, que, apontando assim o invisível com o dedo, pode depois modificar-se para *Hinzeigen* ou para *Anzeigen*, nenhuma questão original é levantada” (idem, p.29). A ausência de uma questão original sobre o signo em geral tem o seguinte resultado: “Husserl, ao

que levou o autor a expressar determinada ideia com *essas* palavras e não outras. Husserl diz que “estamos, porém, infinitamente bem longe desse ideal” [*“Aber von diesem Ideal sind wir unendlich weit entfernt”*] (Husserl, 1984, p.96). Dificilmente um leitor comum (ou seja, um leitor que não se vale da “desconstrução” como método de leitura) veria nesse uso inocente do termo “infinito”, utilizado tão somente para expressar o caráter não prático dessa redução das expressões ocasionais a uma determinação impessoal-objetiva, algum sinal do conceito hegeliano de infinito.

escolher por tema a logicidade da significação, julgando poder já isolar o *a priori lógico* da gramática pura no *a priori* geral da gramática, empenha-se resolutamente numa das modificações da estrutura geral do *Zeigen: Hinzeigen*, e não *Anzeigen*” (idem, p.28). Isso é textualmente falso. Como nos lembra D’Angelo (2019, pp.37 ss.), já nas primeiras páginas da *Semiótica*, de 1890, encontramos uma definição do conceito de signo em geral que revisa a primeira concepção husserliana de signo da *Filosofia da Aritmética* e que será posteriormente desenvolvida nas *Investigações Lógicas*. Eis como o signo é ali definido: “o conceito de signo é precisamente um conceito relacional (*Verhältnisbegriff*), ele remete (*weist hin*) para um designado” (Husserl, 1970, p.341). Ou seja, o signo é definido como um *Hinweis* que pode, então, funcionar como o *Anzeige* do *Anzeichen* ou como o expressar da *Ausdruck*. Além disso, se ainda é possível questionar se na *Semiótica* Husserl continua compreendendo o signo como *substituto*, nas *Investigações* é certo que não o é⁶: o signo é uma relação dinâmica de remissão à coisa, e por isso mesmo é constitutivo do próprio objeto da percepção⁷ (não fazendo sentido, portanto, falar em “pura presença” na percepção externa).

Se quisermos nos manter no texto das *Investigações*, encontraremos uma distorção explícita do texto husserliano que influencia toda a análise derridiana do índice no Capítulo 2.⁸ Eis como se dá a descrição husserliana do índice na Primeira Investigação: no §2, Husserl define o índice como a relação de motivação não-intelectiva (*nichteinsichtiges Motiv*) entre A e B; no §3 dirá que, deste modo, a “situação fenomenológica está relatada de modo tão geral que ela compreende tanto o *Hinweisen* do *Anzeige* quanto o *Beweisen* da dedução e fundamentação rigorosas” (Husserl, 1984, p.32). No caso da demonstração, dirá Husserl que não falamos de *Zeichen* ou *Anzeigen* (idem, p.33). Ou seja, Husserl *primeiro* discute o índice e o descreve como motivação não-intelectiva e *depois* afirma que essa discussão é ainda muito ampla, de modo que abarcaria ainda algo que não é o índice - nomeadamente, a relação de demonstração (que é uma motivação *intelectiva*). Derrida, no entanto, inverte a ordem do texto husserliano. Primeiramente, discute a “motivação em geral” (Derrida, 2012, p.34); depois, afirma que “Husserl define assim a comunidade de essência mais geral que reúne todas as funções indicativas” (idem, *ibidem*). Ou seja, a generalidade do discurso sobre a motivação (à qual Husserl aludiu para dizer que a motivação é *mais* que um mero índice, uma vez que ela pode também ser *intelectiva*) é, agora, *imputada ao índice*. Na leitura de Derrida, o índice é visto como abarcando dois tipos de motivação, intelectual e não-intelectiva, e somente o

6 Como insinuado por Derrida em passagem já aqui citada (Derrida, 2012, p.57).

7 Cf. D’Angelo, 2020, p.80 ss. O trabalho de D’Angelo leva em conta não só o texto das *Investigações*, como também o texto da *Umarbeitung* da 6ª Investigação de 1913, apresentando, portanto, uma versão mais completa da concepção de signo das *Investigações Lógicas*.

8 Essa distorção foi notada por Evans, 1991, p.47.

“índice *no sentido estrito*” (idem, p.35) seria aquilo que Husserl realmente chama de índice. Eis que a inversão do texto husserliano serve como premissa para a conclusão de Derrida: “na ordem da significação em geral, todo o vivido psíquico, sob a face dos seus atos, mesmo quando visam idealidades e necessidades objetivas, só *conhece encadeamentos indicativos*” (idem, *ibidem*, meu grifo). Tal conclusão não se segue, pois a *demonstração não é um tipo de indicação*: não é como se o *Beweis* fosse índice no “sentido lato” e o *Hinweis* índice no “sentido estrito”. No caso das necessidades objetivas que subsistem entre idealidades, o que está em jogo não é um tipo de relação indicativa, mas algo completamente distinto do índice: uma intelecção que visa uma conexão ideal dos juízos. Se houver a insistência de que devemos dar um crédito a Derrida e não considerar que sua intenção primeira é a de ser fiel à letra do texto do Husserl, deveremos, então, encontrar em outro lugar (que não o texto de Husserl que ele se propôs analisar) uma justificativa para essa afirmação de que também no caso das idealidades só o que temos são “encadeamentos indicativos”. Mas, de acordo com os próprios princípios da desconstrução que vimos acima, o trabalho crítico deve partir do interior do texto. Não vejo como uma inversão da ordem do texto possa ainda ser vista como uma leitura legítima provinda *de seu interior, habitando suas estruturas*. Como diz Evans (1991, pp.174, 175):

a história de Derrida deve ser independentemente plausível, e é difícil ver como isso pode ser estabelecido, ainda que se escolha nunca se referir aos textos de Husserl. A razão para isso é que, em *A voz e o Fenômeno*, Derrida é cuidadoso em não oferecer qualquer argumento independente para suas conclusões. Toda a estratégia de desconstrução do livro é permitir que o argumento se desenvolva estritamente e somente da leitura de Husserl.⁹

Uma inversão da ordem expositiva do texto não me parece, portanto, mesmo seguindo ao máximo o princípio de caridade, tão inofensiva para a interpretação de Derrida.

2. O signo e a morte

Vimos que a aplicação da teoria da significação “normal” de Husserl à teoria das significações ocasionais resulta, para Derrida, na conclusão de que “a minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciar o *Eu*” (Derrida, 2012, p.103). Se pudermos reconstruir racionalmente seu argumento¹⁰, seria como segue:

9 Isso isolaria um pouco Derrida no que diz respeito à temática “filósofos lendo outros filósofos”. Aristóteles pode ter distorcido Platão, mas as afirmações da metafísica aristotélica são independentes dessa distorção (e isso em geral parece válido para os demais: Schopenhauer lendo Kant, Heidegger lendo Husserl etc.).

10 Se a desconstrução de Derrida está blindada a uma “reconstrução racional”, então dever-se-ia deixar claro qual tipo de abordagem crítica ela permite. Em todo caso, no argumento aqui em questão, não me parece que Derrida foi além dos limites de uma simples dedução lógica, o que, quero crer, autoriza-nos a submeter sua conclusão à crítica.

1. A compreensão da significação é independente da intuição;
2. A compreensão da significação “eu” é independente da intuição;
3. Ora, o “eu” sem intuição nada mais é que um eu morto;
4. Logo, a compreensão do “eu” *pode* se dar mesmo com este “eu” morto;
5. LOGO, a morte do eu é *estruturalmente necessária* para a compreensão do eu.

O que autoriza a inflação modal de 4 para 5?¹¹ As “premissas husserlianas” poderiam, com muita caridade, ser aplicadas até 4, mas certamente não até 5. E o que exatamente Derrida quer dizer com “necessidade estrutural”? No texto não encontramos qualquer precisão desse conceito. É importante questionar a consistência desse ponto da desconstrução de Derrida, uma vez que ela parece jogar um papel crucial na sua própria filosofia. Ou seja, essa conclusão servirá de premissa para sua própria concepção, como se pode ver na seguinte passagem:

A ausência da intuição - logo, do sujeito da intuição - não é apenas *tolerada* pelo discurso, é *requerida* pela estrutura da significação em geral, por pouco que a consideremos *em si mesma*. É radicalmente requerida: a ausência total do sujeito e do objeto de um enunciado - a morte do escritor ou/e o desaparecimento dos objetos que ele conseguiu descrever - não impede um texto de “querer-dizer”. Pelo contrário, esta possibilidade faz nascer o querer-dizer como tal, dá-o a ouvir e a ler (Derrida, 2012, p.100).

Isso tudo se deixa condensar na frase que parece resumir a tese geral de Derrida sobre o signo: “a possibilidade do signo é esta relação com a morte” (idem, p.61). Como diz Mulligan (1991, p.206), o que autoriza essa preferência pela “morte” na determinação do signo? Uma das causas da morte, por exemplo, é a falta de oxigenação, ou o envenenamento. Deveríamos dizer, então, que a possibilidade do signo é a relação com o oxigênio, ou com o veneno?¹²

Além disso, a tese geral que está por detrás dessa conclusão, a saber, a tese que “o sujeito não pode falar sem proporcionar a si mesmo uma representação”, e que “não podemos, portanto, imaginar um discurso efetivo sem a representação de

11 Searle foi quem pressionou Derrida a precisar sua noção de modalização. Essa discussão está resumida em Mulligan, 1991, p.207.

12 O argumento de Mulligan não é mera troça com Derrida, no estilo da troça que Russell faz com Hegel ao discutir o problema da referência da asserção “O atual rei da França é careca”, quando Russell afirma que “os hegelianos, que amam uma síntese, provavelmente concluirão que ele usa uma peruca” (Russell, 1906, p.485). O argumento de Mulligan é puramente lógico. Não se trata, aqui, de uma discussão sobre a dimensão da finitude, sobre o significado simbólico da morte, se esta é meramente um fato material de desintegração química de um corpo que nada mais é que um “agregado infeliz de sangue e cal” (Augusto dos Anjos), ou se é algo mais etc. Não é esse o debate. Trata-se, antes, de uma simples consequência lógica que se segue da noção de “relação”.

si” (Derrida, 2012, p.64), é tão antihusserliana quanto possível. Para Husserl, “quando fazemos, e.g., uma declaração, julgamos sobre a coisa correspondente, e não sobre a significação da frase declarativa” (Husserl, 1984, p.108). E, claramente, a tese central da primeira teoria da intencionalidade de Husserl é que a “representação de si” não acompanha o discurso efetivo: não há nenhum pensamento sobre meu eu e meus atos acompanhando meu pensamento sobre o objeto quando dele falo alguma coisa.¹³

Conclusão

As “premissas husserlianas”, portanto, parecem não só insuficientes para as conclusões de Derrida, como parecem francamente desautorizá-las. Se isso tem alguma consequência para a própria filosofia de Derrida, não cabe aqui dizer: tal investigação exigiria um trabalho à parte *sobre Derrida*, e não sobre *a leitura derridiana de Husserl*. Acerca deste último ponto, que foi aqui nosso foco, certamente alguma consequência possui. Como vimos, Derrida nada tem contra o primeiro “platonismo lógico” de Husserl, segundo o qual “as significações formam [...] uma classe de *conceitos* no sentido de ‘*objetos gerais*’” (Husserl, 1984, p.106). Trata-se da tese de que aquilo que é expresso pela expressão possui validade objetiva independente das vivências de atos que o expressam. Como vimos, segundo Derrida, “um signo que só tivesse lugar ‘uma vez’ não seria um signo” e “esta identidade [do signo] é necessariamente ideal” (Derrida, 2012, p.57). O que o permite fazer surgir a *différance* da “presença” na teoria da expressão de Husserl é sua compreensão de signo como a relação com a “minha-morte”. Ora, esta compreensão só é possível a partir de uma *acentuação* do platonismo lógico, na medida em que o aplica também para o caso das significações flutuantes - aquelas cuja significação não possui validade objetiva independente, mas que são, ao contrário, dependentes do contexto da enunciação. Para Husserl, só se entende o que a palavra “eu” significa na *presença* daquele que expressa “eu”. Para Derrida, o princípio husserliano da “ausência de limites da razão objetiva” deve nos autorizar a fixar uma determinação objetiva, platônica, para o “eu” - isto é, uma significação independente do contexto e da situação. Ali onde Husserl vê a presença do falante como essencial para a compreensão da palavra “eu”, Derrida vê o contrário: “a minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciar o *Eu*” (idem, p.103). Não é, portanto, exagero afirmar que o que conduz Derrida a atribuir a metafísica da presença a Husserl é um platonismo ainda mais intenso que aquele subscrito por Husserl à época das *Investigações Lógicas*. Que se veja, por exemplo, como Husserl aborda esse tema da redução das significações flutuantes-ocasionais à significação ideal-idêntica (platônica) segundo o princípio da ausência de limites

¹³ Cf., a esse respeito, Sartre, 2003.

da razão objetiva: “removamos as palavras essencialmente ocasionais da nossa língua e tentemos descrever uma vivência subjetiva qualquer de um modo unívoco e objetivamente fixo. Qualquer tentativa é, obviamente, vã.” (Husserl, 1984, p.96). Para Derrida, tal tentativa não só não é vã como é *estruturalmente necessária*, conforme nos mostra sua análise da expressão ocasional “eu”. Se Husserl representa, segundo Derrida, um hegelianismo mais radical que o do próprio Hegel, é com um platonismo mais radical que o do próprio Husserl que Derrida desvela os motivos entrelaçados da *presença*, da *estrutura* e da *morte* na teoria da significação das *Investigações Lógicas*.

Essa leitura derridiana pretende, como vimos, ser uma leitura “imaneente” que opera “necessariamente do interior” do texto husserliano. Nessa sua leitura imaneente, Derrida imputa a Husserl a tese de que há uma “comunidade de essência” entre signos cuja motivação é intelectiva e signos cuja motivação é não-intelectiva, subsumindo ambos os tipos de motivação sob um conceito “geral” de índice; conceito que teria no signo que funciona segundo a motivação não-intelectiva o sentido “estrito” de índice. Como vimos, essa conclusão de Derrida não se segue de uma leitura imaneente, mas de uma *inversão da ordem expositiva* do texto husserliano - ou seja, de uma *distorção* do texto¹⁴. Husserl afirma o exato oposto do que Derrida lhe atribui, a saber, que “os dois conceitos [o *Hinweisen* da indicação e o *Beweisen* da dedução e fundamentação] devem certamente ser separados” (Husserl, 1984, p.32). Essa tese imputada a Husserl leva Derrida à conclusão decisiva de que “mesmo quando visam idealidades e necessidades objetivas, [todo o vivido psíquico] só conhece encadeamentos indicativos” (Derrida, 2012, p.35). Husserl afirma o contrário, a saber, que “a intelectividade [*Einsichtigkeit*] e, falando objetivamente, o conhecimento de uma conexão ideal dos conteúdos dos juízos relacionados estão aqui [na indicação] verdadeiramente excluídos” (Husserl, 1984, p.33), sendo estes, antes, marcas da demonstração que visa idealidades. Não há, portanto, qualquer “comunidade de essência” entre motivação intelectiva e motivação não-intelectiva que se deixaria entrever em um conceito de “índice em geral”: se seguimos a correta ordem expositiva do texto husserliano, vemos que ambos os tipos de motivação devem ser radicalmente distinguidos.

Lembremo-nos que a intenção de Derrida é *analisar* a doutrina da significação de Husserl para encontrar motivos *imaneentes* ao texto que nos permita subvertê-lo. Ora, pelo acima exposto, uma componente central dessa “análise” parece ser incapaz de servir como “premissa husserliana” para as conclusões de Derrida (conclusões que, estas sim, poderiam ir além do texto de Husserl), justamente porque *não encontra fundamentação textual*. Se o modelo desconstrutivo de leitura de textos

¹⁴ Apenas apontamos para essa distorção que já foi notada por muitos intérpretes. Para uma exposição minuciosa dessa distorção e suas consequências, cf. Evans, 1991, pp.46-55.

deve “habitar” seu interior para então “ir além”, parece, nesse caso, ter falhado justamente no seu primeiro momento - o que colocaria em xeque o segundo.

Esse é, precisamente, o ponto a ser aqui salientado: Derrida insiste repetidamente que as “premissas husserlianas” nos levam a concluir o oposto de algumas teses do próprio Husserl - teses que, segundo Derrida, seriam fundantes e decisivas para toda a fenomenologia. No entanto, conforme tentamos aqui mostrar, se examinamos com atenção as análises derridianas responsáveis por apresentar tais “premissas”, vemos que elas não são em absoluto premissas “husserlianas”, uma vez que não se seguem do texto de Husserl (e, insista-se, *Derrida pretende que sigam*). Isso deveria pelo menos colocar em dúvida tanto as “conclusões opostas” a Husserl que supostamente se seguiriam de tais análises derridianas quanto a cadeia de “consequências temíveis” para a fenomenologia. Esse foi o debate que pretendemos abrir ao confrontar as análises de Derrida com o texto de Husserl.¹⁵

Referências

- Bernet, R., & Brown, W. (1982). Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence. *Research in Phenomenology*, 12, 85-112. DOI: <https://doi.org/10.1163/156916482X00062>
- D’Angelo, D. (2019). *Zeichenhorizonte: Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*. [S.l.]: Springer.
- Derrida, J. *Gramatologia*. (1973). Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Derrida, J. (1991). *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus.
- Evans, J. C. (1991). *Strategies of deconstruction: Derrida and the myth of the voice*. Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2012). *A Voz e o Fenômeno: introdução ao Problema do Signo na Fenomenologia de Husserl*. Tradução de Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 10.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hua XIX. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1970). Zur Logik der Zeichen (Semiotik). In _____. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Hua XII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Mulligan, Kevin (1991). How not to read: Derrida on Husserl. *Topoi* 10 (2):199-208. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00141340>

15 Uma primeira versão desse texto foi apresentada na forma de seminário para o Grupo de Estudos de Fenomenologia da USP (GEFen-USP/CNPq). Agradeço a todos os presentes pela acirrada discussão ali promovida. Agradeço, também, aos pareceres anônimos desta revista pelas ótimas sugestões.

Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), new series, 479-493. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>

Sartre, J. P. (2003). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.

Recebido em: 19.05.2021

Aceito em: 13.07.2021

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



Transgressão e utopia: Fausto na estética de Ernst Bloch

Transgression and utopia: Faust in Ernst Bloch's aesthetics

Ubiratane de Morais Rodrigues

ubiratanerodrigues@gmail.com

(Universidade Federal do Maranhão, Maranhão, Brasil)

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a transgressão como uma categoria dialética fundamental da filosofia de Ernst Bloch. Para isso, partimos da interpretação original de Bloch sobre o Fausto de Goethe. A relação estabelecida entre Filosofia e Literatura nas análises do Fausto revela que a conceitualização de Fausto como *figura-modelo da transgressão* é a pedra angular, na literatura, capaz de movimentar uma reflexão estética sobre as potencialidades utópicas da arte.

Abstract: The purpose of this article is to present transgression as a fundamental dialectical category in Ernst Bloch's philosophy. For this, we start from Bloch's original interpretation of Goethe's Faust. The relationship established between Philosophy and Literature in Faust's analyzes reveals that the conceptualization of Fausto as a *model figure of transgression* is the cornerstone, in literature, capable of moving an aesthetic reflection about the utopian potentialities of art.

Palavras-chave: Transgressão; Fausto; Utopia Concreta.

Keywords: Transgression; Faust; Concrete Utopia.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i3p75-92>

Introdução

Hans-Georg Gadamer (1998, p. 92), em “Filosofia e Literatura” de 1981, afirma que, pela relação privilegiada com a interpretação, a obra literária ganha a *vizinhança da filosofia*. Vizinhança sem muros, vizinhança de diálogos, de contaminação, de desconfiança e distanciamento. A separação entre literatura e filosofia é tênue, mas questões ontológicas e hermenêuticas preservam o território singular de cada uma das áreas. Nesse sentido, caminhar neste espaço entre filosofia e literatura é cuidar para não fazer uma serva da outra. É nessa relação entre as duas áreas que caminhou Ernst Bloch ao se deparar com a literatura. Dela soube ser um bom vizinho, pois,

* Este artigo faz parte de minha tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo no ano de 2020 sob a orientação do Prof. Dr. Oliver Tolle. A mesma teve financiamento de bolsa de estudo nível doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA.

como nos disse Gadamer, “o encontro com uma grande obra de arte é sempre, eu diria, como um diálogo frutífero, um perguntar e responder ou um ser indagado e precisar responder - um verdadeiro diálogo junto ao qual algo veio à tona e ‘permanece’” (idem, p. 101). O *Fausto* de Goethe permitiu um encontro permanente com a filosofia de Bloch, sendo Fausto o modelo que permaneceu inquietando-o e fazendo-o responder, numa tênue simbiose que levou Fredric Jameson a afirmar que o trabalho de Bloch “no seu todo pode, de certo modo, ser visto como um imenso comentário ao poema de Goethe” (Jameson, 1985, p. 111). Essa afirmação faz sentido quando se acompanha a obra de Bloch e se percebe a presença constante de Fausto. Entretanto, Bloch não foi o único privilegiado com esse encontro; teve que fazer vizinhança também com outros gigantes, que inclusive chegaram primeiro, como por exemplo, Hegel e Schelling, e, entre outros, T. W. Adorno, W. Benjamin, Benedetto Croce, M. Berman, para não citar a recepção literária e sociológica. Uma comunidade hermenêutica que produziu uma fortuna crítica *quase* inesgotável. Entre os colaboradores dessa fortuna crítica no Brasil, é digno de nota o trabalho de Marcus Mazzari na apresentação, comentários, notas e revisão da tradução do *Fausto: uma tragédia* em dois volumes, bilíngue, feita do original alemão por Jenny Klabin Segall¹. Pode-se nessa edição ter um panorama geral e rigoroso do processo de escrita da obra por Goethe, assim como suas influências e as sutilezas hermenêuticas da poética do *Fausto*. Nesse sentido, não há necessidade de reconstruir aqui essa obra em forma historiográfica, mas situar no debate filosófico a hermenêutica blochiana acerca do conceito de transgressão, em outras palavras, localizar no argumento blochiano a potência fáustica da transgressão.

Quando Goethe optou por não publicar a segunda parte do *Fausto*, pela evidente incompreensão de seu texto na recepção de seu tempo, ele não tinha dimensão que a posteridade de sua tragédia fosse sua própria atualidade, pois, ainda que mergulhados no legado dos mais diversos intérpretes, essa obra não para de fazer vizinhos e suscitar novas questões hoje,² sendo a interpretação blochiana do *Fausto* de Goethe uma prova exemplar da contínua renovação interpretativa dessa obra.

Para Bloch, a transgressão de Fausto está ligada diretamente ao conteúdo de sua aposta, a busca do instante plenificado, como veremos mais à frente. Algo lhe falta, nada o satisfaz, o mundo empobrecido a seus olhos necessita do novo. Em busca desse novo, ele inicia uma viagem dialética, onde cada estação de chegada já é estação de partida, pois não lhe preenche o espírito a experiência alcançada, falta-lhe o *instante lindo*. A decisão de partir para uma nova estação é sempre mediada pela experiência alcançada na jornada anterior.

1 Quanto ao trabalho minucioso de Mazzari, conferir (Galle, 2004, p. 229-233).

2 A mais recente no Brasil é o livro de Marcus Mazzari lançado em 2019. Cf. Mazzari, 2019.

Fausto em metamorfoses

A acurada atenção sobre a obra de Goethe não é desvinculada do contexto histórico e da metamorfose por que passaram as histórias do tema Fausto na literatura. Em Goethe, não há mais um pacto com Mefistófeles no sentido antigo, mas há uma aposta, e, com esta, ele retira aquilo que havia em outras histórias do Fausto: o medo do inferno, riquezas, mulheres etc. A aposta é, na obra de Goethe, uma roupagem para nomear aquilo cuja falta apenas se pressente. Segundo Bloch, entre o *Proto-Fausto* de 1587 e o *Fausto* de Goethe ocorreu “uma mudança ideológica de lugar, que correspondeu ao modelo econômico individualista em surgimento com o típico retardamento alemão” (Bloch, 2006, p. 95). A relação com a ideologia está associada às condições materiais que divergiam tanto na Inglaterra de Marlowe de 1604, quanto na Prússia de Goethe. O pacto antigo perdia o sentido diante das novas relações sociais, e passou por sua primeira atualização com Lessing,³ que, segundo nosso autor, direcionou o pacto-aposta para a relação inferno-conhecimento. As efemeridades materiais perderam o sentido e o caminho para a redenção fora iniciado na história do Fausto. Lessing atualiza a história atento à relação entre o desenvolvimento do sujeito e as aspirações de sua época. Bloch acrescenta: “é verdade que a alma de Fausto ainda é entregue ao inferno, mas apenas numa visão onírica” (Bloch, 2006, p. 95). Lessing foi responsável assim pela redenção da alma de Fausto no céu e na terra, fazendo-o representar o modelo da subjetividade moderna que busca o infinito malgrado sua finitude.

Sem desconsiderar a época em que o *Fausto* de Goethe foi escrito, a recepção blochiana não restringe o personagem à forma burguesa da individualidade acumulativa da propriedade privada, mesmo que paradoxalmente tenhamos um Fausto proprietário na segunda parte da tragédia goethiana. O objeto de interesse maior de Bloch é a potência utópica do *Fausto* e o modelo de transgressão mediada que percorre toda a obra. Embora reconhecendo as questões econômicas e sociais, ele não se detém nelas, como Marshall Berman, que anunciou o *Fausto*, seguindo a linha lukacsiana, como tragédia do desenvolvimento em seu livro *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. No capítulo dedicado ao *Fausto* de Goethe, ele desenvolve essa tese através daquilo que ele chamou de “as três metamorfoses de Fausto”, a saber: o sonhador, o amoroso e o fomentador. Para Berman (1986, p. 39), a própria ideia de modernidade está diretamente ligada

³ É importante salientar que Lessing não publicou uma história do Fausto; temos de seu projeto um fragmento e alguns comentários reunidos em suas obras completas em forma de cartas. Assim como Goethe, a história de Fausto chegou a Lessing pelo teatro de marionetes. Seu projeto foi pensado levando em consideração a Alemanha de sua época e suas estruturas morais. Cf. Lessing, Gotthold Ephraim. (1997). “D. Fausto”. In: *Werke (1758-1759)*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Herausgegeben von Gunter E. GRIMM. DKV. Conferir ainda Baptista e Oliveira (2014).

à figura de Fausto como um de seus heróis culturais. A atenção ao *Fausto* e sua atualidade dada por ele refletem sua aproximação à literatura pelo caminho de um desenvolvimento do que se chama modernidade. Ele reconstitui a dialética interna do *Fausto* de Goethe como desenvolvimento da modernidade, com a hipótese de que há nessa obra uma espécie de reflexo social apreendido por Goethe. Como Bloch e a recepção da obra no século XX, ele considera que o *Fausto* de Goethe “ultrapassa todos os outros, em riqueza e profundidade de perspectiva histórica, em imaginação moral, em inteligência política, em sensibilidade e percepção psicológica” (idem, p. 40). Isso também reforça sua tese de que o período em que Goethe escreve é um dos mais revolucionários da história.

A argumentação de Berman parte dessa dialética entre o *Fausto* (sua produção) e o surgimento da modernidade. O *leitmotiv* para essa relação é o “desejo de desenvolvimento” que impulsiona Fausto, impulso que segundo o crítico em questão é aquilo que diferencia o *Fausto* de Goethe dos outros até então existentes. Assim, na linha bermaniana, o desejo de desenvolvimento do *Fausto* de Goethe estabelece uma “afinidade entre o ideal cultural do *autodesenvolvimento* e o efetivo movimento social na direção do desenvolvimento *econômico*” (idem, p. 41). Essa afinidade é uma necessidade do homem moderno, seu autodesenvolvimento depende da transformação do mundo físico, social e moral. É juntamente nessa perspectiva que Berman caracteriza a obra de Goethe como *tragédia do desenvolvimento*. Nessa interpretação, as três metamorfoses por que passa Fausto são a própria metamorfose do mundo. A primeira é a saída da interioridade, de seu *pequeno mundo*, tanto de seu quarto e tudo que o circunda quanto do mundo idílico em que vive, onde a expressão de sua interioridade não encontra objeto para manifestação. Esta metamorfose está ligada à abertura do mundo pelos anseios, desejos e sonhos do humano, que agem modificando sua estrutura interior e alargando suas fronteiras espaciais. Em certos limites, pode-se afirmar que Bloch concordaria com a interpretação bermaniana, na medida em que os sonhos diurnos e o anseio do melhor alargam tanto a subjetividade do indivíduo quanto o meio em que vive.

Desde que saiu de seu quarto para passear, Fausto não parou de agir; nestes termos, o impulso do desenvolvimento gira em torno da ação. Berman faz uma importante observação sobre a ação de Fausto: segundo ele, a ajuda de Mefistófeles é imprescindível na criação de novos horizontes, mas a ação é exclusivamente fáustica. Berman não perde de vista o capitalismo em desenvolvimento e a modernidade em sua *velocidade* no momento da evolução de Fausto, levando-o a afirmar que a tragédia do desenvolvimento passa pela liberação das potências criativas e destrutivas do homem moderno, tal como na dialética interna do *Fausto*.

A segunda metamorfose de Fausto defendida por Berman aprofunda a primeira, a saber: realização da destruição do pequeno mundo na figura de Gretchen. A tragédia

de Gretchen revela o alto preço do desenvolvimento moderno, e a impossibilidade “de diálogo entre um homem aberto e um mundo fechado” (idem, p. 58). A terceira metamorfose é a do fomentador, que melhor atende aos interesses de Berman ao defender que o *Fausto* é uma *aventura da modernidade* em forma literária. Esta metamorfose acontece na segunda parte da obra de Goethe, escrita entre 1825 e 1831. Segundo Berman, Fausto

conecta seus rumos pessoais com as forças econômicas, políticas e sociais que dirigem o mundo; aprende a construir e a destruir. Expande o horizonte de seu ser, da vida privada para a pública, da intimidade para o ativismo, da comunhão para a organização. Lança todos os seus poderes contra a natureza e a sociedade; luta para mudar não só a sua vida, mas a vida de todos. Assim encontra meios de agir de maneira efetiva contra o mundo feudal e patriarcal: para construir um ambiente social radicalmente novo, destinado a esvaziar de vez o velho mundo ou a destruí-lo (idem, p. 60-61).

É nessa metamorfose que o impulso do desenvolvimento se ergue com mais força, toda a ação é de Fausto, que tem o controle de todo o processo de sua ação sobre o mundo. Não há espaço para sonhos ou fantasias, ele cria um mundo novo a partir da própria natureza e do trabalho humano. O impulso se alinha com o desenvolvimento econômico, o autodesenvolvimento espelhou-se no mundo tanto nas formas econômicas quanto políticas.

Contextualizando a época da escrita do *Fausto* de Goethe no que diz respeito à política, Benjamin compara Goethe a Napoleão. Segundo ele, o contexto sociopolítico era de uma burguesia emancipada “sob a forma política do despotismo” (Benjamin, 2009, p. 155). Os tormentos dos dois eram os mesmos: o *impossível*, o *incomensurável*, o *insuficiente*, mas enquanto Napoleão fracassou diante disso, Goethe, “ao contrário, pode-se dizer que, quanto mais envelhecia, tanto mais adaptava sua vida a essa ideia política, designando-a conscientemente de incomensurável, insuficiente, elevando-a a uma pequena imagem primeva de sua ideia política” (idem, p. 156), revertendo parte disso na segunda parte do *Fausto*. Neste ponto, Benjamin e Berman se complementam.

Mesmo não trabalhando da perspectiva da transgressão, Berman corrobora com nosso argumento da transgressão neste artigo quando interpreta que o objetivo de Fausto é “não desperdiçar nada nem ninguém, passar por cima de todas as fronteiras: não só a fronteira entre a terra e o mar, não apenas os limites morais tradicionais na exploração do trabalho, mas também o dualismo humano primário do dia e da noite” (Berman, 1986, p. 64), ainda que essa ultrapassagem de barreiras seja mediada pelo desenvolvimento da economia moderna. Fausto construiu um novo mundo, e nesse processo foi também modificado por sua jornada, tornando-se moderno assim como todo seu entorno foi criado à sua imagem, portanto, modernizado. Contudo, a consequência de toda essa *aventura* pode ser resumida no seguinte argumento de

Berman: “é como se o processo de desenvolvimento, ainda quando transforma a terra vazia num deslumbrante espaço físico e social, recriasse a terra vazia no coração do próprio fomentador. É assim que funciona a tragédia do desenvolvimento” (idem, p. 67).

Ainda que Berman esteja ligado à corrente lukácsiana e sua interpretação enfatize o desenvolvimento capitalista, a realidade de Goethe e a expansão da indústria na Inglaterra do século 18, ele afirma que a empreitada do *herói trágico* não é capitalista em seus objetivos últimos, tampouco em suas motivações. Existe, segundo sua interpretação, uma diferença entre Mefistófeles e Fausto: o primeiro tem uma visão que poderia ser associada ao capitalista, enquanto os empreendimentos de Fausto não são em proveito próprio, mas têm em vista o futuro da humanidade. Essa interpretação decorre de uma aproximação de Goethe com os socialistas utópicos franceses, pois, na velhice, Goethe aspirava viver para ver realizados os projetos que lia no jornal socialista *Le Globe*, justamente quando estava escrevendo as últimas páginas do *Fausto*. Goethe estava admirado com os projetos de Saint-Simon e dos saint-simonianos. Projetos esses que, segundo Berman, realizam-se na última parte do *Fausto*. Contudo, fica o alerta de Benjamin, segundo o qual, “não se pode enfatizar de modo suficientemente vigoroso quanta apologia política, quanta experiência da antiga atividade palaciana de Goethe está presente nessa parte posterior, especialmente nas cenas que transcorrem na corte imperial e nos acampamentos militares!” (Benjamin, 2009, p. 173). Embora Benjamin reconheça no *Fausto* elementos de íntima política.

Fausto e a transgressão

Não é possível afirmar a partir dos argumentos de Berman que há no *Fausto* de Goethe uma utopia. Ao contrário, os argumentos de Bloch em sua hermenêutica do *Fausto* têm o utópico como ponto central de análise. Mesmo ele não desenvolvendo a relação direta entre o capitalismo e o autodesenvolvimento de Fausto, ele não separa suas análises do *Fausto* de Goethe do mundo onde ocorre o processo dialético de constituição da subjetividade transgressora de limites na figura-modelo Fausto. O fio condutor de Bloch é a aposta no instante plenificado (Bloch, 2006, p. 96).

A relação entre o teor da aposta e o instante plenificado está diretamente ligada ao autoencontro do sujeito consigo mesmo, à identidade almejada, à reconciliação sujeito-objeto e ao que Bloch denomina de pátria. Lembre-se que aposta não é mais o mesmo que pacto: a diferença se estabelece aqui por uma nuance metafísica, mesmo que esta não se refira mais ao transcendente além-mundo. O objeto de desejo de Fausto não está no espaço - não é um lugar ou uma coisa, mais um instante - encontra-se no tempo, não se concretiza em bens materiais nem em prazeres do

corpo. Embora esteja no tempo, o desejo desse instante ao qual Fausto se direciona é uma ideia concreta, “tão concreta que nem se trata mais de uma ideia, e sim de um experimento, ainda que seja um bem direcionado, um experimento direcionado para aquilo que plenifica” (idem, p. 96). Essa busca que inquieta todo ser humano é ativada em Fausto, que não se prende à sua vida burguesa, não se satisfaz com o conhecimento, as mulheres, a luxúria, a vida promíscua ou o dinheiro; ele quer experimentar o mundo, ávido por recolher em si algo capaz de impulsioná-lo com mais força e mais à frente transgredindo todas as barreiras de seu autodesenvolvimento. Nesse sentido, a relação com o mundo não é puramente subjetivista, é uma relação sujeito-objeto em busca de sua identidade.

A aposta é feita no *Quarto de trabalho*, no segundo encontro que Fausto tem com Mefistófeles.⁴ Este se oferece para ser laçao e criado de Fausto, que lhe pergunta: “e com que ofício retribuo os teus?” (Goethe, 2004, p. 65), e a resposta de Mefistófeles é de que Fausto tem tempo para pagar. Entretanto, Fausto conhece as astúcias de Mefisto e sabe que há um preço pelos serviços. Percebe-se aqui uma resistência de Fausto à relação crédito-débito entre ele e Mefistófeles. Coagido a dizer a condição do preço pelos serviços, Mefistófeles diz que servirá Fausto em tudo neste mundo, e que depois da morte Fausto o servirá. Uma chave de leitura importante nesse processo do crédito-débito é que Goethe não coloca mais a condição clássica de Mefistófeles servir por 24 anos na terra seu senhor, como aconteceu no *Doutor Fausto* de Marlowe, quando, na cena 3, Mefistófeles pergunta “Agora, Fausto, o que queres de mim?”, o Doutor Fausto responde (Marlowe, 2018, p. 67):

Que me acompanhes enquanto eu viver
Fazendo tudo o que Fausto mandar:
Derrubar a lua de sua esfera
Ou afogar o mundo no oceano.

E enviando Mefistófeles para anunciar seu desejo do pacto com Lúcifer, Fausto determina o tempo que pretende ser servido e o que deseja na relação crédito-débito (idem, p. 73-75):

Em troca de mais vinte e quatro anos
De uma existência de volúpia plena,

4 Para Walter Benjamin, Mefistófeles na obra de Goethe, já é “muito menos o demônio da doutrina cristã do que o espírito telúrico das tradições mágicas e cabalísticas”, enquanto Fausto seria a figura de “homem primitivo titânico, o irmão gêmeo de um Moisés planejado em épocas passadas e que também devia tentar arrancar do Deus-natureza o segredo da criação”. Estas características dos dois personagens principais da obra já estavam presentes no *Urfaust* de 1775, segundo Benjamin. Cf. Benjamin, 2009, p. 171.

Tendo a ti sempre para me servir
Para dar tudo aquilo que eu deseje,
Dizer-me tudo aquilo que eu pergunte,
Matar quem odeio, alçar a quem amo
E sempre obedecer minha vontade
Vai, e retorna ao poderoso Lúcifer
Encontra-me de novo à meia-noite
E explica-me o que planeja teu Mestre.

No *Fausto* de Goethe não há um tempo determinado para os serviços de Mefistófeles a Fausto, o tempo nessa obra escorre como fluxo contínuo, mas finito para Fausto enquanto homem, e eterno para Mefisto. Embora Fausto não se interesse pelo *outro mundo*, visto que seu ceticismo metafísico já ficou há muito tempo para trás na cena da *Noite*, ele viverá muitos prazeres em sua jornada, mas, por isso mesmo, ele diz com certeza e arrogância (Goethe, 2004, p. 167).

Nem me interessa ouvir, deveras,
Se há, no Além, ódio, amor, estima,
E se há também em tais esferas
Algum “embaixo” e algum “em cima”.

A sedução de Mefistófeles com seus créditos chega ao ponto de oferecer a Fausto o que nunca outro ser humano teve (não anuncia o que seria isso). Mas Fausto acredita ainda nas profundezas subterrâneas dos anseios humanos e sabe que *em seu afã supremo* o ser humano nunca será desvendado, nunca terá satisfação plena com os bens materiais ou prazeres efêmeros. Benjamin chega a apontar que “o ponto crucial da obra é o seguinte: a ambição selvagem e inquieta de Fausto pelo absoluto frustra a arte de sedução de Mefisto e o círculo dos prazeres sensuais é logo percorrido sem aprisionar Fausto” (Benjamin, 2009, p. 172). Mefisto insiste com sua sedução, diz que fará com que Fausto se curve aos prazeres. Fausto inquieto, e diante dessa provocação de Mefistófeles, introduz então a aposta com Mefisto para regular a relação crédito-débito (Goethe, 2004, p. 169).

Se eu me estirar jamais num leito de lazer,
Acabe-se comigo, já!

Se me lograres com deleite
E adulação falsa e sonora,
Para que o próprio Eu preze e aceite,
Seja-me aquela a última hora! Aposto! E tu?

Mefistófeles aposta e Fausto então arremata os termos dessa (idem, ibidem):

E sem dó nem mora!
Se vier um dia em que ao momento (*Augenblike*)
Disser: Oh, para! és tão formoso! (*Verweile doch! du bist so schön!*)
Então algema-me a contento,
Então pereço venturoso!
Repique o sino derradeiro,
A teu serviço ponhas fim,
Pare a hora então, caia o ponteiro,
O Tempo acabe para mim!

Interessante notar que o próprio Mefistófeles parece não entender a aposta, a ponto de pedir a Fausto um contrato por escrito e assinado com sangue, típico dos pactos anteriores, como no caso do *Doutor Fausto* de Marlowe, em que, na cena 5, o Doutor Fausto sela o pacto com Mefistófeles, que exige daquele um contrato escrito com sangue como garantia. O Doutor Fausto confirma que escreverá. O pacto é selado com sangue, mesmo com dificuldade e ajudado por Mefistófeles, pois o sangue do Doutor Fausto coagula na hora da escrita. Entretanto, este tipo de pacto não tem mais lugar na obra de Goethe: Fausto se resume a dizer que: “Não há perigo de eu romper o pacto! O afã do meu vigor completo” (idem, p. 173). E Fausto, diante da aposta, inicia seu caminhar pelo *pequeno mundo*, com a certeza de que não pensa em alegrias; mas isso não o impedirá de vivenciar prazeres e poder. Ele quer tudo, viver a humanidade em si. Quer tudo sem freios. O tempo, porém, ele quer parar por um instante. Fausto reafirma seu desejo do todo (idem, p. 175),

Não penso em alegrias, já to disse.
Entrego-me ao delírio, ao mais cruciante gozo,
Ao fértil dissabor como ao ódio amoroso.

Meu peito, da ânsia do saber curado,
A dor nenhuma fugirá do mundo,
E o que a toda a humanidade é doado,
Quero gozar no próprio Eu, a fundo,
Com a alma lhe colher o vil e o mais perfeito,
Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito,
E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser,
E, com ela, afinal, também eu perecer.

Mesmo diante do alerta da impossibilidade desse feito, dado por Mefistófeles, pertencer somente a Deus, Fausto o quer, ele deseja o todo em si, quer ser o próprio Deus, e em certa medida será, construirá um novo mundo, destruirá velhas formas de vida, decidirá sobre a guerra, sobre a morte e a vida das pessoas. Mas, no fim, Fausto revelará em si as palavras de Mefistófeles logo após a aposta, “no fim sereis sempre o que sois” (idem, p. 177). Quem é Fausto? Para Bloch, a representação do humano que está sempre transgredindo seus limites, e, na literatura, representa a figura-modelo da transgressão por excelência.

Sob o signo da incondicionalidade, do sentimento de sair de si sempre em busca de algo que lhe falta, desse desejo de um minuto de deleite onde ele possa dizer “demora eternamente! És tão lindo!”, sustenta-se a transgressão no *Fausto* de Goethe. O utópico surge em uma figura que é transformada completamente em seu percurso que vai do *Quarto de trabalho* até o momento em que sucumbe diante de Mefistófeles na segunda parte da obra. Saciado pelo conhecimento, já que se julgava sábio, Fausto quer algo a mais. Ele quer o instante plenificado, na interpretação de Bloch: “Sublime como no primeiro dia permanece a vontade de uma intenção que não pode ser limitada à sua forma burguesa: a mediação do sujeito no mundo e por intermédio do mundo, tendo como base o problema do instante plenificado” (Bloch, 2006, p. 96). Bloch salienta que essa figura que busca esse instante é um ser humano, um humano que não é uma abstração, mas concreto que transcende seus limites de forma imanente, já que não é o além-mundo que interessa a Fausto. A saída de si rumo ao instante plenificado perpassa toda uma condição de experimentação concreta do mundo.

Vestido com o capote mágico que o carrega pelos ares, Fausto vive tudo o que lhe sucedeu e o transcende a partir da mais densa e ampla vontade de atingir o instante, a mesma que determina a aposta. O centro faustiano atravessa tanto o mundo quanto o céu, sendo que ambos, numa mediação gradativa, atuam como símbolos em torno dele; todavia, no final das contas nem o mundo nem seu céu são capazes de abranger este centro excêntrico (idem, p. 97).

A viagem dialética de Fausto o faz transgredir todos os momentos concretos, indo mais além. Ele busca a dilatação de si-mesmo na experiência com o real, não conhece os limites; ou melhor, se conhece, busca dilatá-los criando outros limites para poder rompê-los novamente. Só a transgressão dos limites impostos pode enriquecer o homem, mas a transgressão só acontece se o humano for capaz de compreender, assimilar e ressignificar seu próprio momento existencial: de si com o mundo, não isoladamente. Assim, “cada desfrute alcançado é riscado por um novo desejo bem próprio despertado por ele. Além disso, cada ponto de chegada atingido é refutado por um movimento novo que o contradiz, pois algo está faltando, o instante lindo ainda está ausente” (idem, p. 97). O sujeito Fausto vai mudando à medida que passam suas experiências no mundo e sente a vulgaridade do prazer efêmero. Fausto passa por uma formação, no sentido de experimento e autoconhecimento, superação e transgressão dos instantes vulgares da existência. A mudança de Fausto está para além do mundo reificado burguês em que existe. Transgredir é em certo sentido recomeçar, não do marco zero, pois o espírito já é outro. Isso acontece o tempo todo com Fausto, a força impulsionadora para a frente, como busca constante de algo que falta, assemelha-se ao impulso provado pelos sonhos diurnos; nesse sentido, essa figura transgressora chamada Fausto representa aquele humano que não se contenta com o ruim que está aí, mas caminha mais à frente em busca do novo. Benjamin corrobora com a tese da transgressão quando nos diz que “a busca de Fausto impele-o ao ilimitado, de maneira tanto mais decisiva quanto mais longamente subsiste essa busca” (Benjamin, 2009, p. 172).

A inquietação de Fausto é a inadequação entre a existência e a natureza, entre sujeito e objeto, a inquietação daquele pressentimento que fervilha no fundo de cada ser. Os humanos querem ser aquilo que ainda não são, em decorrência da insatisfação consigo mesmos e da condição de inacabamento do humano. Em marcha, eis nossa condição. Sair, Bloch caracteriza as pessoas que não deixam de seguir seus anseios por algo que lhes falta como indomáveis. A literatura e as artes estão plenas desses exemplos, mas, como bem salienta Bloch, dificilmente passa do livro para o leitor. Seguir os textos analisados por Bloch na literatura seria cair no abismo “quase” sem fim de sua erudição, mas há que se ressaltar que, na vizinhança de sua filosofia ele diferenciou, na literatura, os espíritos que marcham em busca de si e os que marcham em busca de aventura e não se encontram porque ainda estão na lógica do individualismo burguês e os que saem ou buscam a superação dessa ordem tornando-se incondicionais. E entre estes últimos, Fausto é a maior figura da inquietação, que sai para buscar a superação de si e de seu *Quarto de trabalho*, que significa ainda o mundo burguês na forma e na limitada experiência do conhecimento humano no conteúdo, inquietação pelo “Demora eternamente! És tão lindo!”, tornando-se o *exemplo de humano utópico*.

1. A obscuridade do instante vivido

A compreensão do “Demora eternamente! És tão lindo!” dito por Fausto ao instante tem na obscuridade do instante vivido sua fundamentação filosófica pensada por Bloch. Este conceito sustenta a dialética interna do pensamento blochiano desde a questão “quem é que, dentro de nós, nos impulsiona?” feita no início de *O princípio esperança* até os desdobramentos finais de suas análises sobre as figuras da transgressão e a música no final dessa obra. Entretanto, deve-se levar em conta que este conceito já aparece na segunda edição de *Espírito da utopia* em 1923, demarcando o caminho da consciência antecipadora desenvolvida só posteriormente na maturidade de seu pensamento.

Na busca da resposta à pergunta “quem nos impulsiona?” Bloch parte do primeiro impulso do humano que é feito por si mesmo a partir de um estado caracterizado por ele de *urgência*. Aquilo que nos impulsiona para a vida se apresenta primeiro em forma de almejar; se o sentimos, então, passamos a ansiar e esse ansiar pode ter dois destinos: ficar reduzido ao genérico de si mesmo ou direcionar-se para algo. Esse direcionar-se “torna-se um *buscar*”, tem agora um *alvo* - eis o que é conceituado como pulsão. Bloch estabelece pulsão e necessidade como sinônimos; contudo, reconhece que pulsão é o melhor conceito para seu desenvolvimento filosófico.

Nosso autor então diferencia avidez de pulsão, pois esta última “busca preencher, mediante algo exterior, um vazio, algo de que carece o almejar e o ansiar, algo que falta” (Bloch, 2005, p. 50). Depois de saciada, ela pode por um tempo diminuir, já a avidez é insaciável, o que leva à constatação de que a pulsão se sacia em seu alvo diferente da avidez. Aqui a diferença entre o humano e o animal é estabelecida: o animal dirige-se para o alvo pelo apetite, o humano o faz por antecipação.

Essa digressão demonstra que somos impulsionados por algo que nem mesmo sentimos em nosso interior como urgência na forma fisiológica e que o próprio instante para Bloch é um *segredo íntimo*, vivência imediata que não é compreendida por nós. Mas já nos percebemos em ação, em movimento para saciar aquilo que falta. Assim, o instante que Fausto⁵ busca é aquele mais imediato, que possa se dar no aqui e agora, onde estamos mais próximos e “cegos”. Não sentimos a própria vida - esse problema ou paradoxo nos coloca frente ao agora.

o mais obscuro é o próprio agora em que nós, como vivenciadores, em cada momento nos encontramos. O agora é o lugar em que o foco imediato da vivência [*Erleben*] como tal está, onde ele está em questão: assim, o que se acabou de viver é o que se encontra mais imediato, portanto, o que ainda é menos vivenciável (idem, p. 283).

⁵ Bloch já associava Fausto às suas intuições filosóficas da obscuridade do instante vivido na segunda edição de *Espírito da utopia*, de 1923. Cf. Bloch, 1964, p. 179.

O agora se situa na obscuridade do instante, não vivenciamos a experiência em seu acontecimento, mas somente quando ela passou. Isso leva Bloch a pensar o agora não só no tempo, mas também no espaço na chave “agora-aqui”. Só do que passou podemos ter experiência consciente, assim como aquilo que virá em forma de angústia ou expectativa.⁶ Mas o acontecimento, o agora, o evento em si, não o vivenciamos. Nesses termos, o *que* nos impulsiona e o agora não são percebidos. Na busca da compreensão desse instante, Bloch retoma o ponto de partida da fome, pois aquele *que* que nos impulsiona no agora busca algo à frente. A interioridade quer algo que existe no exterior, esse impulso para a frente, em busca daquilo que falta; é algo em aberto, o polo oposto do instante obscuro.

Que coisa é esse aberto? Aquilo que ainda pode vir a ser, aquilo que está fermentando no horizonte, porém que já tem as condições concretas em fragmentos para existir no presente. Esse em aberto não é abstrato, mas sustenta-se, como demonstrado acima, na categoria de possível real, no conceito de matéria como sendo-conforme-a-possibilidade. Enquanto na subjetividade existe como sonhos acordados, como imaginação objetiva, pois, como afirma nosso autor: “nas coisas há uma atividade, em que nossos interesses ainda podem ser tratados, uma linha de frente, em que nosso futuro, justamente este pode ser decidido” (Bloch, 2005, p. 284). A busca no fluxo das coisas, ou ainda, no fluxo do mundo, é pelo ainda-não, por aquela realidade que não veio a ser, mas possível, dada as condições concretas para seu surgimento. Segundo Bloch, a busca aqui é pelo futuro autêntico, pelo *novum*, algo que nunca existiu. Esse algo que se encontra na outra margem é o objeto da consciência antecipatória, ainda está amadurecendo, não como final, visto que a utopia como realização final seria a própria aniquilação da utopia. A busca pelo instante plenificado não finalizou a jornada de Fausto; mesmo na cena final, o céu não é estático. Isso não implica dizer que a consciência antecipatória não busque o *ultimum*, o final utópico na figura do bem supremo. Ora, a cena do quinto ato do Fausto, *região aberta*, para além das polêmicas se Fausto perde ou não a aposta, é marcada pela intuição do instante plenificado, pelo *ultimum*, esse final utópico que a consciência antecipadora almeja (Goethe, 2007, p. 981-983, grifos nossos).

Fausto:

Do pé da serra forma um brejo o marco,

Toda a área conquistada infecta;

Drenar o apodrecido charco,

Seria isso a obra máxima, completa.

⁶ A tese de Janvier Contreras é de que a *obscuridade do instante vivido* é ponto de partida do pensamento de Bloch. Desta tese, ele desenvolve uma reflexão importante para a compreensão da estética de nosso autor. Cf. Contreras, 2004.

Espaço abro a milhões - lá a massa humana viva,
Se não segura, ao menos livre e ativa.
Fértil o campo verde; homens rebanhos,
Povoando, prósperos, os sítios ganhos,
Sob a colina que os sombreia e ampara,
Que a multidão ativa-intrépida amontoara.
Paradisiaco agro, ao centro e ao pé:
Lá fora brame, então, até à beira a maré.
E, se para invadi-la à força, lambe a terra,
Comum esforço acode e a brecha aberta cerra.
Sim! da razão isto é a suprema luz,
A esse sentido, enfim, me entrego ardente:
À liberdade e à vida só faz jus,
Quem tem de conquistá-la diariamente.
E assim, passam em luta e em destemor,
Criança, adulto e ancião, seus anos de labor.
*Quisera eu ver tal povoamento novo,
E em solo livre ver-me em meio a um livre povo.*
Sim, ao Momento então diria:
Oh! para enfim - és tão formoso!
Jamais perecerá, de minha térrea via,
Este vestígio portentoso! -
Na ima presciência desse altíssimo contento,
Vivo ora o máximo, único momento (Augenblick).

Instante escutado, não contemplado pela visão da sensação, mas pela visão do em-absoluto, antecipação concreta da liberdade que veio ao nosso encontro em forma de arte em seu conteúdo utópico final, liberdade para nós, o obscuro instante vivido tomado pela intuição suprema do artista na forma de poesia. Esse instante plenificado do *Fausto* é a metafísica concreta que sustenta toda a intuição filosófica do pensamento blochiano a respeito da utopia. Não há paisagem mais desejada que uma terra de homens livres, paisagem do sonho acordado onde o pintor se encontra

paradoxalmente na obra. Se Fausto estava cego quando disse ao tempo para parar, não parece coincidência que não havia ainda a paisagem utópica para ser contemplada, mas as condições para que esse instante fosse professado como o Máximo. Instante que não é estático, pois havia trabalho, não é um estado fixo, mas uma origem sem princípio como a própria obscuridade do instante vivido. Por isso Bloch pode demonstrar que surge daí a pergunta inconstruível,

Essas experiências de um estado final utópico certamente não tornam esse estado fixo, senão não se trataria de experiências de mera *intenção simbólica* nem de experiências utópicas, ou até centralmente utópicas. Elas, porém atingem de fato o *cerne da latência*, mais precisamente como pergunta última que repercute dentro de si mesma (Bloch, 2005, p. 285).

A pergunta não tem resposta pronta, por isso Fausto não nomeou este lugar, não havia ainda lugar pronto. A pergunta por quem somos, por exemplo, não pode ser simplesmente respondida pelos critérios empíricos ou históricos existentes, pois S ainda-não é P. Não nos encontramos onde desejamos. Fausto, mesmo diante de todas as conquistas, ainda almejava um *plus*, ainda não se bastava, ainda queria a liberdade do nós, estar entre homens livres, e não ser senhor. Assim, o conteúdo da resposta da pergunta informulável está em processo, fermentando. Sendo assim, a profunda admiração é o escopo da pergunta, em que a identificação entre sujeito e objeto ocorre sem possível resposta, sem ponto fixo:

Assim, a pergunta que não pode ser formulada, a pergunta absoluta de fato corre novamente rumo ao instante, para dentro de sua obscuridade. Não como clareira, e sim como indicação inconfundível da escuridão imediata do agora, na medida em que a latência central do seu conteúdo ao menos se retrata nesse perguntar admirativo, nesse admirar-se interrogativo. Se o conteúdo do que se move no agora do que foi tocado no aqui, se externasse positivamente, se fosse um “Demora eternamente! És tão lindo!”, então a esperança imaginada, o mundo esperando teria chegado ao seu alvo (idem, p. 286).

Segundo Bloch, a questão do obscuro tem na própria vida seu fundamento. Aquilo que nos estimula dorme silenciosamente, ferve dentro de nós; por isso nossos sentidos não podem perceber o vivenciado. Não é por acaso que Fausto está cego, e o próprio Édipo no meio do mal não percebeu seu destino e o cumpriu. Mas não se quer viver para sempre nessa obscuridade, não se deseja apenas viver, faz-se necessário vivenciar a experiência. Essa busca de nós mesmos nesse agora-aqui faz do pensamento de Bloch um pensamento da existência em sua mais profunda radicalidade, uma existência que busca sua identificação consigo mesma e com o uno: S não quer ser apenas P, S quer também estar em casa.

Considerações finais

Fausto como figura-modelo da transgressão funciona, segundo nossos argumentos, para a estética de Bloch, como um arquétipo que fundamenta uma concepção de arte utópica não abstrata. Uma arte capaz de nortear horizontes à espera de serem superados. Isso não implica o fim da autonomia da obra de arte, mas justamente o seu contrário. A transgressão que interessa a Bloch é aquela em que prevalece a categoria da mediação, mediação com os elementos concretos dispostos no contexto de sua execução, como fez Fausto em seu percurso existencial nas duas partes da tragédia goethiana. Entretanto, para concluirmos este artigo, não poderíamos deixar de mencionar que Fausto tem seu par dialético da transgressão, segundo Bloch, é a figura-modelo da transgressão chamada Dom Quixote de La Mancha.⁷

Bloch reconhece que, “dentre os sonhadores incondicionais, ele [Dom Quixote] foi o mais inflexível; logo, age de modo tão ridicularizado quanto grandioso, e representa simultaneamente uma advertência e uma admoestação” (Bloch, 2006, p. 118). A não-mediação da transgressão, ou sua imediatividade, não permite em Dom Quixote a concretude da ação almejada. Embora haja utopia e esperança no fidalgo, ambas se tornam abstratas, ou seja, a não-mediação com o mundo concreto, a banalização do real, a visão presa ao passado, não permitem ao herói perceber que a sociedade de seu tempo não reserva espaço para seus ideais. Por isso, Dom Quixote não consegue realizar sua façanha, pois “o instante no sentido de Fausto, como aterrissagem de algo incondicionado e sua intenção no presente incondicionado, de modo algum existe, para Dom Quixote, como objeto supostamente real” (idem, p. 124). Mas, ainda assim, ao fazer Dom Quixote representar uma figura-modelo de transgressão de limites, Cervantes antecipa as consequências da não-mediação das potências subjetivas com as potências objetivas, deixando-nos a necessidade de transgressão contínua no mundo real. Nestes termos, Fausto e Dom Quixote representam figuras dialéticas da utopia concreta, um no mediatismo, outro no imediatismo, mas ambos necessários para o correto caminho da concretização objetiva dos sonhos acordados. Pois, “o paradigma do mediatismo é mais elevado do que o do imediatismo; ele, no entanto, só é mais elevado *na medida em que impõe a si mesmo a consciência radical do imediatismo, como memória a ser mantida em cada mediação*” (idem, p. 136, grifo do autor).

Os argumentos postos neste artigo buscam construir uma estética da transgressão a partir do conceito de mediação e utopia concreta; para isso, Fausto é um dos elementos nessa empreitada. A transgressão bem compreendida é um conceito que pode mediar uma hermenêutica da obra de arte em vista de uma utopia concreta.

⁷ Para uma reflexão sobre Dom Quixote como modelo da transgressão, cf. Rodrigues, 2019.

Se Fausto é o modelo por excelência para Bloch, é porque, em marcha pelo mundo, transgredindo os limites subjetivos e materiais, tinha suas aventuras mediadas por suas experiências anteriores. A obra de Goethe não se resume à leitura blochiana, mas os argumentos utilizados por Bloch em sua obra *O princípio esperança* nos incitam a investigar mais de perto o Fausto de forma filosófica, sem que percamos a perspectiva de uma vizinhança saudável e tensa entre filosofia e literatura.

Referências

- Baptista, D. Oliveira, M. H. (2014). T. e comentário: [Gotthold Ephraim Lessing:] “Décima sétima carta”; das Cartas sobre a literatura mais recente (Fevereiro de 1759). *O Percevejo Online*, 5 (2), 55-74. DOI: <https://doi.org/10.9789/2176-7017.2013.v5i2.%25p>.
- Benjamin, W. (2009). *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.
- Berman, M. (1986). *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bloch, E. (1964). *Geist der Utopie: zweiten Fassung von 1923*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bloch, E. (2005). *O princípio esperança*. Vol. I. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto.
- Bloch, E. (2006). *O princípio esperança*. Vol. III. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto.
- Contreras, J. M. (2004). *Las huellas de lo oscuro: Estética y Filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: S. Esteban.
- JAMESON, Fredric. Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX. Tradução de Iumna Maria Simon e Ismail Xavier Fernando Oliboni. São Paulo: Editora HUCITEC, 1985, p. 111
- Gadamer, H-G. (1998). Filosofia e Literatura (1981). In: *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes.
- Galle, H. (2004) Resenha: Goethe, Johann Wolfgang von: Fausto. Uma tragédia. Segunda parte. Tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. Ilustrações de Eugène Delacroix. Edição bilíngüe. São Paulo: Editora 34, 2007. *Pandaemonium germanicum*, 8/2004, 229-233. DOI: <https://doi.org/10.11606/1982-8837.pg.2004.68428>
- Goethe, J. W. von. (2004). *Fausto. Uma tragédia. Primeira parte*. Tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. Ilustrações de Eugène Delacroix. Edição bilíngüe. São Paulo: Editora 34.

- Goethe, J. W. von. (2007). *Fausto. Uma tragédia. Segunda parte*. Tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. Ilustrações de Eugène Delacroix. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34.
- Lessing, G. E. (1997). “D. Fausto”. In: *Werke (1758-1759), Bd 4*. Frankfurt am Main: Herausgegeben von Gunter E. GRIMM. DKV.
- Lukács, G. (1972). *Goethe et son époque*. Trad. Francesa de L. Goldmann et Frank. Paris: Nagel.
- Marlowe, C. (2018). *A Trágica História do Doutor Fausto e a História do Doutor João Fausto de 1587: O nascimento de uma tradição literária*. Tradutor: Luís Bueno, Caetano W. Galindo e Mario Luiz Frungillo. Cotia-SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Mazzari, M. V. (2019). *A dupla noite das tília: História e natureza no Fausto de Goethe*. São Paulo: Editora 34.
- Rodrigues, U. M. (Org.). (2019). *Escritos sobre o Espírito da utopia de Ernst Bloch*. Porto Alegre, RS: Editora Fi. 284p. Disponível em: <https://www.editorafi.org/628bloch>. [acesso: 30.11.2021]

Recebido em: 26.04.2021

Aceito em: 01.07.2021

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



Regras metodológicas na *Deutlichkeit* (1764): Kant em torno do método da filosofia

Methodological rules in *Deutlichkeit* (1764): Kant around the method of philosophy

marcelo vieira*

marceloa_vieira@yahoo.com.br
(Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil)

Resumo: Em meados de 1762-63, Kant distingue radicalmente o procedimento sintético da matemática e o procedimento analítico da filosofia no opúsculo *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Neste opúsculo, Kant se dá uma tarefa: apresentar uma filosofia/metafísica que possua um grau de certeza; mesmo que não próximo do da matemática, ao menos, que possa garantir asserções convincentes. Aqui apresentaremos a primeira tentativa de Kant em distinguir o método da filosofia do da matemática. E a grande contribuição da *Investigação* é propor para a filosofia um método analítico calcando em *regras metodológicas*.

Palavras-chave: método filosófico; regras metodológicas; análise de conceitos; pré-crítico.

Abstract: In the middle of 1762-63 Kant radically distinguishes between the synthetic procedure of mathematics and the analytical procedure of philosophy in the essay *Investigation into the evidence of the principles of natural theology and morals*. In this essay Kant gives himself a task: to present a philosophy/metaphysics that possesses a degree of certainty; even if not close to that of mathematics, at least, that can guarantee convincing assertions. Here we will present Kant's first attempt to distinguish the method of philosophy from that of mathematics. And the great contribution of the *Inquiry* is to propose for philosophy an analytical method based on *methodological rules*.

Keywords: philosophical method; methodological rules; analysis of concepts; pre-critical.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i3p93-107>

Introdução

Os estudos do ano de 1763, nos quais Kant já aborda o problema de traçar uma linha divisória entre a *matemática* e a *metafísica*, marcam (...) o primeiro início independente de sua filosofia. Exageram, no entanto, a importância destes estudos aqueles que se empenham em descobrir neles as características essenciais da abordagem geral do problema da Crítica da Razão. Embora, neles, Kant já adote uma atitude bastante livre em relação à doutrina wolffiana, a verdade é que ele não

* Esse artigo é um desdobramento da minha Monografia de Bacharelado em filosofia concluído em 2017 - Dfil/ UFSCar. E quero deixar aqui os meus agradecimentos ao meu orientador que me acompanha desde a graduação, Paulo Roberto Licht dos Santos; agradeço também a todos os meus colegas que compõem o nosso grupo de estudos “Kant e a História da Filosofia” UFSCar, no qual tive a oportunidade de discutir esse artigo enquanto o desenvolvia. As discussões que se deram ali me ajudaram grandemente.

acrescenta nenhum critério objetivamente novo às objeções já formuladas contra esta doutrina pelos filósofos da época: ele se limita a agrupá-los e fortalece-los, canalizando-os todos para um objetivo comum (Cassirer, 1993, p. 541).

Se Cassirer estiver com razão, o opúsculo *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1764) nada contém de novo e seria, talvez, um mero exercício intelectual de juventude. Tal opúsculo serviria apenas para satisfazer nossas curiosidades filosófico-históricas sobre o trajeto errático do autor. Mas, se nem mesmo Kant legou ao esquecimento esse opúsculo,¹ e quando examinamos a Doutrina Transcendental do Método na *Crítica da razão pura* encontramos elementos que figuram na *Investigação*, podemos ao menos supor que há algo nele que Kant vislumbrou um acerto. O que seria? O que há nele que Kant, mesmo que de modo parcial, resolveu manter quando descobriu o *transcendental*? Aquilo que é próprio de Kant é a distinção entre os métodos da matemática e da filosofia (que é trabalhado nesse opúsculo) ou isso já está em filósofos como Descartes e Leibniz, por exemplo, como a afirmação de Cassirer pretende sugerir? As dúvidas se acumulam.

Portanto, acreditamos que esse pequeno texto da década de 1760 merece um exame mais apurado, mesmo que seja para mostrar que o juízo de Cassirer é definitivo. O que a princípio nos parece questionável, já que em oposição a ele se contrapõe o juízo de Fichte em relação a este opúsculo kantiano e sua importância para o todo da filosofia de Kant. Diz Fichte: “a filosofia de Kant como um todo parte do pensamento desenvolvido por ele em seu *Preisschrift*” (1973, p. 12. *apud* Fichant).

Por conseguinte, a nossa tese de leitura é de que a grande contribuição da *Investigação* é propor para a filosofia um método que lhe seja próprio, não àquele da matemática (*more geometrico*), e sim, um método analítico calcando em *regras metodológicas*. Essas regras servem para fixar o método, e diríamos, com certa parcimônia, apontariam para uma primeira tentativa de Kant de determinar o método próprio da filosofia. Já que “A questão proposta [pela Academia Real de Ciências de Berlim]”, nos diz Kant, “possui um caráter tal que, se for resolvida de maneira pertinente, a filosofia primeira deve adquirir uma forma determinada” (*UD*, II, 275)². Para que nossa tese possa ser compreendida, será preciso distinguir o método matemático do método filosófico se se quiser que este último se torne um tipo de conhecimento independente e que possua um grau de certeza que lhe seja próprio (I - Filosofia, método e regras: o modo distinto de proceder em relação à matemática (1762/4)); será necessário também mostrar o que se entende por

1 Kant autorizou J. H. Tieftrunk a reunir seus textos menores em uma única publicação, que fora publicada em 1799. Cf. Apresentação de Vinícius de Figueiredo para os *Escritos pré-críticos*, Editora UNESP, 2005.

2 Seguimos aqui o modo de citar estabelecido pela Akademie-Ausgabe para a obra de Immanuel Kant, portanto, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, se converte em *UD*. Também nos referimos a esse opúsculo como *Investigação*. Todos os trechos que utilizamos aqui foram extraídos da tradução de Luciano Codato, 2005.

uso de regras metodológicas (II - Uso de regras metodológicas); no terceiro passo, buscaremos compreender como a análise de conceitos legada à filosofia por Kant se articula com as regras e de que modo isso garante à filosofia uma autonomia metodológica (III - Método e regras: aplicação do método analítico na filosofia); e, por fim, veremos que há uma primazia do método na *Investigação* e que isso leva a admitir, talvez, não nossa tese em sua integralidade, mas que, ao menos no que diz respeito ao uso de regras próprias à filosofia, Kant teria a sua parcela de originalidade na década de 1760 em meio aos seus contemporâneos (Conclusão).

I. Filosofia, método e regras: o modo distinto de proceder em relação à matemática (1762/64)

Ao longo de vários anos volvi as minhas reflexões filosóficas para todos os lados inimagináveis e, após tantas voltas pelas quais procurava de cada vez as fontes do erro ou do discernimento no modo de proceder, consegui finalmente ter por seguro o *método que se deve observar* [...]. Todos estes esforços confluem principalmente no *método próprio da metafísica* e, por seu intermédio, também da *filosofia* no seu todo (Kant, 1988. pp. 58-9, grifos nossos).³

Eis o que Kant escreve a Johann Heinrich Lambert em 1765, pois em 1764 ele acredita ter encontrado o método próprio da filosofia alegando que este seria *analítico*, enquanto o da matemática⁴ seria *sintético*. A *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* abre com essa importantíssima distinção e ela será o *fio condutor* que sustentará boa parte do opúsculo: “A matemática adquire todas as suas definições sinteticamente, a filosofia, porém, analiticamente” (UD, Ak., II, 275). Entende-se por *definições* o meio pelo qual determinamos um conceito e tomamos consciência de que conhecemos todas ou a maior parte das notas de uma coisa. E ainda para cada tipo de conhecimento (matemático ou filosófico), há um meio específico para se chegar ao conceito universal. A matemática só chegaria a estes conceitos pela “*vinculação arbitrária dos conceitos*” (UD, Ak., II, 276), por exemplo: “Pensam-se arbitrariamente, [...] quatro retas que encerram um plano, tal que os lados opostos não sejam paralelos, e denomina-se essa figura um *trapézio*. O conceito definido não é dado antes da definição, mas surge primeiramente por ela” (UD, AK., II, 276). Por outro lado, a filosofia, para alcançar o conceito universal, deve por *abstração* desmembrar um conceito que de algum modo nos é dado para torna-lo distinto, tornando evidente algumas de suas notas características que num primeiro momento se apresentavam como obscuras ou mesmo como confusas. Daí decorre o método analítico próprio da filosofia no contraste com o método sintético

³ Carta de Kant a Lambert, 31 de dezembro 1765.

⁴ Tanto nesse capítulo de caráter mais geral como nos próximos capítulos, falaremos mais sobre a filosofia e seu método do que da matemática, que é o foco de nosso ensaio.

da matemática.

Roberto Torreti nos apresenta de modo exemplar o que devemos entender por matemática e filosofia. Nesse texto de 1764, diz ele:

A matemática é concebida aqui, como uma espécie de jogo dedutivo com conceitos factíveis (factícios) definidos arbitrariamente; a arbitrariedade da definição permite dar a ela todo o rigor que se queira ao conhecimento da investigação, a qual consiste em estabelecer relações lógicas entre os conceitos assim definidos. A metafísica [filosofia], como ciência do real, não pode adotar tal método; seus conceitos, que representam realidades efetivas, não são de todo claro, nem admitem, como queria Wolff, uma definição precisa no início da investigação; esta consiste, antes, em boa parte, em uma análise e esclarecimento progressivos destes conceitos (Torreti, 1964, pp. 44-5).

Deste modo podemos compreender a irreducibilidade do método filosófico e matemático; a filosofia é a ciência do real (qualidades), enquanto a matemática lida com grandezas. Dito de outro modo, o objeto da matemática surge a partir de sua definição, não havendo nada nele que não esteja compreendido na sua definição; a filosofia, por outro lado, busca compreender o que tal objeto dado contém, suas notas características, para que se possa aproximar o máximo possível de uma definição segura. Quão distante Kant parece estar de Wolff nesse momento, já que este último insiste que: “a matemática observa cuidadosamente a lei de antecipar as coisas a partir das quais outras coisas são compreendidas e demonstradas (Elem. Math. Univ., §§ 14, 43, 44)”. E pergunta, a seguir: “Quem, portanto, não vê que as regras do método matemático são iguais às regras do método filosófico?” (Wolff. *Preliminary discourse*, §139).⁵ Kant toma outra direção.

Especificar a natureza da matemática e da filosofia, isto é, destes dois tipos de conhecimento, para Kant, constitui o “problema do método”⁶; a investigação dos caracteres próprios do método (ou melhor, dos métodos) das ciências em geral e a sua aplicação surgem na década de 1760: “Num texto breve apressadamente redigido”, Kant procurou mostrar que a Filosofia em geral, “ainda é tão imperfeita

5 Ainda sobre a aproximação do método da matemática e da filosofia: §34 “Os princípios da filosofia devem ser derivados da experiência. Os princípios são demonstrados por experimentos e confirmados por observações. Além disso, a filosofia deve usar o conhecimento matemático [entenda-se: o método matemático]. Pois, na filosofia, desejamos ter certeza total (§33)” (Wolff. *Preliminary discourse*). Para uma discussão mais profunda sobre as diferenças e aproximações entre a filosofia wolffiana e a kantiana, recomendamos o livro de Karin de Boer (2020), *Kant’s Reform of Metaphysics - The Critique of Pure Reason Reconsidered*, principalmente o Capítulo I, intitulado: “Wolff, Crusius and Kant”. Nós nos contentamos em mencionar *en passant* tal aproximação quando necessário; do mais, por mais que esse tema seja de extrema importância para a compreensão, de certa forma, genética do pensamento pré-crítico de Kant, acreditamos que, ao focarmos nele, desviaríamos da nossa questão principal, qual seja, a exposição e compreensão do método filosófico proposto por Kant no opúsculo *Investigação* na década de 1760.

6 Segundo Carlos Morujão, em sua introdução para a tradução que realizou da *Investigação*, desde a década de 1760 o problema do método é uma constante nos escritos de Kant até a edição da primeira *Crítica* (Morujão. 2006, p. 11).

e insegura porque o procedimento peculiar da mesma tem sido ignorado, na medida que este não é *sintético*, como o da Matemática, mas *analítico*” (Kant, 1992, p. 176). Um assunto que ocupa o seu pensamento já há alguns anos, e que ele acredita estar muito próximo da resolução, é o que ele mesmo diz em uma carta⁷ endereçada ao secretário da Academia Real J. H. Samuel Formey fazendo referência ao conteúdo do opúsculo *Investigação* (1764).⁸

A primeira parte da *Investigação* é dedicada exclusivamente à matemática e à filosofia, com o intuito de esclarecer qual seria o grau de certeza que cada uma é capaz e se seriam de algum modo similares. Para responder a tal questão, Kant apresenta o método da matemática. A preocupação aqui não é tanto demonstrar o fundamento da matemática, mas o limite que esta possui, isto é, apontar qual o *uso* legítimo que se faz dessa ciência sem extrapolar as suas fronteiras. Pois “Bem sei”, diz Kant, “que alguns geômetras *confundem os limites das ciências* e, às vezes, pretendem filosofar na doutrina das grandezas” (*UD, Ak., II, 279*, grifos nossos), negligenciando o ofício da matemática, que é “conectar e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que daí se pode inferir” (*UD, Ak., II, 278*). Ou seja, tudo o que está fora dessa função está fora do limite da matemática. É deste modo que Kant pretende, a princípio, evidenciar o grau de certeza que este tipo de conhecimento possui.

Do lado da filosofia, que tem sempre sido alvo das críticas mais mordazes quanto a sua validade, Kant, ao invés de analisar a natureza constituída deste tipo de conhecimento, busca já de início propor um *método* para a filosofia, o seu método.⁹ Kant, nas linhas iniciais de seu texto, anuncia de modo meramente negativo como irá proceder: “Não me fiarei nas doutrinas dos filósofos, cuja insegurança dá ensejo justamente à presente tarefa” (*UD, Ak., II, 275*). Kant deixa claro, por conseguinte, que seguirá outro caminho. Mostrando que o uso correto da matemática deve ser evidenciado e o da filosofia deve, por sua vez, ser encontrado e estabelecido. O que *podem* e até *onde podem* ir estes dois tipos de conhecimento é uma pergunta chave que ajuda a fixar as suas diretrizes singulares e específicas e, na mesma medida em que é respondida, nos ajuda a compreender porque a matemática e a filosofia não são redutíveis a um único e mesmo método.

Mesmo sem proceder a um exame nem integral nem parcial das faculdades de conhecimento (tarefa crítica por excelência), Kant nos diz como ele está seguro

⁷ Kant, 1999. p. 69.

⁸ Essa é a data de publicação e não de composição, que alguns comentadores de Kant costumam localizar entre 1762 - 1763. Cf. Cassirer, 1993, p. 83.

⁹ Dizemos, *seu método*, não em sentido arbitrário ou mesmo inconsequente, mas na medida em que com este opúsculo Kant assinala o seu modo peculiar de filosofar, se distanciando de pensadores como Wolff (como mencionamos na nota 8), Descartes, Hobbes e outros, que buscam reduzir a um único método todo o conhecimento. É o que pretendemos explicar na sequência.

quanto aos resultados de suas investigações:

Desde esta época, a partir da natureza de toda investigação que se me depara, vejo sempre aquilo que devo saber para produzir a solução de uma questão particular e qual o grau de conhecimento a partir do qual se determina aquilo que é dado, de tal modo que, decerto, o juízo se torna muitas vezes mais limitado, mas também mais determinado e mais seguro do que comumente acontece. Todos estes esforços confluem principalmente no método próprio da metafísica e, por seu intermédio, também da filosofia no seu todo (Kant, 1988. pp. 58-9).

Kant é guiado pelo método, mas um método que ele achou não para todas as ciências (não se trata de uma *mathesis universalis à la Descartes*), mas para a metafísica e, conseqüentemente, para a filosofia em geral. Se é assim, é preciso distinguir a matemática da filosofia e demonstrar o quanto estas são diferentes não apenas na sua aplicação, mas também quanto aos seus respectivos objetos. O método, por sua vez, é caracterizado por *regras*, que o investigador deve se ater se quiser possuir algum conhecimento seguro no âmbito das investigações filosóficas.

II. Uso de regras metodológicas

O paradigma não é outro, senão o método da física newtoniana que procura um apoio para a razão em *regras*, para esta não se perder nas suas investigações da natureza.¹⁰ De fato, também em Isaac Newton, a ideia de alcançar o maior grau de certeza do saber e, com isso, fazer progredir as ciências, está vinculada à questão do método; não é por menos que no Livro Três de sua obra mais importante, *Principia*¹¹, Newton enuncia quatro regras cuja seção é denominada: *Regras De Raciocínio Em Filosofia*.

“Regra I - Não devemos admitir mais causas para as coisas naturais do que as que são verdadeiras e suficientes para explicar as suas aparências” (Newton, 2012, Livro III, p. 185). A primeira regra tem por finalidade evitar o acúmulo de hipóteses e sobrecarregar deste modo o aparato explicativo, mas isso se dá muito mais pelo caráter da Natureza do que por uma precaução do filósofo. A Natureza é simples, nos diz Newton, e não faz nada em vão, e quanto maior o acúmulo de princípios para explicar um dado fenômeno, menos nos servirão.

“Regra II - Portanto, os mesmos efeitos naturais temos de atribuir as

¹⁰ Apesar do paradigma ser a física newtoniana, Kant não se deixa seduzir completamente por ele. O que queremos dizer com isso é que Kant não utiliza o método de Newton na filosofia. O que esperamos deixar mais claro mais adiante em nosso artigo.

¹¹ *Princípios matemáticos de filosofia natural* (1687). Para se ter uma notícia do momento histórico em que Newton vivia enquanto trabalhava na sua obra *Principia* e o desenvolvimento e composição desta obra, que fora recebido entusiasticamente por muitos pensadores modernos, consultar: Richard S. Westfall, *A vida de Isaac Newton*, capítulo 8 - *Principia*.

mesmas causas, tanto quanto possível” (Newton, 2012, Livro III, p. 185). Essa Regra, e a primeira, estão intimamente ligadas, e juntas expressam dois postulados ontológicos, o primeiro referente à *simplicidade da natureza*, e o segundo postulado, à *uniformidade da natureza*. Esses dois postulados são as duas pedras angulares em que a metafísica se assentou e que sustentarão boa parte da metodologia de Newton.

Regra III - As qualidades dos corpos que não admitem intensificação nem diminuição de graus, e que pertencem a todos os corpos dentro do alcance de nossas experiências, devem ser consideradas como qualidades universais de todos os corpos de qualquer tipo (Newton, 2012, Livro III, p. 186).

Pois as qualidades dos corpos só são conhecidas por meio da experiência, e quando constatamos regularidade, uniformidade, podemos e “devemos considerar como universais todas aquelas [qualidades] que concordam universalmente com as experiências” (Newton, 2012, Livro III, p. 186), quanto a isso, Newton é bastante consequente. “As demonstrações abstratas, por mais elegantes que fossem, eram uma coisa. Já a filosofia natural¹² volta-se para o mundo real, e o mundo real consiste em muitos corpos” (Westfall, 2007, p. 171). Vê-se nessa Regra III, que ela também está, naturalmente, apoiada no segundo postulado ontológico, o da *uniformidade da natureza*.

Por fim, a quarta e última Regra tem por objetivo prevenir a sub-repção de hipóteses no argumento indutivo.

Regra IV - Na filosofia experimental devemos considerar as proposições inferidas pela indução geral a partir dos fenômenos como precisamente ou muito aproximadamente verdadeiras, apesar de quaisquer hipóteses contrárias que possam ser imaginadas, até o momento em que outros fenômenos ocorram pelos quais elas possam ou ser tornadas mais precisas, ou fiquem sujeitas a exceções (Newton, 2012, Livro III, p. 187).

Do mesmo modo Kant, tenta estabelecer *regras* para a filosofia, mas não totalmente apoiado nos escritos de Isaac Newton, apesar de fazer uma afirmação na *Investigação* que sugere o contrário do que acabamos de dizer.¹³ Que Kant aqui não seja um newtoniano, ficará mais claro na sequência do texto.

Kant enumera explicitamente duas regras nas *Investigações*, “A primeira e principal *regra* é esta: não se comece com definições, pois teria de ser procurada a mera definição nominal” (UD, Ak., II, 285);

A *segunda* regra é: assinalem-se em particular, os juízos imediatos sobre o objeto, em vista do que primeiramente se encontra nele com certeza, e depois que se esteja certo de um não estar contido no outro, antecipem-se esses juízos, qual os axiomas da geometria, como base para todas as inferências (UDG, Ak., II, 286).

12 Sobre a filosofia natural de Newton consultar Cohen, B. & Westfall, R. S. (2002), Parte 1: Filosofia Natural.

13 UD, Ak., II, 286, p. 119. “O autêntico método da metafísica é, no fundo, idêntico àquele introduzido por Newton na ciência da natureza e que foi de consequências profícuas para ela”.

Poderíamos dizer que essas duas regras kantianas se aproximam muito mais da quarta regra de Newton do que das outras três. Porém, tal afirmação carece de provas que a sustentem. Na verdade, as duas regras apresentadas por Kant não encontram paralelo, ao menos não dentre essas quatro regras (mencionadas acima), que Newton propõe em sua física.¹⁴ Isso mostra de algum modo a originalidade de Kant, e, mesmo que ele diga poucas linhas depois de apresentar as suas duas regras que *o autêntico método da metafísica é igual ao da física de Newton*, Kant parece não levar adiante essa afirmação; se o fizesse, o seu opúsculo outra coisa não seria do que uma mera transposição metodológica. Ou seja, Kant negaria à filosofia o método matemático (vigente em sua época até então), por outro, o da física de Newton. Mas essa suposição é insustentável, e a própria *Investigação* o desmente. Diremos, por ora, que o que aproxima nesse momento Kant e Newton é a consciência de que, para um tipo de conhecimento poder ser uma ciência, é necessário *regras*; aquilo que é anterior à aplicação ao objeto, seja ele qual for.

Embora Kant explicita no corpo do texto apenas essas duas regras, o opúsculo nos leva a deduzir outras que complementam estas duas, como veremos a seguir.

III. Método e regras: aplicação do método analítico na filosofia

Em seu “Exemplo no conhecimento da natureza dos corpos do único método seguro da metafísica” (*UD*, Ak., II, 286), Kant aplica aquele que ele acredita ser o único método seguro da metafísica para examinar a proposição: “todo corpo tem que se constituir de substâncias simples”; mostrando o modo de estabelecer conhecimentos sem que seja necessário recorrer a definições e nem mesmo começar por elas.

Não é necessário concluir o que seja um corpo, pois sabemos que ele deve ser constituído de partes simples que subsistiriam mesmo que ele, o corpo, não existisse cf. *UD*, Ak, II, 279, pp. 108-9. Se o conceito de substância, que normalmente está vinculado ao de *partes simples* que compõe um corpo, é um conceito abstrato,

14 Uma coisa é dizer que não se deve começar com definições (o conceito é dado e deve ser analisado antes de qualquer juízo - e, muitas vezes, se pode chegar a conhecimentos sem mesmo que se tenha uma definição, por exemplo, “todo desejo pressupõe um desejado”. Aqui o desejo não foi definido.). Outra coisa é dizer que devemos considerar as proposições pela indução geral a partir dos fenômenos como muito aproximadamente verdadeiras (aqui há um juízo operando; esse passo não é prévio, não é um ponto de partida, no sentido forte da palavra, tal qual é a primeira regra de Kant). Enquanto a regra de Kant busca um ponto de partida seguro, a regra de Newton busca uma generalidade, uma constância de certos tipos de fenômeno em suas relações. A primeira diz respeito a uma ciência que tem por ofício “desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa, torna-os minuciosos e determinados” (*UD*, AK, II, 278, p. 107); a última diz respeito a uma ciência cuja matemática “parece ter sempre lançado as bases do conhecimento empírico, de modo que o futuro só tem a tarefa de aplicar esses princípios gerais a um campo cada vez mais extenso dos fenômenos, deles tirando consequências mais e mais importantes” (Cassirer, 1993, *O problema do conhecimento*, Tomo II, p. 376).

isso quer dizer em última análise que fora *abstraido de coisas corpóreas do mundo*; e não precisamos nos preocupar em definir o que seja substância, pois basta que possamos demonstrar que os corpos devem ser compostos de partes simples. Posto essa demonstração como possuidora de certo grau de certeza, podemos utilizá-la para chegarmos a outros conhecimentos, o que Kant fará para demonstrar alguns conhecimentos da natureza dos corpos.

O exemplo é dividido em duas partes principais: num primeiro momento da argumentação, Kant busca demonstrar que o corpo ocupa um espaço por meio de uma *força* que lhe é inerente, isto é, a impenetrabilidade; já no segundo momento, Kant argumenta com base no resultado do *primeiro momento* que os elementos primeiros não parecem ser extensos.

Analisemos o exemplo; *primeiro momento*:

há uma determinada multiplicidade das partes de todo corpo, que são todas simples, e uma igual multiplicidade das partes do espaço que o corpo ocupa, que são todas compostas. Segue-se daí que cada parte simples (elemento) no corpo ocuparia um espaço. Se pergunto, agora, “o que significa ocupar um espaço?”, então me apercebo [*innewerde*], sem preocupar-me com a essência do espaço, de que, se um espaço pode ser penetrado por alguma coisa, sem que haja algo nele que resista a essa coisa, bem se poderia dizer, caso se quisesse, que haveria algo nesse espaço, mas jamais que um espaço está ocupado por algo. Donde reconheço que um espaço está ocupado por algo se, no impulso de um corpo móvel penetrar em tal espaço, há algo que resiste a esse corpo. Essa resistência é, porém, a impenetrabilidade. Assim, os corpos ocupam o espaço pela impenetrabilidade. A impenetrabilidade é, porém, uma *força* (UD, Ak., II, 287).

O resultado dessa argumentação é o seguinte: a impenetrabilidade é uma *força*, e a *força* é uma ação, pois é algo que resiste a uma ação externa oposta; e a *força* mostrou-se convir ao corpo (que penetra no espaço), então essa *força* deve convir também as suas partes simples, isto é, que compõem o corpo; por conseguinte, os elementos de um corpo preenchem seus espaços pela impenetrabilidade.

O segundo momento do exemplo é guiado pela questão: *não seriam extensos os elementos primeiros, já que cada um preenche um espaço no corpo? Segundo momento*:

Aqui posso eventualmente alegar uma definição imediatamente certa, a saber, *extenso* é aquilo que, posto por si (absolutamente), preenche um espaço, tal como cada corpo individual, mesmo que eu representasse que nada existiria exceto ele, preencheria um espaço. Todavia, se considero um elemento absolutamente simples, então é impossível, se ele é posto só (sem conexão com outros), que nele se encontrem vários elementos extrínsecos entre si e que ele ocupe absolutamente um espaço. Por isso ele não pode ser extenso (UD, Ak., II, 287).

Como podemos ver, a resposta a que se chega quando se parte, no exemplo, de uma definição é apenas negativa: os elementos simples (primeiros) *não* podem

ser extensos. Percebemos isto pela definição que Kant insere logo de início do segundo momento do exemplo. Essa definição é *consequência*, isto é, um resultado do *primeiro momento*; logo, não é posta de chofre para que em seguida se extraiam conclusões. Só pode ser extenso o que, uma vez *posto por si (absolutamente)*, preenche um espaço; e preenche um espaço por meio de uma *força* que resulta da ação das partes que resistem mutuamente a outra ação externa. Isso, por sua vez, nenhum elemento isolado consegue fazer. Deste modo a impenetrabilidade é uma força exercida em relação às ações externas - o que corrobora, por fim, que é devido a impenetrabilidade que um corpo ocupa um espaço.¹⁵

Sem partir da definição¹⁶ Kant nos revela, pelo método analítico, dois conhecimentos extraídos da natureza dos corpos: primeiro, ele ocupa um espaço porque possui uma *força*, a impenetrabilidade; segundo, os elementos primeiros não são extensos, porque postos não preenchem nenhum espaço, sendo a impenetrabilidade uma pluralidade das ações externas, isto é, do corpo enquanto tal, ou seja, enquanto composto. Noutras palavras, somente os corpos são extensos, não os elementos primeiros em si mesmos. O que torna um corpo extenso é a relação de suas partes constituintes; agora, o fato de que essas partes isoladas, entendidas como primeiros elementos, não possuam extensão só pode ser explicado por uma análise levada a cabo pelo método analítico. Este permite, por sua vez, que a análise se apoie na geometria. Assim, é a argumentação analítica que se apropriou da linguagem e do campo de representação da geometria e não o inverso.¹⁷ Todo esse conhecimento é, deste modo, obtido sem recorrer inicialmente à definição; ao contrário, é o resultado de uma investigação que se apoia em uma experiência segura. “Fica claro”, diz Kant, “pelo exemplo mencionado, que muito se pode dizer, com certeza, sobre um objeto, tanto na metafísica como em outras ciências, sem tê-lo definido” (*UD*, Ak., II, 289).

O método analítico na metafísica viria assegurar o seu conjunto de conhecimentos e ao mesmo tempo faria parte de uma função que lhe é natural, pois Kant diz que o ofício da metafísica é resolver conhecimentos confusos. Se eles são confusos, quer dizer que são dados e se são dados podem ser analisados, ou seja, estão no âmbito do método analítico. Mas a metafísica não estaria condenada a proceder

15 “uma vez que a força da impenetrabilidade, exercida por oposição a várias coisas externas, é a causa pela qual o elemento ocupa um espaço, então vejo que daí decorre muito bem uma pluralidade em sua ação externa, mas nenhuma pluralidade em vista das partes internas, por conseguinte ele [o elemento simples] não seria extenso” (*UD*, Ak., II, 287, pp. 121-2).

16 Nessa postura de Kant ao conduzir o método da metafísica na análise do corpo, inevitavelmente somos levados a reconhecer um parentesco com a Regra IV que Newton propõe no início do seu terceiro livro dos *Principia*. Pois mais importante ou mesmo mais seguras do que definições, são as consequências que se extraem a partir de um método seguro que se apoia na experiência, neste caso, da metafísica em geral uma experiência (segura) interna.

17 O espaço é representado como geométrico e não como metafísico, um espaço é representado como sendo um lugar que não resiste a um corpo, sendo, portanto, preenchido por este. O exame pode ser geométrico e singular, mas o resultado é metafísico e universal.

somente por análises, este é apenas o primeiro passo, é preciso garantir que ela alcance um grau de certeza, senão como o da matemática, pelo menos mais seguro do que aquele que a ela vem sendo imposto. O segundo passo na metafísica seria proceder *sinteticamente*, quando os conceitos estiverem distintamente assinalados e suas notas características evidentes; é por isso que Kant diz:

Ainda não é hora de proceder sinteticamente na metafísica; só quando a análise nos tiver propiciado conceitos distinta e minuciosamente entendidos poderá a síntese, como na matemática, subordinar os conhecimentos compostos aos mais simples (UD, Ak., II, 290).

Conclusão

A *Investigação* dá grande ênfase à questão *do método* da filosofia. A incerteza que Kant verifica nos sistemas filosóficos tem como contrapartida a exigência de um exame do método filosófico. Kant assinala que a fonte de incerteza não apenas é desconsideração do método próprio da filosofia, mas, contra outros filósofos, a assimilação do método filosófico ao matemático. A solução para Kant, por conseguinte, está na exata determinação do método filosófico e, conseqüentemente, das regras. Portanto, Kant propõe para a determinação da metafísica/filosofia¹⁸ um método analítico conduzido por *regras metodológicas*: a metafísica deve ser analítica!

em filosofia, os conceitos dados das coisas constituem o ponto de partida. Tais conceitos, porém, são confusos, ou ainda não suficientemente determinados. A filosofia tem por objeto as qualidades, quer dizer, as determinações intrínsecas das coisas; tais determinações, porém, não são dadas no início, mas sim, apenas, no final do trabalho filosófico (Morujão, 2006, introdução à *Investigação*, p. 16).

Ou seja, é no fim da operação regrada metodologicamente nos parâmetros estabelecido para a filosofia que se chega às certezas na filosofia.

Podemos destacar as notas características fundamentais desse método se lembrarmos das articulações e a ordem apresentadas por Kant ao longo da *Investigação*; são elas: (1) o método analítico; (2) universal pelos sinais *in abstracto*¹⁹; (3) abstrair de; (4) comparação, subordinação e limitação; (5) conclusão - o método é *análogo* à física newtoniana e *não o mesmo* (análogo enquanto consciência da necessidade do uso de regras).

18 “A metafísica é apenas uma filosofia aplicada às perspectivas mais universais da razão e é impossível que essa relação com a filosofia seja diferente” (UD, Ak., II, 292, p. 128).

19 “Os sinais da consideração filosófica jamais são algo diferente de palavras, que não indicam, em sua composição, os conceitos parciais em que consiste a ideia toda que a palavra significa, nem podem designar, em suas conexões, as relações dos pensamentos filosóficos. Por isso, deve-se ter, nessa espécie de conhecimento, a própria coisa diante dos olhos em cada pensamento, e se é exigido representar o universal *in abstracto*, sem que se possa fazer uso dessa importante facilitação que é lidar com sinais individuais, em vez de conceitos universais das próprias coisas” (UD, Ak., II, 279).

(1) [o método analítico] o fio condutor da investigação se dá pela distinção de dois meios para se chegar às “definições²⁰”, a matemática irá adquirir suas definições sinteticamente e a filosofia analiticamente. A via para se chegar a todo conceito universal, também é duplo: pela “vinculação arbitrária” (matemática) ou por “abstração” (filosofia) de algum conhecimento que se tornou distinto por desmembramento. Enquanto a matemática constrói o seu objeto pela definição, pois este não é dado antes disso, para a filosofia “já está dado o conceito de uma coisa, mas de maneira confusa e não bastante determinada” (*UD*, Ak., II, 276).

(2) [universal pelos sinais *in abstracto*] a filosofia considera em suas resoluções, inferências e demonstrações o universal “pelos sinais *in abstracto*”, diferente da matemática que é “sob os sinais *in concreto*”. Para examinar e extrair conhecimentos de algum objeto, no caso da filosofia, deve-se ter o objeto ante o espírito e isto *in abstracto*; não dá para recorrer ao apoio *in concreto* que a matemática naturalmente se utiliza. Como, p. ex., com uma caneta posso riscar em uma folha um círculo e duas linhas e extrair a partir de um exame guiado por regras fáceis um conceito universal, e tudo isso por meio de um singular concreto. “Com essas duas linhas”, diz Kant, “demonstram-se as relações e nelas se considera *in concreto* a regra universal das relações das linhas que se cruzam em todos os círculos” (*UD*, Ak., II, 278). Agora, se quisermos provar que um corpo é composto de partes simples, o único meio seguro de proceder é “pelos sinais *in abstracto*”, pelas razões que já explicamos mais acima.

(3) [abstrair de] é pela filosofia proceder “pelos sinais *in abstracto*” em suas investigações de objetos dado que essa terceira nota, isto é, o “abstrair de”, cumpre uma função necessária e deve ser bem estabelecido os seus limites. Kant não aprofunda aqui esse conceito, e parece mesmo dar pouca atenção a ele. Mas, na verdade, mesmo sem um exame mais apurado de Kant, o “abstrair de”, no sentido de uma operação, está contido já na primeira e segunda nota que destacamos: (1) método analítico da filosofia, (2) pelos sinais *in abstracto*. Razão essa que talvez possa ter levado Kant a dispensar-se, para os fins desejados da *Investigação*, de se deter, por ora, nesse conceito.

Na seguinte passagem (na qual Kant apresenta o método analítico), encontramos a nota (3) [abstrair de] e a nota (4) [comparação, subordinação e limitação]:

Tenho de considerar essa ideia [de tempo] em várias relações²¹, para descobrir por desmembramento²² suas notas características, conectar²³ diversas notas características abstraídas²⁴, para descobrir se elas fornecem um conceito suficiente, e cotejá-las

20 Immanuel Kant, *Lógica*. (A217), #99: “Uma definição é um conceito suficientemente distinto e adequado (*conceptus rei adequatus in minimis terminis, complete determinatus*)”.

21 Comparação (4).

22 Método analítico (1).

23 Subordinação (4).

24 Abstrair de (3).

entre s_i^{25} , para descobrir se uma não encerra em s_i^{26} parcialmente a outra (UD, Ak., II, 276).

Não devemos dizer que há aqui uma confusão do método, por aparecer ações (ou mesmo o que chamamos de notas do método) que não haviam sido explicadas por Kant, já que o exemplo é extraído do início do texto. Ora, o que acontece é que a ordem da exposição visa muito mais a clareza das operações do método do que expor a ordem genética de tal método. Ou, dito de outra maneira, o próprio método de exposição deve ser analítico.

(5) [conclusão - o método é análogo à física newtoniana e não o mesmo] a aproximação com o método da física de Newton não resulta das notas características que Kant atribui ao método da filosofia. E sim, como já dissemos, pela consciência da necessidade do uso de regras. Ao abandonar o método da matemática que era até então usual na filosofia e propor um *método simples e cauteloso conduzido por regras*, análogo ao de Newton, Kant não estaria trocando um método A (*more geometrico*) por outro B (físico-newtoniano) ao invés de buscar um C (?) próprio para esse tipo de saber? Kant propõe uma analogia com a física newtoniana, não a sobreposição de método. Não é a subordinação total da filosofia/metafísica à física newtoniana que Kant sugere, mas encontrar *regras* (tão seguras quanto às da física newtoniana) que tragam *consequências profícuas para ela*. É a glória da filosofia que, a partir desses poucos princípios, trazidos do nada, seja capaz de exibir tantos resultados²⁷. Mas, contrariando as próprias expectativas, e passados alguns anos, Kant descobre o transcendental e se vê pouco satisfeito com o resultado alcançado²⁸ na década de 1760. As regras que buscou estabelecer para o método filosófico seriam suficientes do ponto de vista crítico? Elas dariam conta de estabelecer a filosofia no âmbito da ciência? Tudo leva a crer que não. A *síntese* prometida para a filosofia na década de 1760 parece ressurgir no horizonte transcendental como factível, e não mais como uma esperança. Se for isso, então podemos esperar na *Crítica da razão pura*, já que Kant retoma o problema do método da filosofia nela, finalmente a consecução da fundamentação da filosofia. Acreditamos que é por isso, que Kant volta à “questão do método” para a filosofia na *Crítica*, e agora a partir do ponto de vista transcendental. O exame que apresentamos aqui deste opúsculo de 64 deve poder iluminar possíveis lacunas no texto crítico da metodologia transcendental que trata da filosofia e da matemática, aparentemente sob a mesma estrutura expositiva, ou seja, em contraposição: de um lado o método sintético da matemática e do outro

25 Pelos sinais *in abstracto* (2).

26 Limitação (4).

27 Paráfrase de Newton. Prefácio à primeira edição dos *Principia - Princípios matemáticos de filosofia natural*.

28 “Os filósofos traçam o esboço e depois o modificam ou o rejeitam, como é seu hábito” (Kant, 2005, p. 143).

o método analítico da filosofia.²⁹

Por fim, o que Cassirer afirma³⁰ contém uma certa verdade: é muito difícil transpor o que Kant escreveu no período pré-crítico para o corpus Crítico (pelo desejo de sistema a todo custo), mas também é contestável sua afirmação quanto a *não haver nada de original*, isto é, nada que seja do próprio Kant nesse opúsculo; que teria apenas organizado aquilo que já estava dado em sua época. Esse juízo se mostrou problemático pela análise que acabamos de fazer; há, sim, algo de original (por mais que seja de uma natureza frágil): a proposta de Kant em distinguir os métodos da matemática e da filosofia, de estabelecer regras metodológicas para a filosofia e ainda de apresentar uma primeira tentativa de fundamentar ou determinar a filosofia a partir do método.

Referências

- Boer, K. de. (2020). Wolff, Crusius, and Kant. In: *Kant's reform of metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento: en la filosofía y en la ciencia moderna (Tomo II)*. Traducción de Wenceslao Roces. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1993). *Kant vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, B. & Westfall, R. S. (2002). *Newton: textos, antecedentes, comentários*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ.
- Descartes, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70.
- Hintikka, J. (1992). Kant on the mathematical method. In: Posy, C. (ed.). *Kant's philosophy of mathematics: modern essay*. North Carolina, U.S.A: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (1967). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

29 Outra possibilidade para a volta de Kant ao exame do método da filosofia pode ser o mesmo que o levou em um primeiro momento a apresentar um método filosófico totalmente diferente do *more geometrico*: para responder à querela entre *Leibniz-wolffianos e os pietistas*, tal como sugere essa passagem do segundo prefácio da *Crítica da razão pura*: “a crítica é obrigada, por um exame fundamentado dos direitos da razão especulativa, a prevenir, de uma vez para sempre, o escândalo que iriam causar, mais tarde ou mais cedo, ao próprio povo, as controvérsias em que os metafísicos (e como tais, por fim, também os próprios teólogos) se embrenham, inevitavelmente, sem crítica e que acabam por falsear as suas próprias doutrinas. Só a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a *incredulidade* dos espíritos fortes, o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos” (KrV, BXXXIV).

30 “Os estudos do ano de 1763, nos quais Kant já aborda o problema de traçar uma linha divisória entre a *matemática* e a *metafísica*, marcam, [...] o primeiro início independente de sua filosofia. Exageram, no entanto, a importância destes estudos aqueles que se empenham em descobrir neles as características essenciais da abordagem geral do problema da Crítica da Razão. Embora, neles, Kant já adote uma atitude bastante livre em relação à doutrina wolffiana, a verdade é que ele não acrescenta nenhum critério objetivamente novo às objeções já formuladas contra esta doutrina pelos filósofos da época: ele se limita a agrupá-los e fortalecê-los, canalizando-os todos para um objetivo comum” (Cassirer, 1993, p. 541).

- Kant, I. (1973). *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Traduction, introduction et notes par Michel Fichant. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Kant, I. (1988). *Correspondência Lambert/ Kant*. Introdução, tradução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Editorial Presença. Lda.
- Kant, I. (1992). *Lógica*. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Kant, I. (1994). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. 3º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1999). *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. New York: The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant.
- Kant, I. (2005). *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza et al. São Paulo: Editora UNESP.
- Kant, I. (2005). Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (1764). In: *Escritos pré-críticos*. Tradução Jair Barboza et al. São Paulo: Editora UNESP.
- Kant, I. (2006). *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*. (edição bilingue). Tradução, introdução, notas e glossário de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lebrun, G. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Newton, I. (2012). *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Pierobon, F. (2003). *Kant et les mathématiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Seneda, M. C. (2009). Conceitos de filosofia na escola e no mundo e a formação do filósofo segundo Immanuel Kant. *Kriterion*, Belo Horizonte, 50(119), 233-249. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100012>
- Torreti, R. (1964). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Wolff, C. (1963). *Preliminary discourse on philosophy in general*. Translated, with an introduction and notes, by Richard J. Blackwell. New York: The Library of Liberal Arts.
- Westfall, R. S. (1995). *A Vida de Isaac Newton*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Recebido em: 14.07.2021

Aceito em: 22.11.2021

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



TRADUÇÃO

A esfera pública: ideologia e/ou ideal?*

Amy Allen**

Lendo *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (MEEP) de Habermas, cinquenta anos após sua publicação inicial, não se pode deixar de ficar impressionado com a cegueira da obra para as dimensões de gênero da esfera pública burguesa. Habermas não apenas ignora as formas em que esta esfera foi fundada sob a exclusão das mulheres, que estavam confinadas ao privado,¹ ele o faz reconhecendo outros aspectos excludentes da esfera pública burguesa – sua exclusão de trabalhadores e camponeses – e, ao mesmo tempo, valorizando a família burguesa por proporcionar um espaço de intimidade aos indivíduos particulares que se reuniam em público, a fim de discutir assuntos de interesse comum². Assim, não é apenas que o jovem Habermas não leva em conta as maneiras pelas quais a subordinação das mulheres está implicada na formação da esfera pública burguesa, cuja promessa perdida ele espera recuperar, nem que seja completamente cego às suas dimensões ideológicas. Em vez disso, ele parece ser *seletivamente* cego à subordinação de gênero. Para as feministas que se engajaram com MEEP após sua tradução para o inglês – especialmente aquelas que eram veteranas das disputas entre marxistas e feministas na década de 1970 sobre se o feminismo era uma distração burguesa do real empreendimento da revolução socialista – essa cegueira seletiva deve ter tocado um ponto nevrálgico. Para ser justo com Habermas, nenhum desses debates havia acontecido ainda quando ele escreveu MEEP – nesse sentido, o livro é, como todos os livros, um produto de seu tempo – mas é inquestionável que a recepção de seu trabalho pela teoria feminista americana foi filtrada por suas lentes.

Uma vez que se decide ler MEEP através das lentes da teoria feminista, no entanto, a exclusão de fato das mulheres da esfera pública burguesa parece bastante

* Tradução de Allen, A. (2012). The public sphere: ideology and/or ideal?. *Political Theory*, 40, p. 822-829. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591712457664>. Tradução de Amanda Soares de Melo (doutoranda em filosofia pela Universidade Federal do ABC). E-mail: amandasdmelo@gmail.com. Autorização para tradução e publicação concedida pelo detentor dos direitos autorais: SAGE Publications, Inc. Copyright © 2012. Os direitos do material republicado são propriedade de terceiros e a permissão para outra utilização posterior deve ser concedida pela SAGE.

** Penn State University, Pensilvânia, Estados Unidos.

1 Neste ponto, veja as contribuições de Joan Landes e Mary Ryan em *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (MIT Press, 1992).

2 Sobre a exclusão de trabalhadores e camponeses, ver *Mudança Estrutural*, p. 221-237 e 297-298; sobre o papel da família na formação da esfera pública burguesa, ver p.164-176.

óbvia. Mas as críticas feministas da obra enfatizaram, a saber, que a exclusão das mulheres da esfera pública burguesa não é acidental ou contingente, mas antes *constitutiva* desse espaço. Se a esfera pública burguesa é constitutivamente excludente, então como Nancy Fraser coloca em sua crítica feminista extremamente influente de MEEP, “não podemos mais presumir que o modelo liberal da esfera pública burguesa era simplesmente um ideal utópico não realizado; era também uma noção ideológica” que serviu para racionalizar uma forma historicamente emergente de dominação de classe, raça e gênero.³

Em resposta a essa linha de crítica, Habermas não só reconhece que a esfera pública burguesa exclui mulheres, mas, talvez surpreendentemente, ele admite que essa exclusão é uma característica constitutiva, e não contingente, da esfera pública burguesa. Embora a exclusão das mulheres compartilhe algumas características com a exclusão dos trabalhadores e camponeses, “ao contrário da exclusão dos homens desprivilegiados”, assume Habermas, “a exclusão das mulheres teve um significado estruturante”.⁴ E ainda, o argumento feminista para a natureza constitutivamente excludente da esfera pública burguesa, insiste Habermas, não “descarta os direitos de uma inclusão irrestrita e de igualdade que são uma parte integral da autocompreensão da esfera pública liberal, mas ao invés disso apela a eles”⁵. Em outras palavras, ao afirmar que a esfera pública burguesa é baseada na exclusão constitutiva das mulheres, as feministas implicitamente apelam para os ideais centrais dessa mesma esfera pública – inclusão e participação igualitária. Além disso, os discursos universalistas da esfera pública burguesa têm um potencial de autotransformação que permite que a própria esfera pública seja transformada por meio de seu contato com movimentos sociais como o movimento feminista⁶. A esfera pública burguesa pode ser ideológica, mas não é *mera* ideologia.⁷

Isso sugere que a resposta adequada à crítica feminista não é rejeitar o ideal da esfera pública como um todo, mas sim reformular a concepção liberal-burguesa que Habermas articula em MEEP e desenvolver uma concepção alternativa, pós-burguesa⁸. Fraser delinea quatro pressupostos específicos da esfera pública burguesa que precisam ser reformulados, a fim de tornar o conceito útil para a teoria crítica feminista. Primeiro, o modelo burguês assume incorretamente que é possível para as pessoas colocarem entre parênteses hierarquias de status existentes e participarem como se fossem pares em discussões públicas de assuntos de interesse comum;

3 Fraser, 1997, p. 76.

4 Habermas, 1992, p. 428.

5 Idem, p. 429.

6 Idem, *ibidem*.

7 Habermas já havia reconhecido isso em MEEP, embora sem notar os aspectos de gênero dessa ideologia; ver *Mudança Estrutural*, p. 237, 359 e 486.

8 Fraser, 1997a, p. 76.

contra esse pressuposto e, em conformidade com algumas das próprias reflexões de Habermas no final de MEEP, Fraser insiste que a igualdade social é uma condição necessária para a democracia política⁹. Em segundo lugar, em MEEP, Habermas tende a falar como se uma única e abrangente esfera pública universal fosse necessária para um bom funcionamento da democracia;¹⁰ em contraste, Fraser afirma que uma multiplicidade de esferas contrapúblicas é preferível, especialmente em sociedades que são divididas por hierarquias¹¹. Em terceiro lugar, Fraser questiona o pressuposto de que o discurso público deve ser restrito à deliberação sobre assuntos de interesse comum; em vez disso, ela argumenta, as questões sobre o que conta como um assunto de interesse comum e quem é capaz de traçar e defender as fronteiras entre o público e o privado devem estar, elas mesmas, abertas ao debate em público, de forma que nunca possamos traçar essa linha de forma definitiva.¹² Em quarto lugar, Fraser questiona o pressuposto de que uma esfera pública que funcione bem depende de uma separação nítida entre a sociedade civil e o Estado; ao contrário, precisamos fazer uma distinção entre públicos fracos e fortes – o primeiro sendo o local da formação da opinião e da vontade e o último sendo o lugar da tomada de decisão política - e teorizar sua inter-relação.¹³

Posteriormente, em seu monumental trabalho de teoria jurídica e política, *Between Facts and Norms*,¹⁴ Habermas reformula sua concepção da esfera pública, incorporando alguns – mas não todos – aspectos dessa concepção revisada, pós-burguesa, da esfera pública. Especificamente, ele utiliza a noção de contrapúblicos subalternos de Fraser, com sua interpretação de públicos “alternativos” como lugares

9 Idem, p. 77-80. Pode-se argumentar que este é um dos principais pontos da argumentação de Habermas no encerramento da MEEP, no qual ele levanta dúvidas sobre se um discurso genuinamente inclusivo pode ser alcançado sem igualdade social – para os trabalhadores – e discute as perspectivas de uma esfera pública pós-burguesa. O ponto de Fraser, suponho, é que, em sua reconstrução histórica, Habermas não problematiza adequadamente esse pressuposto da concepção burguesa de esfera pública, particularmente no que se refere à exclusão das mulheres.

10 Habermas discute brevemente o papel das “esferas públicas intraorganizacionais” – o que ele entende por partidos políticos e grupos de interesses especiais – na criação de possibilidades para “publicidade crítica”. Ver MEEP, p. 500-510. A essa altura, ele parece bastante pessimista quanto às perspectivas que essas esferas públicas têm de combater os efeitos niveladores de opiniões de massa gerados pela indústria cultural. Claro, essa situação teria parecido bastante diferente na época em que a crítica de Fraser foi escrita, dado o surgimento, entretanto, de novos movimentos sociais como o feminismo da segunda onda, que, ao invés de partidos políticos, servem de modelo para os contrapúblicos subalternos de Fraser.

11 Fraser, 1997a, p. 80-85.

12 Idem, p. 85-89. Para uma discussão relacionada, veja também “Sex, Lies, and the Public Sphere: Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas,” de Nancy Fraser em *Justice Interruptus* (1997) e “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas” de Seyla Benhabib em *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 1992, p. 100.

13 Idem, p. 89-92.

14 Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Tradução de William Rehg. Cambridge: MIT Press.

de publicidade crítica, adotando explicitamente a distinção da autora entre públicos fortes e fracos e, ainda, fortalece sua interpretação de uma relação entre igualdade social e democracia política com sua análise de uma co-implicação entre autonomia pública e privada.¹⁵ Na verdade, ele agora toma debates feministas sobre igualdade para fornecer o principal exemplo da necessidade de garantir conjuntamente a autonomia pública e privada.¹⁶ Como afirma: “nenhuma regulamentação [legal], por mais sensível que seja ao contexto, pode concretizar *adequadamente* o direito igual a uma vida privada autônoma, a menos que simultaneamente fortaleça a posição das mulheres na esfera pública política e, assim, aumente a participação nas formas de comunicação política que fornecem as únicas arenas em que os cidadãos podem esclarecer os aspectos relevantes que definem o estatuto de igualdade.”¹⁷ Portanto, os desenvolvimentos subsequentes de Habermas da teoria da esfera pública parecem corroborar a afirmação de que sua descrição da esfera pública pode ser reformulada para servir a fins feministas.

No entanto, desenvolvimentos históricos, políticos e teóricos subsequentes no intervalo de duas décadas levantaram novas questões sobre as exclusões constitutivas e distorções ideológicas em ação, mesmo nesta versão reformulada da teoria da esfera pública. Sob pressão para dar sentido às condições atuais da globalização, a teoria feminista, a teoria política e a teoria crítica passaram por uma virada global e essa virada mais uma vez lançou o conceito de esfera pública ao debate. Tal virada revela um conjunto diferente de exclusões na teoria da esfera pública de Habermas. Mesmo em sua versão reformulada, apresentada em *Between Facts and Norms*, esse modelo pressupõe implicitamente o que Fraser chama de “imaginário político Westfaliano”, no sentido de que tacitamente assume que o quadro relevante para a esfera pública é o de “uma comunidade política limitada com seu próprio estado territorial”.¹⁸ Justamente este quadro já não pode ser pressuposto à luz das condições presentes de publicidade transnacional. Em outras palavras, nas atuais condições de globalização, a esfera pública passou – e ainda está passando – por uma nova transformação estrutural.¹⁹

Em seu trabalho mais recente de teoria política, em particular, em suas reflexões teóricas e políticas sobre a União Europeia e as perspectivas de constitucionalização do direito internacional, Habermas refletiu sobre essa transformação. No que diz

15 Sobre públicos “alternativos”, ver *Between Facts and Norms*, p. 373-374; sobre públicos informais (fracos) versus institucionais (fortes), ver p 306-308; sobre a relação entre igualdade e democracia, ver p. 420-423.

16 Ver *Between Facts and Norms*, p. 419-426 e “On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy,” em *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* de Habermas (Cambridge: MIT Press, 1998).

17 Habermas, 1998, p. 426.

18 Fraser, 2007, p. 8.

19 Idem, p. 15.

respeito à Europa, baseando-se em seu argumento sobre o papel da esfera pública em garantir a legitimidade democrática em *Between Facts and Norms*, Habermas argumenta que o poder administrativo e político da União Europeia só pode ter legitimidade democrática na medida em que está enraizado em uma – ainda não existente – esfera pública europeia.²⁰ Contra os eurocéticos, Habermas argumenta que a integração política europeia não precisa se basear numa identidade europeia pré-existente; em vez disso, as formas necessárias de identidade política europeia e solidariedade cívica poderiam ser geradas em uma esfera pública europeia transnacional devidamente configurada.²¹

No que diz respeito à esfera pública global, Habermas teme que as estruturas comunicativas emergentes das esferas públicas globais informais não possam ser eficazes enquanto não houver mecanismos constitucionalmente institucionalizados para traduzir a vontade pública gerada em tais esferas em poder político vinculante. Os protestos globais contra o início da guerra do Iraque em 2003 forneceram um exemplo comovente desse déficit de eficácia. Não obstante, Habermas é cautelosamente otimista de que as opiniões e vontades geradas em tais esferas públicas globais poderiam ser eficazes se dirigidas a uma instituição global – uma ONU dramaticamente reformada – que seria encarregada dos objetivos limitados de prevenir a violência e proteger os direitos humanos, dotada de força política para atingir esses objetivos. Para ser democraticamente legítima, essa instituição global teria de estar enraizada em uma esfera pública global, mas tal esfera não precisa ser mantida unida por formas grosseiras de identidade política ou solidariedade cívica; em vez disso, “a indignação moral compartilhada por violações flagrantes dos direitos humanos fornece uma base suficiente para a solidariedade entre os cidadãos do mundo” e a conquista de uma forma tão tênue de solidariedade global não é, na opinião de Habermas, um “obstáculo insuperável”.²²

Certamente, alguém pode ser muito mais cético do que Habermas sobre as perspectivas atuais de desenvolver a solidariedade cívica europeia – especialmente à luz da atual crise financeira na Europa – ou um acordo global sobre o que constituem violações dos direitos humanos ou usos injustificados da violência nas relações internacionais.²³ No entanto, mesmo deixando de lado esses temas difíceis, questões importantes podem ser levantadas sobre a legitimidade normativa desses

20 Habermas, 2006a, p. 102-106.

21 Habermas, 2006b, p. 80. Sobre esse ponto, veja também “The Postnational Constellation and the Future of Democracy,” em *The Postnational Constellation: Political Essays* de Habermas (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 98-103.

22 Idem, ibidem. Ver também “Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?” em *The Divided West* de Habermas (John Wiley & Sons, 2004), p. 142-43, .

23 Sobre o último ponto, ver “Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy” de William Scheuerman (*Political Theory*, 2008), p. 133-51.

públicos transnacionais e globais emergentes.²⁴ Considere que os participantes nas esferas públicas transnacionais e globais não são compatriotas que gozam de um igual status político, mesmo em um sentido formal, e que a estrutura das esferas públicas transnacionais e globais favorece as elites que possuem os recursos materiais e simbólicos necessários para a comunicação global,²⁵ que possuem as habilidades linguísticas necessárias, incluindo a capacidade de se comunicar em inglês.²⁶ À luz das enormes desigualdades globais, temos que nos perguntar se as opiniões e vontades debatidas e geradas em esferas públicas globais transnacionais e emergentes poderiam ser legítimas, no sentido de incluir todas as pessoas afetadas e permitir uma verdadeira paridade de participação.²⁷ Pode-se até perguntar se a própria teoria da esfera pública está muito ligada ao contexto do Iluminismo europeu – e, portanto, muito emaranhada com os legados do colonialismo e do imperialismo – para estar totalmente atenta a essas dinâmicas de poder.

Esta última questão surgiu de uma forma interessante em resposta à reconstrução transnacional pós-Westfaliano de Fraser da noção habermasiana da esfera pública.²⁸ Os críticos de Fraser assinalam até que ponto sua estratégia de fundamentar a normatividade de sua concepção da esfera pública historicamente – e não em uma teoria ideal – torna sua descrição particularmente vulnerável a tais preocupações. Dada esta sua estratégia normativa hegeliana, que Fraser compartilha com Habermas, a versão particular de história narrada por alguém tem grande importância. Como Hutchings coloca este ponto a respeito de Fraser (embora seja igualmente, se não mais, verdadeiro para Habermas), esta “é uma visão orientada para o futuro, informada por uma série de pressupostos sobre de onde viemos e para onde vamos (e, portanto, quem está na frente e quem está atrás). Esta é uma história que reflete o imaginário político específico que está intimamente ligado à experiência da modernidade ocidental em geral e ao destino dos Estados de bem-estar liberal-capitalistas na última parte do século 20 em particular.”²⁹ Em outras palavras, não é suficiente para a teoria da esfera pública ser reformulada em um quadro mais amplo, transnacional, pós-Westfaliano, por mais importante e urgente

24 Fraser distingue críticas de eficácia e de legitimidade da esfera pública; estou mais preocupada aqui com a última. Ver “Transnationalizing the Public Sphere,” e “Öffentlichkeit,” em Habermas-Handbuch, ed. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide e Cristina Lafont (Stuttgart: JB Metzler Verlag, 2009).

25 Fraser, 2014, p. 16.

26 Idem, p. 18.

27 Idem, p. 19.

28 Veja as seguintes respostas ao ensaio de Fraser na mesma edição de *Theory, Culture and Society: “Whose History? Whose Justice?”* de Kimberly Hutchings, p. 59-63; “De-politicization of Democracy and Judicialization of Politics” de Shalini Randeria, p. 38-44; “The Exit from a Westphalian Framing of Political Space and the Emergence of a Transnational Islamic Public” de Armando Salvatore, p. 45-52; e “Transnationalizing the Public Sphere: A Critique of Fraser” de Oscar Ugarteche, p. 65-69.

29 Hutchings, 2007, p. 62.

que este projeto seja; também precisamos interrogar as pressupostos implícitos e distorções ideológicas – sobre história, modernidade, progresso, esclarecimento e, finalmente, sobre a relação entre os Estados Unidos, a Europa e o resto do mundo – que informam seus fundamentos normativos.³⁰

No entanto, mesmo se assumirmos, com os críticos de Fraser, que a concepção pós-burguesa e pós-Westfaliana da esfera pública transnacional e global é ideológica, isso ainda nos deixa com uma versão da questão que Habermas colocou pela primeira vez há cinquenta anos em MEEP: é *meramente* ideologia? Em outras palavras, o conceito de esfera pública pode ser reconstruído de uma forma que o torne útil para uma teoria crítica que adotou não apenas uma perspectiva transnacional e pós-Westfaliana, mas também pós-colonial? Não posso responder a esta pergunta aqui. Mas, para encerrar, gostaria apenas de observar que responder a esta questão exigirá interrogar criticamente a teoria modernista da história que sustenta a normatividade da teoria crítica habermasiana.³¹ Ao confrontar esta questão, também teremos que ser cuidadosos para não pressupor que sabemos *como* a inclusão e a igualdade no contexto das relações de poder neocolonial e neoimperial são possíveis, que sabemos que forma ela assumirá e quais regras ou procedimentos irão estruturá-la, pois fazer isso ameaça obscurecer, em vez de esclarecer, a natureza ideológica e as funções da nossa atual concepção de esfera pública.

Referências

- Benhabib, S. (1992). “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas” em *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, p. 100.
- Brunkhorst, H., Kreide, R., & Lafont, C. (2009). “Öffentlichkeit” em Habermas-Handbuch. Stuttgart: JB Metzler Verlag.
- Calhoun, C. (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Fraser, N. (1997a) “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy” em *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge.
- Fraser, N. (1997b). “Sex, Lies, and the Public Sphere: Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas,” de Nancy Fraser em *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, New York: Routledge.
- Fraser, N. (2007). “Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World” em *Theory, Culture, and Society*, no. 4, p. 7-30. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276407080090>.

³⁰ Para uma importante discussão da relação entre o projeto normativo da teoria crítica habermasiana, com sua ênfase nas ideias de progresso e desenvolvimento humano e os legados do colonialismo, imperialismo e racismo, ver *Race, Empire, and the Idea of Human Development* de Thomas McCarthy (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³¹ Sobre este ponto, ver também “Whose History?” de Hutchings (2007).

- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Tradução de T. Burger. Cambridge: MIT Press. [*Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Denilson Luís. 1ª Edição. Editora Unesp, 2014].
- Habermas, J. (1992). “Further reflections on the public sphere” em *Habermas and the public sphere* de Craig Calhoun, p. 421-461. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tradução de William Rehg, Cambridge: MIT Press. [*Facticidade e Validade: Contribuições Para Uma Teoria Discursiva do Direito e da Democracia*. Tradução de Rúrion Melo e Felipe Gonçalves. 1ª edição. Editora Unesp, 2020.]
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Ed. Ciaran Cronin e Pablo de Greiff. Cambridge: MIT Press [A *inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luis Werle. 1ª Edição. Editora Unesp, 2018]
- Habermas, J. (2001). “The Postnational Constellation and the Future of Democracy” em *The Postnational Constellation: Political Essays*, p. 98-103. Cambridge: Polity Press. [A *constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001]
- Habermas, J. (2006a). “Does Europe Need a Constitution?” in *Time of Transitions*, ed. e trad. Ciaran Cronin and Max Pensky, p. 102-106. Cambridge: Polity Press. [A *inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luis Werle. 1ª Edição. Editora Unesp, 2018]
- Habermas, J. (2006b). “Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?” em *The Divided West*, p. 142-143. Cambridge: Polity Press. [O *Ocidente dividido*. Tradução de Bianca Tavolari. 1ª Edição. Editora Unesp, 2016].
- Habermas, J. (2006b). “Is the Development of a European Identity Necessary, and Is It Possible?” em *The Divided West*. Cambridge: Polity Press [O *Ocidente dividido*. Tradução de Bianca Tavolari. 1ª Edição. Editora Unesp, 2016].
- Hutchings, K. (2007). Whose history? Whose justice? *Theory, Culture & Society*, 24(4), 59-63. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276407080094>
- Mccarthy, T. (2009). *Race, empire, and the idea of human development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Randeria, S. (2007). De-politicization of Democracy and Judicialization of Politics. *Theory, Culture & Society*, 24(4), 38-44. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276407080398>.
- Salvatore, A. (2007). The exit from a Westphalian framing of political space and the emergence of a transnational Islamic public. *Theory, Culture & Society*, 24(4), 45-52. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276407080092>.
- Scheuerman, W. (2008). Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy. *Political Theory*, 36(1), 133-151. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591707310100>.

Ugarteche, O. (2007). Transnationalizing the public sphere: A critique of Fraser. *Theory, Culture & Society*, 24(4), 65-69. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276407080095>.

Recebido em: 31.03.2021

Aceito em: 19.07.2021

Isenção de responsabilidade SAGE Publication¹

1 “Embora todos os esforços tenham sido feitos para garantir que o conteúdo desta publicação seja factualmente correto, nem os autores, nem a editora aceitam, e por meio deste expressamente excluem, em toda a extensão permitida pela legislação aplicável, toda e qualquer responsabilidade decorrente dos conteúdos publicados neste artigo, incluindo, sem limitação, quaisquer erros, omissões, imprecisões na tradução original ou posterior, ou por quaisquer consequências daí decorrentes. Nenhuma disposição do presente aviso exclui a responsabilidade que não possa ser excluída por lei. As informações do produto aprovado devem ser revisadas antes de prescrever qualquer medicamento em questão”.

“While every effort has been made to ensure that the contents of this publication are factually correct, neither the authors nor the publisher accepts, and they hereby expressly exclude to the fullest extent permissible under applicable law, any and all liability arising from the contents published in this Article, including, without limitation, from any errors, omissions, inaccuracies in original or following translation, or for any consequences arising therefrom. Nothing in this notice shall exclude liability which may not be excluded by law. Approved product information should be reviewed before prescribing any subject medications” (N. T).

APRESENTAÇÃO

Idealismo e ciência sob uma perspectiva neokantiana. Apresentação à tradução do Prefácio e Capítulo I de “Determinismo e Indeterminismo na Física Moderna” de Ernst Cassirer

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

ivanio.azevedo@ufca.edu.br
(Universidade Federal do Cariri, Ceará, Brasil)

Guilherme Santos Cysne

cysne@alu.ufc.br
(Universidade Federal do Ceará, Ceará, Brasil)

Ernst Cassirer (1874-1945) dedicou uma considerável parte de sua filosofia ao problema do conhecimento. *Determinismo e Indeterminismo na Física Moderna*¹, publicação de 1937², época em que o autor se encontrava exilado na Suécia, consiste em uma obra de maturidade na qual Cassirer enfrenta o problema clássico da causalidade à luz dos novos avanços provocados pela Física Quântica. Como o próprio subtítulo do texto sugere³, trata-se de uma série de estudos históricos e sistemáticos acerca de uma questão que, cada vez mais, exigia um esforço renovado por parte daqueles interessados em compreender a atividade ciência. DI nos fornece uma articulação entre uma interpretação histórica do problema causal⁴ e uma possível solução sistemática à questão⁵.

1 Daqui para frente, apenas DI.

2 “De acordo com as memórias de Toni Cassirer, Cassirer começou a trabalhar *no Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (D&I) enquanto ainda estava em Hamburgo; após os Cassirers deixarem a Alemanha em 12 de março de 1933, a maior parte da monografia foi escrita no exílio em Oxford em 1934 e 1935. Aprendemos com o Prefácio de Cassirer que o manuscrito foi concluído em abril de 1936 em Gotemburgo” (Ryckmann, 2015, p. 68).

3 “Estudos históricos e sistemáticos sobre o problema causal”.

4 Henry Margenau escreve no prefácio à edição inglesa: “E, novamente, ao adotar uma visão ampla e abrangente da causalidade, ele mostrou que a controvérsia causal que grassava na época não era em si de importância crucial, mas era o resultado de uma questão mais fundamental, e que a controvérsia deveria ser resolvida de uma maneira diferente daquela comumente sugerida” (1956, p. X)

5 Para uma discussão especificamente voltada ao problema da causalidade em DI, a partir das suas distinções frente à interpretação de Kant, sugerimos (Pringe, 2014).

Na década de 1930, Cassirer já havia escrito uma das suas obras mais proeminentes no campo da filosofia da ciência. Referimo-nos ao *Conceito-Substância e o Conceito-Função*⁶ (1910), segundo o próprio autor, “meu primeiro escrito sistemático” (2009, p. 3) Este texto traz uma abordagem fortemente neokantiana que, por sua vez, pode ser entendida como uma interpretação alternativa ao modo como certa tradição metafísica entendeu a formação dos conceitos científicos. Contra a posição realista (seja racionalista, seja empirista) que entendia o conhecimento como uma espécie de cópia da realidade independente e cuja função do conceito era de expressar as propriedades essenciais dos objetos dados no mundo, Cassirer defende que o conhecimento científico é de natureza relacional, isto é, ele não replica um mundo *ready made*, pelo contrário, a ciência determina funcionalmente aquilo que ela própria constitui como mundo. Isto significa dizer que os objetos da ciência não são os correspondentes externos aos conceitos, replicados pelas teorias, mas que as próprias relações, intelectualmente construídas, precedem os objetos e os constituem. À época de SF, o que estava em jogo, dentre outras coisas, ainda era a Física clássica. A tarefa por ser realizada era a de justificar o estatuto dos conceitos científicos a partir de uma interpretação filosófica que se mantivesse próxima da prática efetiva das ciências naturais. Bem diferente do que se observou poucos anos mais tarde, principalmente com Popper e alguns neopositivistas, quando se tentava definir a cientificidade das teorias mediante um modelo normativo de racionalidade que, muitas vezes, não encontrava amparo na atividade científica propriamente. Por outro lado, o realismo ingênuo da interpretação metafísica dos conceitos só seria superado quando se compreendesse o conhecimento científico fora da lógica aristotélica dos gêneros e das espécies, evitando igualmente qualquer solução que estivesse dependente de uma teoria da abstração.

Foi no interior do intenso debate sobre os fundamentos da Matemática, que marcou a virada do século XIX para o século XX, que Cassirer encontrou uma nova chave de compreensão a partir da qual os conceitos científicos passaram a ser tomados funcionalmente. Na Matemática, os objetos são intelectualmente construídos e nunca mentalmente replicados como cópias dos dados externos. Desenvolve-se então, mais claramente, ao longo de SF, o ponto de Arquimedes da Filosofia cassireriana que, além de marcar, naquele momento, a sua interpretação idealista da ciência natural, seria de fundamental importância tanto para outros textos do campo da Filosofia das Ciências (como é o caso de DI) quanto para o programa da Filosofia das Formas Simbólicas. Estamos nos referindo, especialmente, ao fio condutor do pensamento de Cassirer, qual seja: o de que o conhecimento humano é intrinsecamente relacional e a razão, portanto, deve ser entendida em termos funcionais. Esta é a base sobre a qual se assentará, anos depois, a noção de símbolo e de forma simbólica.

⁶ Doravante, SF.

Seguindo essa orientação funcional, a compreensão do problema da causalidade é atualizada sob um claro registro kantiano. Não se tratando mais de entender a relação causal como inerente aos objetos, mas sim como uma relação intelectual anterior aos objetos e que os determina. Há aqui uma inversão metodológica importante, pois a “realidade” dos objetos, ao invés de ser simplesmente assumida como instância dada ao conhecimento científico, passa a atuar como pressuposto determinante a ser explicitado. Nunca podemos compreender o significado e a base do conceito causal de uma determinada época ou de uma determinada tendência no pensamento científico, a menos que questionemos sobre o conceito de “realidade” física que é pressuposto, a menos que apoiemos a alavanca neste ponto. (Cassirer, 2009, p. 13). Pringe completa: “O princípio da causalidade é uma regra que indica como devemos conceber e formar nossos conceitos para que possam cumprir sua tarefa transcendental: que é a de transformar meras aparências em conhecimento objetivo” (2014, p. 53).

DI pode ser lido como um desdobramento desse fio condutor, como mais um esforço de Cassirer em demonstrar, tal como fez com a física clássica em SF, a contínua tendência da física moderna em também se intelectualizar. Isto é, em tornar seus conceitos menos intuitivos, do ponto de vista figurativo, passando cada vez mais ao aprofundamento do caráter funcional das teorias, ao seu formalismo matemático. Com as teorias da relatividade de Einstein (a especial e a geral), sobre as quais Cassirer escreve em 1921⁷, foi dado um passo adiante em relação à aplicação das teses de SF. A mecânica relativística continuaria, então, na esteira do desenvolvimento conceitual da ciência. Na sequência, a Física Quântica seria entendida como a expressão mais refinada da imagem de ciência que vinha sendo elaborada desde SF, passando por TER, pelo volume III da FFS⁸, fechando esse programa filosófico sobre a ciência natural exatamente com DI. A estrada foi primeiramente pavimentada pelas teses de SF e “acabada” pela interpretação da “causalidade quântica” que Cassirer propõe em DI.

Mormann (2015) defende que SF, TER, FF e DI devem ser lidos como fazendo parte de um mesmo programa filosófico que mantém o seu núcleo conceitual por todo o seu desdobramento. Neste caso, ainda considera o artigo *Kant e a Matemática Moderna* (1907) como tendo sido o texto de entrada do referido programa de Cassirer para a filosofia da ciência. Seja como for, DI compõe, assim, uma série de publicações que sugerimos que sejam entendidas em conjunto. E seu propósito é o de reafirmar que, mesmo com todos os avanços no campo da física, a interpretação idealista de Cassirer ainda se mantém atual e condizente com a prática científica.

⁷ Trata-se de *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921), daqui para frente apenas TER.

⁸ Filosofia das Formas Simbólicas

A filosofia da ciência de Cassirer é caracterizada por uma completa continuidade conceitual ou mesmo invariância. O objetivo deste artigo é explicitar esta tese por comparações textuais detalhadas. Além disso, quero mostrar que essa invariância não pode ser simplesmente descartada como uma desculpa do filósofo para não acompanhar os desafios conceituais de seu tempo. Mais precisamente, proponho ler KMM, SF, TER e DI de Cassirer como partes integrantes de uma filosofia da ciência “idealista” abrangente e coerente do início do século 20. Nesta interpretação, KMM desempenha o papel de uma abertura programática onde ideias e temas essenciais já são sugeridos em um estágio inicial; SF pode ser visto como uma execução deste programa no reino da física clássica, enquanto TER e DI podem ser considerados como uma retomada dos temas clássicos nos campos da física moderna (Mormann, 2015, pp. 32-33).

Para que se tenha uma visão geral de DI, vale dizer que ela está dividida em treze capítulos distribuídos em cinco partes. Na primeira, Cassirer inicia, sob uma perspectiva histórica, a discussão sobre o tema da causalidade a partir dos problemas oriundos do determinismo. Em seguida, na parte II, a causalidade é analisada no interior da Física clássica. Aqui, destacamos uma das partes centrais a obra, qual seja: a classificação que Cassirer propõe entre as declarações de medição, as declarações de leis e as declarações de princípios. Trata-se da sua compreensão de como se dividem e se articulam os tipos de afirmações que as teorias científicas fornecem, sendo exatamente a partir dela que se explicam os níveis de universalidade das declarações da ciência Física. Na parte III, a discussão gira em torno das relações entre causalidade e probabilidade. Já na parte IV, Cassirer examina particularmente o problema da causalidade na teoria quântica, tanto do ponto de vista histórico quanto sistematicamente. Por fim, na parte V, nosso autor desenvolve uma articulação entre os problemas da causalidade e da continuidade na Física.

Na introdução da parte I, como o leitor poderá conferir através de nossa tradução, Cassirer apresenta a questão central da obra - o problema da causalidade - em primeira pessoa, com um certo ar de informalidade e integrando DI no todo de seu pensamento, especificamente, com os textos mais voltados às ciências naturais. Em outras passagens, defende que físicos e filósofos devem trabalhar juntos para resolver os problemas teóricos ainda em aberto, ao invés de rivalizarem entre si:

O que estou buscando é, em primeiro lugar, preparar o terreno para um trabalho de pesquisa conjunto. Somente por um esforço comum e pela constante crítica mútua, pode a resposta a certas questões básicas da nova física finalmente ser encontrada, questões que hoje, como geralmente se sente e se admite, ainda estão longe de sua solução final (Cassirer, 2009, p. 5).

Em seguida, no capítulo I, que também integra a presente tradução, Cassirer introduz o problema da causalidade em uma perspectiva histórica, recuperando uma

imagem teórica construída por Laplace no contexto da sua teoria da probabilidade. Esta imagem, apesar de equivocada na compreensão do nosso autor⁹, exerceu uma enorme influência sobre as mais diversas perspectivas filosóficas em torno do problema da causalidade. E, mesmo no século XIX, parecia erroneamente se renovar com a contribuição de Du Bois-Reymond ao debate. Em resumo, o “espírito laplaciano” é a suposição de que existiria um ponto de vista em que seria possível a uma inteligência conhecer a totalidade das ocorrências na natureza, não havendo nada que lhe escapasse no tempo e no espaço.

Cassirer mostrará que esta imagem científica é insustentável por carregar consigo contradições insuperáveis. O “espírito laplaciano” se impõe no debate sobre o problema da causalidade, na verdade, como um ídolo. Sendo urgente demovê-lo deste lugar, por isso: “Devemos formular o ideal e o princípio do conhecimento científico de maneira diferente e de um novo ponto de vista, se o princípio quiser ser logicamente coerente e empiricamente útil, aplicável ao procedimento da física ‘atual’ e à sua formação de conceitos” (Cassirer, 2009, p. 18).

Referências

Cassirer, E. (1937). *Determinism and indeterminism in modern physics: historical and systematic studies of the problem of causality*. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, E. (2009). *Determinismus und indeterminismus in der modernen physik: historische und systematische studien zum kausalproblem, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*. Editado por Birgit Recki, Band 19. Texto e notas de Claus Rosenkranz. (pp. 3-18). Hambourg: Felix Meiner Verlag.

Mormann, T. (2015). From Mathematics to Quantum Mechanics: on the conceptual unity of Cassirer’s Philosophy of Science (1907-1937). *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by J Tyler Friedman and Sebastian Luft (pp. 31-64). Berlin: München; Boston: De Gruyter.

Pringe, H. B. (2014). The principle of causality and the coordination of concepts and spatio-temporal objects in Cassirer’s philosophy. *Idealistic studies*. 44(1), 51-66.

⁹ “Em uma ocasião, Cassirer chamou a atenção para a aplicabilidade extremamente limitada em física do ideal Laplaciano, referindo-se à discussão anterior da mesma questão no livro de Philipp Frank (1932) sobre a lei da causalidade. Frank ressaltou o ponto de que o ideal de Laplace pode ter validade em domínios restritos, como a mecânica celeste (onde os movimentos podem ser tratados por um sistema ideal de massas pontuais), mas não em muitos outros, como a mecânica dos contínuos, a hidrodinâmica ou a teoria da elasticidade” (Ryckmann, 2015, p. 72).

Ryckman, T. (2015). A retrospective view of Determinism and Indeterminism in Modern Physics. *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by J Tyler Friedman and Sebastian Luft, Berlin: München; Boston: De Gruyter, pp. 65-102. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110421811-004>

Recebido em: 07.05.2021

Aceito em: 05.09.2021

TRADUÇÃO

Determinismo e Indeterminismo na física moderna: estudos históricos e sistemáticos do problema da causalidade (Prefácio e Capítulo 1)¹

Ernst Cassirer (1936)

Prefácio do Autor

O prefácio de um livro precisa não apenas se limitar a uma discussão de conteúdo, mas pode e deve incluir uma palavra pessoal também. Gostaria, portanto, de introduzir este livro confessando que foi um motivo pessoal que me levou a escrevê-lo. Nos últimos anos, tenho sentido cada vez mais urgentemente o desejo e a obrigação de retomar aquelas questões das quais meu trabalho filosófico partiu. Meu primeiro escrito sistemático que publiquei há mais de vinte cinco anos, sob o título *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*², tratou do problema da formação dos conceitos da matemática e da ciência natural. Ele procurou revelar uma tendência metodológica unitária no conteúdo sistemático e na história da matemática e da física, a estabelecer seu significado epistemológico. Para tanto, serviu de base o “*faktum* da ciência”, tal como se apresentava na virada do século. O sistema da física clássica ainda valia como incontestável. A teoria da relatividade e a teoria quântica ainda estavam em seus primórdios e teria sido precipitado tomá-las como pontos de partida para uma análise puramente epistemológica. Por causa desse sentimento, evitei lidar com elas, estabelecendo e desenvolvendo minha tese epistemológica fundamental sem essas teorias.

Essa restrição, entretanto, não poderia ser mantida em longo prazo. Com os novos desenvolvimentos da física teórica, a mudança do seu núcleo epistemológico tornou-se cada vez mais evidente. Também ficou cada vez mais claro que, do ponto de vista filosófico, as questões que agora surgiam de todos os lados não podiam

1 Publicação original: Cassirer, E. (2009). Prefácio e Capítulo 1. In: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*. Editado por Birgit Recki, Band 19. Texto e notas de Claus Rosenkranz. (pp. 3-18). Hambourg: Felix Meiner Verlag, 2009. Traduzido por: Ivânio Lopes de Azevedo Júnior, Universidade Federal do Cariri, ivanio.azevedo@ufca.edu.br e Guilherme Santos Cysne, Universidade Federal do Ceará, cysne@alu.ufc.br.

2 Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer.

ser evitadas, embora certas conclusões “especulativas” apressadas tivessem de ser rejeitadas. Esse estado de coisas deu origem ao ensaio que publiquei sob o título “*Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: erkenntnistheoretische Betrachtungen*”³, em janeiro de 1921. Ele, contudo, tratava apenas das mudanças e das novas formações que a física moderna sofreu com os resultados das teorias da relatividade restrita e geral. Estes estudos não consideraram o “artefato explosivo” poderoso e perigoso da teoria quântica, como Planck uma vez a chamou. Mas agora que os efeitos desse explosivo estão cada vez mais visíveis e se estendem por todo o campo da física, torna-se cada vez mais urgente e imperativo investigar suas origens históricas e seus fundamentos sistemáticos. As primeiras notas para este livro surgiram a partir do desejo de atender a essa demanda. Inicialmente, eles não se destinavam à publicação, mas apenas ao meu autodidatismo e ao teste crítico das visões epistemológicas básicas das quais eu havia partido.

Sei que ainda pode haver bons motivos para questionar se o momento é oportuno para a publicação deste livro. À situação atual do problema, pode-se aplicar com alguma justificativa as palavras que Schiller cunhou no final do século XVIII a respeito da relação entre pesquisa natural e filosofia transcendental: “A inimizade esteja entre vocês! É muito cedo para se unir; a verdade somente será conhecida se você se separar na busca”. Mais do que nunca, essa separação parece ser necessária em um momento em que a nova física ainda está, teoricamente, por assim dizer, *in statu nascendi*, tendo ainda que lutar incansavelmente em torno de seus conceitos básicos e da fixação do seu significado. Eddington sugeriu em seu conhecido livro *A natureza do mundo físico* (Eddington, 1928) que fosse afixada a seguinte inscrição no portão de entrada da nova física: “Mudanças estruturais em andamento - A entrada é estritamente proibida para pessoas não autorizadas”. E o porteiro deveria ser especialmente instruído para não admitir, sob nenhuma circunstância, a entrada de “filósofos curiosos”. Certamente, muitos físicos ainda hoje concordarão com essa sugestão. Mas está justificado pela própria essência e pela tarefa da filosofia que ela não pode dar ouvidos a tais advertências. Não é apenas por curiosidade que a filosofia se preocupa repetidamente com o que se passa por trás das divisões e delimitações das ciências particulares. Sem esses olhares, ela não poderia fazer jus ao seu próprio ideal: o ideal da análise metódica e do fundamento epistemológico. Por esta razão, a filosofia deve sempre ultrapassar as fronteiras que foram erguidas entre as ciências particulares, por mais indispensáveis que sejam para a prática do conhecimento e para uma divisão correta e sólida do trabalho. Para a teoria como tal, esses limites não devem se tornar barreiras inibidoras. Ela tem que transcendê-los, apesar do perigo de que possam resultar em conflitos e disputas de fronteiras. Queria que este livro fosse compreendido e aceito nesse sentido. Não era de forma

³ Cassirer, E. (1921). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer.

alguma a questão de ver a física de fora ou ensiná-la “de cima”. O que busquei foi, em primeiro lugar, preparar o terreno para um trabalho de pesquisa em comum. Somente por um esforço comum e pela constante crítica mútua, pode a resposta a certas questões básicas da nova física finalmente ser encontrada, questões que hoje, como geralmente se sente e se admite, ainda estão longe de sua solução final.

O ponto de vista fundamental, de acordo com o qual tratei desses problemas, não difere essencialmente daquele de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Esta visão, acredito, ainda pode ser mantida. Na verdade, creio que agora posso justificá-la melhor e formulá-la com mais precisão a partir dos desenvolvimentos da física moderna do que anteriormente poderia. Das exposições notar-se-á, espero, que não me deixei guiar pela intenção de guardar o meu próprio “ponto de vista” em relação a este desenvolvimento em todos os casos. Não se trata de permanecer “certo” no que diz respeito à nova física. Permanecer “certo” dessa maneira me pareceria de uma preferência muito questionável, pois a epistemologia deve sempre se reorientar à medida que a ciência avança. A física moderna foi enriquecida e aprofundada pela formulação nova e mais precisa de seus conceitos básicos. A epistemologia não pode e não deve ignorar esses desenvolvimentos; deve estar sempre pronta para revisar suas próprias pressuposições. Portanto, há naturalmente muito em minhas investigações anteriores que eu não manteria hoje no mesmo sentido ou que, pelo menos, estabeleceria de maneira diferente. Somente em sua tendência fundamental, que se expressa mais na forma de uma questão geral do que em respostas particulares, que ainda mantenho minha posição anterior.

Isso me leva a outro ponto que gostaria de tratar brevemente, a fim de antecipar uma possível objeção e um possível mal-entendido. Quando publiquei meu ensaio *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, muitos críticos concordaram com as conclusões a que cheguei sobre o desenvolvimento da nova física, mas complementaram a sua concordância com a questão se a mim, como um “neokantiano”, seria permitido tirar tais conclusões. O presente volume provavelmente será exposto a tais questões e dúvidas em uma extensão ainda maior. Acredito, no entanto, que críticas desse tipo surgem de uma concepção equivocada da essência e da tendência histórica do “neokantismo” tal como entendido pelos fundadores da Escola de Marburgo, Hermann Cohen e Paul Natorp. Em seu artigo “Kant e a Escola de Marburgo”, Natorp declarou expressamente que nunca foi opinião da Escola de Marburgo que se quereria ou deveria aderir incondicionalmente aos princípios de Kant. Falar de um kantismo ortodoxo”, enfatizou,

nunca foi justificado. Com o desenvolvimento da escola, ela perdeu até a mais remota aparência de justificativa. [...] O único motivo pela qual alguém poderia desejar voltar a Kant seria para perseguir os problemas eternos da filosofia na direção dos conhecimentos fundamentais que esta conquistou inexoravelmente por meio de Kant e, conseqüentemente, com a profundidade adquirida por meio dele. [...] Um mau estudante de Kant compreenderia o contrário!

Como se vê, a relação de Natorp com Kant não é de forma alguma diferente da relação entre um físico moderno e Galileu ou Newton, Maxwell ou Helmholtz. Ele rejeita todos os dogmas, apelando para o próprio Kant, que constantemente enfatizou que na filosofia não deve haver um “*autor clássico*”. Da mesma forma, minha ligação com os fundadores da Escola de Marburgo não será atenuada e minha dívida de gratidão para com eles não é diminuída quando, nas investigações seguintes, descobri que o exame epistemológico dos princípios da ciência me leva a resultados diferentes daqueles apresentados em *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen (1902) ou em *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* de Natorp (1910).

Não posso deixar este livro ser publicado sem acrescentar uma última palavra pessoal. Ao dedicá-lo a Malte Jacobsson, desejo expressar-lhe minha gratidão pelo interesse que há muito tempo demonstrou por meu trabalho filosófico e pela genuína cordialidade com que me recebeu e me aconselhou no ano passado, ao ingressar em um novo círculo acadêmico. Meus sinceros agradecimentos também à administração da Universidade de Gotemburgo, seu ex-reitor, Professor Bernhard Kalgren, e ao conselho acadêmico pela alta honra que me concederam ao me chamarem a Gotemburgo e pelo testemunho de confiança pessoal que assim me deram. Este livro deve sua existência a muitos outros cujos nomes não podem ser listados aqui em detalhes, pois sem a cordial recepção que tive em meu novo cargo e o incentivo que me foi dado de todos os lados, dificilmente teria encontrado a tranquilidade interior e a coragem de terminar este manuscrito.

Também desejo agradecer ao bibliotecário e à equipe da Biblioteca da Cidade de Gotemburgo por sua disposição constante em me fornecer a bibliografia necessária. Deixe-me observar aqui que, uma vez que o manuscrito foi concluído em abril de 1936, a bibliografia subsequente não pôde ser sistematicamente empregada, mas apenas mencionada em referências ocasionais. Meus calorosos agradecimentos ao Dr. Manfred Moritz por sua gentil ajuda na leitura das provas.

Ernst Cassirer

Gotemburgo, dezembro de 1936.

Parte I: Introdução Histórica

1: O “Espírito Laplaciano”

“Descanse, descanse, espírito perturbado!”⁴

Na introdução de sua *Théorie analytique des probabilités*, Laplace traçou a imagem de um espírito abrangente que possuiria conhecimento completo do estado do universo em um dado momento, para o qual todo o universo, em todos os detalhes de sua existência e desenvolvimento, seria assim completamente determinado. Tal espírito, conhecendo todas as forças operativas na natureza e as posições exatas de todas as partículas que compõem o universo, teria apenas que submeter esses dados à análise matemática para chegar a uma fórmula cósmica que incorporasse os movimentos tanto dos corpos maiores quanto dos átomos mais leves. Nada seria incerto para ele; futuro e passado estariam claramente diante de seu olhar. O entendimento humano, na perfeição que soube dar a astronomia, pode ser visto como a cópia fraca de tal espírito, que, é claro, jamais poderá atingir a perfeição do seu arquétipo (*Urbildes*). Não importa o quão grande seja o esforço para se aproximar dele, a compreensão humana sempre ficará infinitamente para trás.

Começo com esta imagem do espírito laplaciano, não porque considere esta introdução logicamente apropriada ou como particularmente adequada psicologicamente, mas exatamente pela razão oposta. Em todas as discussões sobre o problema geral da causalidade que surgiram da atual situação da física atômica, o espírito laplaciano desempenhou um papel importante, senão decisivo. Tanto os defensores como os opositores do princípio da causalidade da “Física clássica” parecem concordar, pelo menos neste aspecto, que esta imagem pode ser tomada como uma expressão adequada do problema, que pode ser usada sem hesitação para esclarecer a natureza de uma visão estritamente determinística do mundo. As seguintes considerações procurarão mostrar em detalhes porque não posso compartilhar desta opinião. Contudo, antes de começar, pode ser vantajoso olhar para a história do problema, pois apenas tal retrospecto histórico pode explicar o significado que a “fórmula universal” de Laplace alcançou nas atuais discussões epistemológicas e científicas acerca do conceito de causalidade. Para o próprio Laplace, a ideia dessa fórmula mundial era pouco mais do que uma engenhosa metáfora por meio da qual ele procurava esclarecer e ilustrar a diferença entre os conceitos de probabilidade (*Wahrscheinlichkeit*) e certeza (*Gewißheit*). A ideia de que essa metáfora deveria

⁴ Shakespeare, W. (1892). Hamlet (Act 1, scene 5). In: _____. *The works* (The Cambridge Edition). London; New York: MacMillan.

ser dotada de um significado e validade adicionais, a pretensão de torná-la um princípio epistemológico geral, era, a meu ver, bastante estranha para ele. Essa mudança ocorreu em um período muito posterior e sua data pode ser estabelecida de forma bastante definitiva. Em seu famoso discurso “*Über die Grenzen des Naturerkennens*” (1872), Emil du Bois-Reymond resgatou a fórmula laplaciana de seu longo esquecimento e a colocou no centro da discussão epistemológica e científica. Esse discurso atraiu grande atenção e exerceu uma influência muito poderosa. Meio século depois, W. Nernst, em seu artigo “*Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze*”, elogiou a “eloquência graciosa” com a qual Du Bois-Reymond descreveu a eficácia da fórmula universal laplaciana. Essa eloquência, entretanto, criava sérios perigos. Fornecia uma base frágil, mas convidativa, a partir da qual certos problemas básicos do conhecimento filosófico e científico eram tratados, não para serem esclarecidos analiticamente, mas para serem levados a uma decisão rápida e final, embora totalmente dogmática.

Essa decisão teve um aspecto tanto positivo quanto negativo. Acreditava que poderia, de uma vez por todas, estabelecer a forma permanente, imutável e irrevogável de todo conhecimento científico. Ao mesmo tempo, porém, considerava essa mesma forma um limite insuperável. Pois Du Bois-Reymond elevou o conhecimento científico muito acima de todos os limites acidentais, meramente empíricos. Dentro de sua própria esfera, ele o dotou de uma espécie de onisciência. Mas essa exaltação era apenas o prenúncio de sua queda. Das alturas do conhecimento mais estrito e exato, ele é lançado no abismo da ignorância, uma ignorância da qual não há salvação, pois não é temporária e relativa, mas final e absoluta. Se fosse possível que a compreensão humana se elevasse ao ideal do espírito laplaciano, o universo seria em cada detalhe do passado e do futuro completamente transparente. “Para tal espírito, os cabelos da nossa cabeça seriam contados e nenhum pardal cairia no chão sem o seu conhecimento. Ele seria um profeta que olharia para frente e para trás, concebendo o universo como um único fato, com uma grande verdade” (Du Bois-Reymond, 1886, p. 107). E, no entanto, esta única verdade apresentaria apenas um aspecto limitado e parcial da totalidade do ser, da “realidade” (*Wirklichkeit*) genuína. Pois a realidade contém vastos e importantes domínios que devem permanecer para sempre e em princípio inacessíveis ao tipo de conhecimento científico assim descrito. Nenhuma melhoria ou intensificação deste conhecimento pode nos trazer um passo mais perto dos verdadeiros mistérios do ser. Nosso conhecimento se dissolve no nada assim que deixamos o mundo dos átomos materiais e entramos no mundo do “espírito”, da consciência. Aqui termina nosso entendimento; pois mesmo com conhecimento perfeito e “astronomicamente exato” de todos os sistemas materiais do universo, incluindo o sistema de nosso cérebro, ainda seria impossível compreendermos como o ser material pode dar origem à fenômeno enigmática da consciência.

Conseqüentemente, a demanda por “explicação” não só não pode ser satisfeita aqui - estritamente falando, ela nem mesmo pode ser levantada: o *ignorabimus* é a única resposta que a ciência pode dar à questão da essência e origem da consciência.

Nas últimas décadas do século XIX, o problema assim colocado por Du Bois-Reymond exerceu forte influência tanto na filosofia quanto na doutrina dos princípios científicos. Entretanto, foram feitas tentativas para evitar as conclusões radicais daqui decorrentes. Não houve rendição imediata à decisão dogmática e apodítica do discurso de Du Bois-Reymond. Mas parecia não haver dúvida de que aqui um problema importante e pertinente foi levantado, com o qual a epistemologia e a ciência tiveram que lutar usando todos os poderes à sua disposição. Mesmo o movimento neokantiano, que começou no início dos anos setenta quase na época do discurso de Du Bois-Reymond, a princípio não alterou a situação. Otto Liebmann, um dos primeiros a pedir um “retorno a Kant”, desenvolve sua análise do problema causal exatamente pela mesma via. Em sua visão, a fórmula laplaciana é a expressão completa e perfeitamente válida do que ele gosta de chamar de “lógica dos fatos”. Se se começar com uma “inteligência universal absoluta hipotética”, explica ele,

então, para essa inteligência, todo o processo universal, que para nós está disperso no espaço infinito, seria dado mesmo em seus mínimos detalhes como uma lógica universal atemporal *sub specie aeternitatis*. Esta seria então a lógica completa dos fatos na razão universal objetiva; e Spinoza estaria certo, embora em um sentido que não poderia ter sido completamente claro para ele, já que morreu uma década antes da publicação dos *Principia* de Newton e um século antes do aparecimento da *Mecânica Celeste* de Laplace (Liebmann, 1880, p. 205).

Pode-se vir a concluir daí que a fórmula laplaciana é tão capaz de uma interpretação científica quanto de uma interpretação puramente metafísica, e é precisamente esse caráter dual que explica a forte influência que exerceu. Essa influência só pode ser totalmente compreendida se considerarmos o completo contexto histórico e intelectual da época em que o discurso de Du Bois-Reymond apareceu. Foi o período de controvérsia em torno do materialismo, quando a filosofia teve que decidir se aceitava a direção do pensamento científico, que parecia levar inevitavelmente a uma visão estritamente mecanicista da natureza, ou se mantinha a defesa da sua própria postura em oposição à visão científica, concedendo ao “espiritual” um status diferente e excepcional. Foi aqui que interveio o discurso de Du Bois-Reymond, interpretável como uma resolução da dúvida e uma saída para o dilema, pois parecia fazer justiça a ambas as reivindicações, para satisfazer em certo sentido as demandas do materialismo, bem como do espiritualismo. Materialismo e mecanicismo poderiam ser satisfeitos pela definição de ciência de Du Bois-Reymond, pois neste domínio suas máximas básicas não foram apenas reconhecidas, mas estabelecidas como o único e exclusivo padrão de medida. “Para nós não existe nada além de conhecimento mecânico”, enfatizou Du Bois-Reymond, “não importa quão

miserável seja um substituto para o conhecimento verdadeiro e, portanto, apenas uma forma verdadeira de pensamento científico, a da física matemática” (Du Bois-Reymond, 1886, p. 232). Mas, por outro lado, essa forma de pensamento foi rejeitada quando se tratava dos problemas “realmente transcendentés”. O cientista tem que desistir de uma vez por todas da ideia de investigar esses problemas, deixando o caminho aberto para que outros tentassem soluções puramente especulativas. Assim, os defensores radicais do materialismo, tal como seus oponentes mais ferrenhos, poderiam apelar com igual direito à tese básica de Du Bois-Reymond: os primeiros porque encontraram enunciada nela a identidade do pensamento científico com o pensamento materialista e mecanicista, os últimos porque, além disso, assumiram uma realidade que era em princípio inacessível ao pensamento científico e que permaneceu como um resíduo escuro e impenetrável.

Nesta conjuntura, imediatamente nos encontramos diante de uma questão cujo significado vai muito além da situação particular da qual surgiu o discurso de Du Bois-Reymond. Torna-se evidente uma conexão sistemática que se tornará confirmada repetidas vezes no curso de nossa investigação: a resposta que uma doutrina do conhecimento da ciência dá ao problema da causalidade nunca está isolada, mas sempre depende de uma certa suposição quanto à natureza do objeto na ciência. Ambos os momentos estão intimamente interconectados e se determinam mutuamente. Nunca podemos compreender o significado e a base do conceito causal de uma determinada época ou de uma determinada tendência no pensamento científico, a menos que questionemos sobre o conceito de “realidade” física que é pressuposto, a menos que apoiemos a alavanca neste ponto. Mais adiante, tentarei mostrar que este é o caso também da mecânica quântica moderna, que na “crise do conceito de causalidade” que parece distingui-la, temos muito mais a ver com uma transformação crítica, uma nova versão do conceito de objeto. Por enquanto, vou me contentar em deixar clara essa relação nas implicações da teoria do conhecimento científico de Du Bois-Reymond. Uma vez que a afirmação causal nesta teoria se estende além de todos os limites da aplicabilidade empírica, uma vez que está conectada em sua expressão e definição com a suposição de um espírito infinito, a realidade também retrocede para uma distância inacessível. Ela (a realidade) está para além de qualquer compreensibilidade efetiva, de qualquer apreensão pelos meios teóricos básicos de obtenção de conhecimento. Com todo o nosso entendimento, com todo o refinamento e intensificação de nossos meios físicos de conhecimento, não damos um passo adiante; em vez disso, estamos nos entrelaçando cada vez mais na teia de nossos próprios conceitos, pois, de acordo com Du Bois-Reymond, a incognoscibilidade de forma alguma começa quando entramos no reino do “espiritual”, da consciência. É fundamentalmente o mesmo se perguntarmos sobre a essência da consciência ou do mundo material e seus constituintes básicos, os átomos. Mesmo o espírito

laplaciano, possuindo conhecimento completo de todas as partículas, juntamente com todas as suas posições e velocidades, não seria nem um pouco ajudado, por esse conhecimento, a compreender a “essência” da massa e da força. “Ninguém que se aprofundou um pouco mais em suas reflexões”, declara Du Bois-Reymond,

deixa de reconhecer a natureza transcendental do obstáculo [...] Todos os avanços da ciência não foram capazes de atacá-lo, e todos os avanços futuros serão inúteis contra ele. Nunca chegaremos a melhorar nosso conhecimento do que “aqui”, onde está a matéria, “vaga pelo espaço”. Pois mesmo o espírito laplaciano não seria, a esse respeito, mais sábio (Du Bois-Reymond, 1886, p. 114).

O modo de argumentação que Du Bois-Reymond emprega em todas as suas deduções agora parece claro e indisfarçável. À primeira vista, é estranho e quase incompreensível, pois o que poderia ser mais estranho do que uma abordagem pela qual os próprios princípios e bases do conhecimento científico são marcados como incognoscíveis, pela qual conceitos como matéria e força, que nada mais são do que instrumentos de conhecimento científico, são transformados em algo spectral e semelhante a um fantasma, que misteriosamente “vaga pelo espaço”? E ainda, nesta estranha conclusão, a ciência natural está sujeita apenas a um destino que compartilha com todas as formas de conhecimento simbólico. Em um estágio muito avançado do saber, na verdade em um de seus ápices, um processo se repete aqui o qual podemos rastrear até as primeiras tentativas de compreender o universo. Sempre que tentamos analisar os vários símbolos que facilitaram uma “compreensão” do mundo - da natureza e, também, da “realidade espiritual” - encontramos esse dualismo nas interpretações dos meios básicos nos quais repousa essa compreensão. A linguagem e a imagem são os primeiros meios que a mente humana cria para essa compreensão. Somente por meio delas é possível dividir, distinguir e controlar a “série fluente e sempre igual” (Goethe, 1887-1919, p. 13) do acontecimento (*Geschehen*). No entanto, são apenas esses meios de controle que agora adquirem existência própria, uma realidade e significado por meio dos quais eles ligam o espírito humano e a colocam sob seu domínio. O instrumento começa a assumir, por assim dizer, vida própria. Está hipostasiado e, nesta hipóstase, se torna uma força independente, distinta e autodirigida que mantém o homem sob seu domínio. Quanto mais voltamos às origens da linguagem e do mito, mais evidente se torna esse caráter simbólico fundamental da linguagem e da imagem. O simbólico se torna mágico: é a magia da palavra e da imagem que forma a base de todo o conhecimento mágico e de todo o domínio mágico da realidade⁵. Por mais curioso e paradoxal que possa parecer,

5 Nota do autor: Para uma justificação mais detalhada, devo consultar aqui o meu escrito “Linguagem e mito. Uma contribuição para o problema dos nomes de deuses”, Leipzig/Berlin 1925 (Estudos da biblioteca Warburg); assim como em “Filosofia das formas simbólicas”, primeira parte: A linguagem, Berlin 1923; segunda parte: o pensamento mítico, Berlin 1925; terceira parte: fenomenologia do conhecimento, Berlin 1929.

nem mesmo a construção simbólica mais abstrata está livre dessa compulsão ao imediatamente visualizável (*unmittelbar Bildhaften*) e, conseqüentemente, livre da compulsão à “reificação”. Ele também tem que lutar constantemente contra o perigo de ser substancializado e hipostasiado. No momento em que sucumbe a esse perigo, o processo de obtenção do conhecimento sofre uma curiosa reversão. Os princípios, o “primeiro” do conhecimento, tornam-se os “últimos”, tornam-se aquilo que o conhecimento busca apreender, mas que ao mesmo tempo se afasta do conhecimento cada vez mais e, finalmente, ameaça retroceder indefinidamente. Os símbolos são privados de seu caráter “mágico” imediato, mas ainda estão contaminados com o caráter do misterioso, do “incompreensível”. Ainda mais nitidamente, e sem disfarces, do que na palestra de Emil du Bois-Reymond, esta conclusão é extraída do livro de seu irmão, o matemático Paul du Bois-Reymond, *Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften*, que pretende mostrar como toda tentativa da física de apreender e descrever a realidade está, desde o início, fadada ao fracasso. Cada tentativa desse tipo serve apenas para nos ensinar novamente “quão impenetráveis são as paredes de nossa prisão intrafenomenal”.

Nosso pensamento, que luta ao tentar avançar em uma área de uniformidade nebulosa, é como que paralítico e não dá um passo adiante. Estamos encerrados no interior de nossas percepções e, por assim dizer, nascemos cegos para o que está do lado de fora. Não podemos nem mesmo obter um vislumbre de fora, pois um vislumbre já seria como a luz, e o que no real corresponde à luz? (Du Bois-Reymond, 1890, pp. 116-121).

Já faz algum tempo que a física moderna tem enfatizado, de modo acentuado, que tal intuição fundamental não é mais obrigatória, sendo impossível para ela. Abandonou o pressuposto com base no qual o ideal cognitivo do espírito laplaciano foi concebido. Contesta a possibilidade de apreender todo acontecimento físico por redução aos movimentos de simples pontos de massa. E rejeitou ainda mais decisivamente a conseqüência ulterior que Du Bois-Reymond atribuiu à fórmula universal de Laplace. “Seu *ignorabimus*”, declara um investigador moderno, “não tem outro significado para nós do que o conhecimento sóbrio que o matemático tem da impossibilidade da quadratura do círculo e de outros problemas semelhantes, que ao serem trazidos à sua forma adequada são imediatamente resolvidos e anulados” (Mises, 1930, p. 892). Para chegar a esse discernimento puramente epistemológico, é claro, as novas formações conceituais da mecânica quântica não foram necessárias. Já era atingível com base na física clássica e poderia ser estabelecido com referência aos pressupostos desta⁶. Em geral, pode-se dizer que, do ponto de vista não só do estudo dos fenômenos físicos, mas também da lógica e da análise epistemológica, a imagem do espírito laplaciano suscita sérias dúvidas. Um exame cuidadoso revela que

⁶ Nota do autor: Eu mesmo tentei tal prova do ponto de vista da física clássica em *Substância e Função*. Veja p. 122 e 165.

a imagem é composta de elementos díspares, pois como podemos pensar a condição à qual a previsão do espírito de Laplace está destinada a ser cumprida; como é que ele obteve conhecimento completo das posições e velocidades iniciais de todas as partículas de massa individuais? Ele chegou a esse conhecimento de uma forma humana ou “sobre-humana”, de uma forma empírica ou “transcendente”? No primeiro caso, aplicam-se as mesmas condições que valem para nosso próprio conhecimento empírico. Medições teriam que ser realizadas e instrumentos físicos definidos e empregados. Mas é impossível ver como qualquer coisa, exceto um conhecimento relativo, poderia ser alcançado e assegurado dessa maneira. A precisão da medição nunca poderia ser aumentada além de um certo limite, e o emprego do aparato físico tornaria os resultados dependentes da natureza do aparato e determináveis não absolutamente, mas apenas em relação a ele. Essa dificuldade só pode ser evitada se atribuirmos à inteligência laplaciana não apenas um conhecimento mediato, mas imediato, um conhecimento “intuitivo” das condições iniciais. Mas, com essa virada, todo o problema que enfrentamos escorrega de nossas mãos e, no final, se dissolve no nada, pois uma inteligência equipada com tal conhecimento intuitivo seria poupada de todas as dores da inferência mediada e do cálculo. Não precisaria “concluir” do presente sobre o passado ou futuro. Ela possuiria, em um único ato indiviso, uma compreensão completa, uma intuição imediata de toda a série temporal e de sua extensão infinita. Assim, na imagem do espírito laplaciano, duas tendências heterogêneas e mutuamente incompatíveis se combinam e se interpenetram. Expresso em terminologia kantiana, nessa imagem está contida ao mesmo tempo a noção de uma compreensão “discursiva” e de uma compreensão “intuitiva”: uma compreensão discursiva que se restringe à forma de apreensão mediata e do “cálculo”, e uma compreensão intuitiva que pode dispensar todo cálculo porque parte do “universal sintético” (a intuição de um todo em sua totalidade) para o particular, isto é, do todo para suas partes. Em uma análise epistemológica mais cuidadosa, portanto, o ideal de conhecimento científico que Laplace delineou e que Du Bois-Reymond ampliou e embelezou ainda mais se transforma em um ídolo. O limite que a mente humana em seu avanço do conhecimento científico deve se aproximar continuamente também não se mostra um limite. Acontece que mesmo sua mera proposição hipotética leva, estritamente falando, a um pensamento incompreensível, a uma contradição. Devemos formular o ideal e o princípio do conhecimento científico de maneira diferente e de um novo ponto de vista, se o princípio quiser ser logicamente coerente e empiricamente útil, aplicável ao procedimento da física “atual” e à sua formação de conceitos.

Referências

- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Rundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer.
- Cassirer, E. (1921). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin: B. Cassirer. Repr. in ECW, Bd. 10.
- Cassirer, E. (1953). *Substance and function [and] Einstein's theory of relativity*. Mineola: Dover Publications.
- Cassirer, E. (1956). *Determinism and indeterminism in modern physics: historical and systematic studies of the problem of causality*. New Have: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2009). *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: historische und systematische studien zum kausalproblem, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, Ed. Birgit Recki, Band 19. Hambourg: Meiner Felix Verlag.
- Cohen, H. (1902). *Logik der reinen Erkenntnis*, Bd 6. Berlin: Bruno Cassirer, (Neu gedruckt in CW).
- Du Bois-Reymond, E. (1886). Über die grenzen des naturerkennens. In: *Folge 1 Litteratur-Philosophie-Zeitgeschichte* (pp. 105-140). Leipzig: De Gruyter.
- Du Bois-Reymond, P. (1890). Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften: nach einer hinterlassenen handschrift. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung: Tübingen.
- Du Bois-Reymond, E. (1891). Über die grenzen des naturerkennens: die sieben Welträtsel: zwei Vorträge. Leipzig: Verlag von Veit & Comp.
- Eddington, A. S. (1928). *The nature of the physical world*. New York: MacMillan; Cambridge: Cambridge University Press.
- Goethe, J. W. v. (1887-1919). *Faust: Eine Tragödie*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen: Weimar.
- Liebmann, O. (1880). *Zur analysis der wirklichkeit: Eine erörterung der grundprobleme der philosophie*. 2. ed. beträchtl. verm. Aufl., Straßburg.
- Shakespeare, W. (1892). Hamlet (Act 1, scene 5). In: _____. *The works* (The Cambridge Edition). London/New York: MacMillan.
- Natorp, P. (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Vol. 12). BG Teubner.
- Nernst, W. (1922). Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze. *Naturwissenschaften*, 10(21), 489-495. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01568543>
- Mises, R. v. (1930). Über das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. *Naturwissenschaften*, 18(43), 885-893.

Recebido em: 07.05.2021

Aceito em: 05.09.2021



APRESENTAÇÃO

Liberdade, crítica e patologias sociais: Frederick Neuhouser e os compromissos normativos do “jovem Marx”. Apresentação à tradução de “Marx, Hegel e o valor dos ideais ‘burgueses’”, de Frederick Neuhouser

Felipe Taufer

fe.taufer@hotmail.com

(Universidade de Caxias do Sul, Brasil)

Entre tantas outras, há três razões pelas quais o público brasileiro pode ter interesse no texto “Marx, Hegel e o valor dos ideais ‘burgueses’” de Frederick Neuhouser. A primeira delas tem a ver com o que se pode chamar de uma função esclarecedora a respeito dos valores com os quais a crítica de Marx à sociedade capitalista está comprometida. Julgo que essa função esclarecedora demonstra a importância política e social do texto, a qual pode passar despercebida caso a atenção exclusiva do leitor se direcione à disputa teórica que Neuhouser enfrenta. A segunda razão é o caráter contextual que a disputa interpretativa sobre Marx apresenta. Neuhouser admite, logo na abertura de seu texto, que a questão sobre a possibilidade de uma *teoria normativa* em Marx - e se nela os valores burgueses (igualdade, liberdade e justiça) desempenham um papel positivo ao informar a crítica - é uma questão aberta à qual ele tenta apresentar uma solução. Por fim, mas não menos importante, a posição desse texto nas recentes reflexões de Neuhouser sobre as patologias sociais é certamente uma discussão importante.

A visão muito difundida de que Marx era um igualitarista não é perpetuada somente por seus críticos, mas é defendida por aqueles que compreendem a si mesmos como marxistas. Também não é uma visão restrita a discussões teóricas sobre a interpretação de sua crítica ao capitalismo.¹ Essa visão ainda inspira muitos movimentos sociais e partidos políticos que, de uma forma ou outra, dizem-se orientados pela crítica de Marx à sociedade capitalista como desigual.² No entanto,

1 Cf. Cohen (1988, p. 209-238), que defende que a crítica à exploração capitalista tem por base um igualitarismo. Uma versão mais recente desse igualitarismo, é defendida por Safatle (2016, p. 240, grifos meus) quando, ao incorporar a crítica do “jovem Marx” à sociedade moderna em sua noção de reconhecimento antipredicativo, argumenta que para Marx a “igualdade econômica” é “condição necessária [...] para o reconhecimento social”.

2 Um caricatura dessa posição é encontrada na declaração de abertura do texto de Wood (1972, p. 244): “Quando lemos as descrições de Karl Marx do modo de produção capitalista [...] todos nossos instintos nos dizem que são descrições de um sistema social injusto. Marx descreve uma sociedade na qual uma classe [...] singular de pessoas livres é ociosa e vive em conforto, enquanto outra classe

Neuhouse (2021, p. 156) defende, com razão, que o fato de o ideal de igualdade não desempenhar um papel relevante na crítica de Marx “é um aspecto atrativo de sua posição”. Neuhouse oferece uma interpretação convincente acerca do papel central que o valor da liberdade ocupa na noção de emancipação humana do “jovem Marx”. Há três compromissos normativos principais de Marx com esse ideal:

- (i) as aspirações reais de uma vida socialmente livre que subjazem à forma de vida moderna, mas que não podem ser realizadas devido à separação política entre as esferas pública e privada, a qual surge no interior do modo de produção capitalista - ou seja, para viver de modo livre, é necessário que as práticas da “esfera pública” estejam *refletidas* em meus “compromissos privados” e individuais e não opostas a eles;
- (ii) nossas carências não são satisfeitas por uma simples fusão abstrata entre a liberdade liberal e uma noção distributivista de justiça, mas somente por laços sociais livres - isto é, nossas carências só são efetivamente atendidas em sociedades nas quais o princípio social estruturador é (i); e
- (iii) para que nossa vida seja experienciada como livre é preciso que nossas forças sociais sejam coletivamente organizadas de modo autodeterminado - a saber, isso requer uma associação de indivíduos livres para governar a “realidade mais íntima da vida produtiva ordinária” (Neuhouse, 2021, p. 153).

Tais compromissos normativos se opõem ao igualitarismo do marxismo ordinário. Isso porque, embora a separação social entre as esferas pública e privada seja o alvo da crítica de Marx, ele não faz isso em nome de um superestatismo de esquerda no qual o planejamento público suprimiria qualquer espaço restante da vida privada em nome do ideal de igualdade.³ Como Neuhouse enfatiza, a diferença a ser abolida é

[...] vive carente e na miséria, trabalhando para produzir a riqueza desfrutada pela primeira. [...] Do modo como Marx descreve, não é somente a sociedade capitalista que nos parece injusta, mas as descrições dele sobre ela que parecem conotar injustiça”. Postone (2014, p. 61-104) também ofereceu uma crítica do paradigma do marxismo tradicional. De modo geral, o marxismo tradicional insiste que o ponto de Marx em sua crítica da economia política se restringe à *distribuição* do valor como forma histórica específica de riqueza. Essa má compreensão de Marx frequentemente leva a interpretações igualitaristas de sua crítica. Uma crítica similar pode ser encontrada em Arthur (2016, p. 62-70). Para uma versão politizada do igualitarismo do marxismo tradicional aqui criticado, ver o recente *Manifesto Socialista* de Sunkara (2020, p. 56, grifos meus), para quem “Marx descrevia uma democracia *igualitária*, participativa”.

³ Concepções parecidas, mas com algumas diferenças notáveis, encontram-se tanto em *A Ideia de Socialismo* de Axel Honneth (2017), quando demonstra os *déficits políticos* do “jovem Marx”, quanto

a diferença que a *vida social* assume no modo de produção capitalista - aquela entre a sociedade civil e o Estado. Em uma importante nota de rodapé, ele sublinha um aspecto da noção de emancipação humana não suficientemente observado na prática política ordinária e que permanece oculto em muitas elaborações acerca de certas experiências “revolucionárias” do passado: a emancipação está comprometida com o “florescer da particularidade do indivíduo” ou, para dizer de outro modo, a vida social pós-capitalista almejada por Marx é uma vida onde a *diferença* pode florescer (Neuhouser, 2021, p. 154). Essa é a função esclarecedora desse texto.

A relevância da interpretação de Neuhouser nas disputas teóricas contemporâneas sobre o estatuto da *crítica* de Marx à sociedade capitalista - especialmente no que diz respeito à querela a respeito de seu possível papel normativo positivo - se deve a sua posição original. Compreendo que há dois contextos em que essa discussão tem ocorrido e, se estiver correto, este texto oferece soluções para ambos. O primeiro é aquele desencadeado por discussões que originalmente tinham como ponto central saber se a crítica de Marx ao capitalismo é informada por critérios de justiça ou não (Wood, 1972; Allen, 1974; Geras, 2018). A despeito do fato de essas discussões centrarem-se na possibilidade conceitual de Marx condenar o capitalismo sob a base de uma *teoria da justiça*, elas implicam uma discussão de fundo sobre a *natureza* da crítica. Versões mais recentes desse mesmo debate esclarecem esse último ponto e questionam se Marx possui alguma *teoria normativa* e, caso a resposta seja sim, tentam identificar quais são os ideais ou valores que a informam (Leiter, 2015; Brudney, 2018; Quante, 2013). De outra parte, um segundo contexto ocorre nas interpretações de Marx da Teoria Crítica contemporânea (Jaeggi, 2015; Forst, 2015, p. 121-130; Honneth, 2017). Nesse caso, a noção de *liberdade social* é a chave para compreender a função da *crítica imanente*: o que significa dizer que as categorias econômicas que estruturam o modo de produção capitalista podem ser criticadas com base nelas mesmas? Ou, arriscando um pouco mais, teóricos críticos têm proposto discutir a seguinte questão: como a sociedade moderna pode ser criticada a partir dos próprios princípios normativos que a estruturam?

A originalidade da solução que Neuhouser (2021, p. 148) oferece para ambos os impasses reside na sua tese de que a crítica de Marx à sociedade moderna “é inspirada por uma versão modesta e saudável do holismo herdado de Hegel” e por

no penúltimo capítulo da obra de Moishe Postone (2014, p. 432, grifos meus): “O socialismo, segundo Marx, também envolve outro modo de produção, que não é organizado como uma metamáquina baseada essencialmente no trabalho humano direto. Ele, portanto, permitiria novos modos de trabalho e *atividade individual* que seriam mais ricos e gratificantes, e uma relação diferente entre o trabalho e outras esferas da vida [...] O entendimento de Marx da abolição da forma capitalista de trabalho e produção refere-se não à produção em um sentido estrito, mas ao *próprio princípio estruturador de nossa forma de vida social*. Nesse sentido, sua crítica do capitalismo não tem como alvo a mediação social *per se*, mas a forma específica de mediação constituída pelo trabalho [...] (o que de forma alguma origina necessariamente um modo de administração hierárquico, centrado no Estado)”.

“um materialismo herdado de Hegel” segundo o qual “o ser social condiciona a consciência social”. O ponto-chave dessa proposta de interpretação é que Hegel e Marx compartilham as mesmas premissas filosóficas fundamentais. Para Neuhouser, a crítica do “jovem Marx” a Hegel tem como alvo o modo como a sua teoria social empírica compreende os conflitos dos interesses particulares na sociedade civil e não os fundamentos normativos de sua avaliação da sociedade moderna. A diferença entre ambas as teorias sociais é que, para Marx, os conflitos que ocorrem no interior da sociedade civil - e. g., a luta de classes entre proletários e capitalistas - são específicos da modernidade. E é *por essa razão* que eles não podem ser superados por apelo a uma concepção harmoniosa entre sociedade civil e Estado que tenha em vista a preservação dos Direitos do Homem. Mas isso não significa que, para Marx, o desejo de uma vida social pós-capitalista não esteja comprometido com uma harmonia entre a particularidade e a universalidade. Acontece que o fundamento normativo se situa na defesa da abolição das diferenças sociais materiais entre as duas esferas. O que Marx denuncia como místico na filosofia social hegeliana é o diagnóstico e não as premissas filosóficas. Os princípios normativos que estruturam a vida social moderna só podem ser realizados por meio de *sua* própria superação *prática* e, por isso, Marx defende uma revolução histórica. Isso fica ainda mais evidente, segundo Neuhouser (2021, p. 150), quando se constata o “pluralismo normativo” que ambos defendem. Por conseguinte, a originalidade deste texto consiste no papel normativo destacado do ideal de liberdade na crítica social de Marx, o qual se enriquece conceitualmente com base na comparação das teses de *Sobre a Questão Judaica* com a doutrina do *Espírito Objetivo* de Hegel.

A solução de Neuhouser demonstra como o recurso à teoria hegeliana do Espírito lhe permite dizer que Marx possui uma *teoria normativa* e atende os critérios da relação entre *crítica imanente* e *liberdade social* tão debatidos na Teoria Crítica. Porém, ele não defende Marx até o fim, pois tanto a crítica do “jovem Marx” às limitações da emancipação política quanto suas tardias críticas aos ideais burgueses no capítulo 4 de *O Capital* possuem muitas ambiguidades. Uma ambiguidade fundamental é o papel que o direito à atividade individual em um espaço protegido de intervenções públicas poderia ter em sociedades pós-capitalistas. Marx não imaginou, e nem pensou ser necessário que se imaginasse, diretrizes normativas para defender esse tipo de individualidade. Ele assumia que sua crítica aos Direitos do Homem tinha fechado a questão. Neuhouser insiste que uma defesa desse tipo de atividade individual íntima - a qual Marx em algum grau desprezou - é algo que toda *teoria normativa* que queira tornar o ideal de uma vida pós-capitalista ou comunista mais convincente precisa dar conta.

Para ilustrar isso, talvez seja o caso de mostrar como questões caras à obra de Neuhouser aparecem em seu tensionamento de tais ambiguidades. Mais conhecido

pelo seu livro sobre Hegel, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom* (2000), e por seus trabalhos sobre a relação entre Rousseau e os compromissos filosóficos da teoria social moderna, Frederick Neuhouser recentemente tem se dedicado a pensar as patologias sociais. Em um livro sobre a noção de *amour propre* em Rousseau, ele apresenta uma interpretação distintiva segundo a qual tal conceito não é somente a fonte dos males da modernidade, mas “também é uma condição de quase tudo aquilo que faz a existência humana valiosa” (Neuhouser, 2008, p. 2). Ele não somente se contrapõe a algumas discussões especializadas sobre Rousseau, mas refina a concepção de liberdade social que havia defendido em seu livro sobre Hegel. Afinal, será que não poderíamos dizer que os seus tensionamentos daquelas ambiguidades são solidários da concepção segundo a qual o *amour propre* não é somente a causa de patologias sociais, mas também pode ser corretamente cultivado em nome “da virtude, da razão e da liberdade”? (Neuhouser, 2008, p. 3).

Recentemente, Neuhouser (2016, p. 32, grifos do autor) defendeu que a doutrina do *Espírito Objetivo* de Hegel é mais bem compreendida como uma “ontologia social”, caso por esta entendermos que o estudo da sociedade envolve a compreensão “de a quais *funções* ela serve [...] no interior do contexto da vida humana”. Pode-se sugerir que é o próprio modo de *existência* de uma sociedade que *funciona* bem ou mal. Patologias sociais, portanto, não se resumem a psicopatologias da vida social moderna, mas também contam como explicações e avaliações dos distúrbios que as *funções características* de uma sociedade possuem. Obviamente, não se trata de uma explicação funcionalista da ontologia social. O que se deve entender por “funções” nesse contexto são os *fins* e as *formas de ser* da sociedade. Se quisermos, sua referência são as relações entre a forma abstrata de princípios normativos estruturadores da vida social e a forma pela qual eles são articulados concretamente em formas sociais historicamente específicas. Tais *funções* são necessariamente normativas e não-metafísicas. Será que não poderíamos dizer que, em sua interpretação do “jovem Marx”, Neuhouser concebe os conflitos da sociedade civil como uma patologia social própria à *forma de ser* da organização capitalista da vida social?

Se minhas duas últimas indagações a respeito da obra de Neuhouser fazem sentido, então o que encontramos neste texto é muito mais do que uma interpretação da crítica de Marx ao capitalismo: é um fragmento de construção de uma *teoria normativa* própria. Uma teoria capaz de lidar com as patologias sociais da vida moderna sem apelar para qualquer metafísica externalista; e profundamente comprometida com uma teoria social empírica acerca de nossa paixão constitutiva mais íntima, o *amour propre*. O leitor brasileiro está diante de um texto seminal capaz de renovar tanto o horizonte de uma vida livre quanto expectativas normativas para outro futuro.

Referências

- Allen, D. (1974). Is Marxism a Philosophy? *The Journal of Philosophy*, 71(17), 601-612. DOI: <https://doi.org/10.2307/2025116>
- Arthur, C. (2016). Trabalho, Valor e Negatividade In: Arthur, C. *A Nova Dialética e “O Capital” de Marx*. Trad. Pedro C. Cadarevian. São Paulo: Edipro, 53-78.
- Brudney, D. (2018). Two Marxian Themes: The Alienation of Labour and the Linkage Thesis In: Kandiyali, J (Eds.) *Reassessing Marx’s Social and Political Philosophy: Freedom, Capitalism, and Human Flourishing*, Routledge. New York: Routledge, 211-238.
- Cohen, G. (1988). The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation In: Cohen, G. *History, Labour and Freedom: Themes From Marx*. Oxford: Oxford University Press, 209-238.
- Forst, R. (2015). Justice After Marx In: Forst, R. *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford: Oxford University Press, 121-130.
- Geras, N. (2018). A controvérsia sobre Marx e o conceito de justiça. Trad. Mozart Silvano Pereira. *Revista Direito e Práxis*, 9(1), 504-562.
- Honneth, A. (2017). *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*. Cambridge: Polity Press.
- Jaeggi, R. (2015). O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. Trad. Nathalie Bressiani. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 20(2), 13-36. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p13-36>
- Leiter, B. (2015). Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory. *Analyse & Kritik*, 37(1-2), 23-50. DOI: <https://doi.org/10.1515/auk-2015-1-204>
- Neuhouser, F. (2021). Marx, Hegel e o valor dos ideais "burgueses". *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 26(3), 143-157.
- Neuhouser, F. (2016). Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology In: Testa, I; Ruggiu, L (Eds.) *“I that is We, We that is I”, Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism and the Critique of Kantian Constructivism*. Boston: Brill: 31-48.
- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Desire for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Postone, M. (2014). *Tempo, trabalho e dominação social*. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo.
- Quante, M. (2013). Recognition in Capital. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 713-727. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9410-y>
- Safatle, V. (2016). Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento In: Safatle, V. *O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 223-252.
- Sunkara, B. (2021). *O Manifesto Socialista: Em defesa da política radical numa era de extrema desigualdade*. Trad. Artur Renzo. São Paulo: Boitempo.
- Wood, A. (1972). The Marxian Critique of Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 244-282.

Recebido em: 26.04.2021

Aceito em: 17.08.2021

TRADUÇÃO¹

Marx, Hegel e o valor dos ideais “burgueses”²

Frederick Neuhouser³

Uma boa parte do trabalho filosófico contemporâneo sobre Marx tenta esclarecer os recursos normativos e as pressuposições de seu pensamento - não só para determinar quais são seus padrões, mas, em primeiro lugar, se há (ou se pode consistentemente haver) qualquer padrão. Este texto tem a intenção de contribuir com essas investigações, não discutindo os conceitos mais proeminentes de alienação e exploração, mas perguntando qual papel normativo positivo, se houver algum, os ideais “burgueses” - liberdade, igualdade, e justiça - desempenham na crítica de Marx ao capitalismo e em sua visão do comunismo. Ao fazer isso, é necessário distinguir entre os papéis positivos e aqueles meramente negativos que esses ideais podem desempenhar. Por exemplo, o ideal de igualdade desempenharia um papel meramente negativo se o uso dele por parte de Marx fosse restrito a assumir uma concepção burguesa de igualdade e a mostrar que o capitalismo falha em levar a cabo seus próprios padrões (o que significa dizer, um dos padrões tipicamente assumidos pelos próprios participantes para justificar as relações capitalistas). O papel normativo da igualdade burguesa poderia permanecer meramente negativo se Marx não atribuísse nenhum valor positivo a ele fora do modo de produção capitalista - se, por exemplo, ele pensasse que tal ideal não desempenhasse nenhum papel naquilo que torna o comunismo uma ordem social boa. Em outras palavras, minha questão é a de se há qualquer sentido no qual os ideais burgueses aparecem positivamente nos valores que Marx endossa e os quais ele pensa que uma sociedade pós-capitalista boa deve realizar.

É bem claro que algumas vezes Marx emprega os ideais burgueses em sentido

1 Tradução de Felipe Taufer, doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Caxias do Sul. Contato: fe.taufer@hotmail.com. Sou muito grato ao professor Frederick Neuhouser por ceder os direitos de tradução para a publicação de seu texto em português. A versão original pode ser consultada em: Neuhouser, F. (2018). Marx and Hegel on the Value of ‘Bourgeois’ Ideals. In: Kandiyali, J. (Eds.) *Reassessing Marx’s Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, pp. 149-162. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - código de financiamento 001. Agradeço a CAPES pelo apoio. (N.T)

2 A Surhkamp Verlag me concedeu a permissão para usar partes do meu ensaio "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit" nesse capítulo. O ensaio foi publicado em: Jaeggi, R.; Loick, D. (Eds.) (2013). *Nach Marx*. Berlin: Surhkamp, 25-47 (N.A)

3 Columbia University.

negativo: em *O Capital*, parte de sua crítica do contrato de trabalho assalariado depende da argumentação de que este realiza incompletamente até mesmo as concepções burguesas de liberdade, igualdade e justiça. Do mesmo modo, é claro que esses ideais não constituem o principal critério ao qual Marx apela quando explica por que o comunismo é bom: o que torna o comunismo superior ao capitalismo não é o fato de que ele realiza de forma melhor os mesmos ideais que são amplamente usados para justificar o capitalismo. Se estas fossem as únicas alternativas relevantes para determinar a postura de Marx a respeito dos ideais burgueses, este seria um texto muito curto. Mas há uma possibilidade mais interessante que reside entre esses dois polos e ela é expressa na seguinte questão: há espaço na posição de Marx para a apropriação dos ideais burgueses, não para meramente mostrar que o capitalismo falha em realizar seus próprios padrões, mas como parte de uma visão positiva daquilo que torna o comunismo bom? Apropriar-se do ideal de uma ordem social precedente é assumir e endossar uma versão revisada daquele ideal que (em algum sentido a ser explicado) é superior à sua versão usada para justificar práticas da ordem anterior. Uma vez que esse modelo de apropriação de ideais do passado é central para a estratégia normativa de Hegel, uma outra maneira de formular minha questão é: em que extensão Marx de fato adota uma abordagem hegeliana dos presentes ou futuros valores dos ideais abraçados por sociedades passadas? Ou, mais precisamente: há, em Marx, espaço para a adoção de uma posição como essa e, caso haja, para tratá-la como uma possibilidade que os próprios marxistas deveriam aproveitar?

O mais perto que Marx chega de seguir essa estratégia hegeliana é em seu tratamento das concepções burguesas de liberdade - incorporadas a várias concepções de direitos individuais - em *Sobre a Questão Judaica*. Minha tese é a de que nesse texto de juventude Marx emprega aspectos da estratégia de Hegel para se apropriar de ideais do passado, no entanto, para seu prejuízo, falha em executar essa estratégia de modo completo. Depois de observar o tratamento que Marx dá à liberdade na obra referida, farei alguns breves comentários sobre problemas similares em sua abordagem das concepções burguesas de justiça e igualdade.

Sobre a Questão Judaica diagnostica a fonte dos males da sociedade moderna a partir da “separação” entre a sociedade civil e o Estado resultante da emergência do capitalismo e de sua contrapartida política, o Estado (burguês) liberal. O texto é uma crítica tanto à sociedade moderna quanto às tentativas de Hegel em encontrar um remédio para a separação dentro das instituições políticas do Estado Prussiano. Porém, a separação entre a sociedade civil e o Estado é também, para Hegel e Marx, um conflito entre concepções concorrentes de liberdade: a sociedade civil é a esfera na qual as liberdades individualistas associadas à posse da propriedade e dos Direitos do Homem são realizadas, enquanto o Estado oferece a seus membros, de um modo muito rousseuniano, uma liberdade que consiste em determinar publicamente a

vontade de determinadas leis destinadas a realizar o bem do Estado em geral. A última é considerada uma concepção de liberdade porque aqueles que estão sujeitos às leis do Estado também são autores delas. Para Marx, uma razão pela qual essas duas concepções de liberdade estão em conflito é que as duas pressupõem tipos diretamente opostos de relações entre os membros sociais: os Direitos do Homem tratam os indivíduos como átomos independentes com interesses definidos uns em oposição aos outros, enquanto a liberdade do Estado exige dos cidadãos que estes abandonem fins estritamente egoístas e se identifiquem com o bem de todos.

Se *Sobre a Questão Judaica* estivesse meramente preocupado em salientar o conflito entre essas duas concepções de liberdade, esse ensaio dificilmente valeria nossa atenção. O próprio Hegel estava ciente da tensão entre as concepções de liberdade que subjazem à sociedade civil e o Estado; contudo, sua tese é que a sociedade moderna é constituída de tal forma que a sociedade civil e o Estado operam como esferas semi-independentes que, ao mesmo tempo, formam uma totalidade coerente, na qual o individualismo da primeira é reconciliado com o espírito comunal exigido pela última. Em outras palavras, a tese de Hegel não é sobre a compatibilidade conceitual de duas concepções de liberdade, mas sobre se uma instituição social que fornece expressão a uma certa concepção de liberdade (sociedade civil) pode coexistir harmoniosamente com outra instituição (o Estado) cujo objetivo é realizar uma concepção de liberdade aparentemente oposta. O que está em jogo não é se as duas concepções de liberdade são logicamente contraditórias, mas se ambas podem ser realizadas em uma ordem social singular onde nenhuma delas é considerada como a totalidade da liberdade e onde nenhuma invade a esfera circunscrita à outra. A posição normativa de Marx em *Sobre a Questão Judaica* está fundada, não menos que a de Hegel, em uma compreensão empírica das circunstâncias institucionais específicas da modernidade - especialmente na natureza da sociedade civil - através das quais as concepções de liberdade em questão são realizadas. Para ambos os pensadores, a reflexão filosófica sobre a concepção de liberdade que devemos adotar precisa ser elaborada juntamente com uma teoria social empírica.

Expresso de modo geral, o que Marx aprendeu de Hegel é que a filosofia social que se restringe à teorização *a priori* acerca da “verdadeira” natureza da liberdade está fadada a permanecer desconectada do mundo. A visão de Hegel é que enquanto a filosofia não pode renunciar completamente a concepções abstratas de liberdade - definições de liberdade tais como, por exemplo, a de sujeição à lei autoimposta ou a de ausência de impedimentos externos às ações de um indivíduo -, ela não pode deliberar sobre essas concepções sem observar como elas são realizadas em qualquer mundo social real. Assim, Hegel não tenta reconciliar o conceito de liberdade liberal com o conceito de autogoverno político. Em vez disso, ele observa como essas concepções de liberdade são (ou poderiam ser) realizadas no mundo social

existente e pergunta se existem (ou se poderiam existir) instituições que tornam possível a realização (parcial e circunscrita) de ambas. Para Hegel, as concepções de liberdade associadas à sociedade civil e ao Estado são reconciliáveis apenas se estiverem presentes de modo que possam “mediar” o egoísmo da sociedade civil com o espírito comunal exigido pelo autogoverno coletivo do Estado. É bem conhecido o fato de que Hegel reivindicou encontrar essas instituições nas corporações, as quais, na sociedade civil, transformam os desejos egoístas em interesses mais universais e, no Estado, participam no processo legislativo de tal maneira que seus membros, a princípio dotados de interesses particulares bem definidos, venham a compreender e identificar o bem do todo.

De modo similar, quando Marx crítica a concepção liberal de liberdade em *Sobre a Questão da Judaica*, inicia a partir de uma compreensão do modo como essa liberdade aparece quando realizada sob as condições de um sistema econômico específico, a saber, o capitalismo.⁴ Muito embora ainda não tenha chegado a sua compreensão madura do capitalismo, sua crítica aos Direitos do Homem depende de reivindicações sobre a forma que a liberdade liberal tem de assumir quando realizada em um mundo no qual a produção material é praticada por indivíduos motivados egoisticamente e onde os interesses econômicos particulares de seus participantes são opostos irreconciliáveis. Sua crítica a Hegel não é meramente a de que as corporações, tal como Hegel as concebe, não existem, mas, sim, a de que dado o caráter dos interesses particulares na sociedade civil, elas não podem existir. Seu desacordo não é sobre se a liberdade liberal é uma liberdade “real”, nem sobre a natureza da sociedade civil e suas implicações na maneira em que a liberdade tem de aparecer em tal sociedade.⁵ De fato, seu desacordo diz respeito a duas questões: que forma a liberdade liberal - a proteção dos direitos dos indivíduos de agirem como bem-quiserem - realmente assume quando realizada na sociedade capitalista? Em que medida essa liberdade é compatível com a realização de outros conceitos de liberdade (bem como os outros valores além da liberdade)?

A resposta de Marx à primeira questão é que o ideal da liberdade liberal, quando realizado na sociedade civil moderna, é corrompido por meio de normas legais que privilegiam e absolutizam a forma específica de liberdade para agir “como bem-quiser” - nomeadamente, o direito à propriedade privada, “o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar os outros em consideração [...] o direito ao proveito próprio” (Marx, 2010, p. 49; MEW1, 1981, p. 365). Um bom exemplo disso

4 Nesse texto de juventude Marx ainda não fala de “capitalismo” e nem chegou a uma concepção madura de como este funciona. Todavia, o que ele tardiamente chamará de capitalismo é essencialmente o que está criticando aqui (N.A).

5 A explicação de Hegel sobre a sociedade civil não apenas carece de um conceito de capitalismo, como o mundo econômico por ele descrito não precisa ser capitalista (uma vez que o mercado livre que ele descreve pode ou não incluir a propriedade privada dos meios de produção) (N.A).

se encontra no tratamento dado por Smith à liberdade em *A Riqueza das Nações*, onde, quando fala concretamente acerca do sentido em que a sociedade comercial promove a liberdade, a ênfase é usualmente colocada no direito dos trabalhadores de venderem sua força de trabalho como bem-quiserem. Isso não quer dizer que as sociedades liberais modernas não protejam também outras versões da liberdade dos indivíduos de fazer o que querem - liberdade religiosa, liberdade de expressão, o direito à segurança do corpo -, mas em tais sociedades o direito à propriedade privada tende a ser consagrado como se fosse o paradigma da liberdade e seu centro de gravidade.

Uma manifestação dessa tendência é que outras liberdades garantidas em sociedades capitalistas são interpretadas de uma forma que conferem primazia ao direito à propriedade privada. Por exemplo, em tais sociedades a liberdade de imprensa fica protegida, mas somente até o ponto em que começa a ameaçar a liberdade mais importante para a sociedade civil, a saber, os direitos de propriedade. Uma tendência similar fica evidente no fato de que na sociedade moderna os outros ideais burgueses além da liberdade - a igualdade, e. g., - tendem a ser definidos em termos que confirmam a primazia dos direitos de propriedade. Na Constituição Francesa de 1795, a interpretação de “igualdade” não significa igualdade material ou mesmo igual participação política, mas meramente igualdade formal diante da lei - precisamente o tipo de igualdade que a sociedade civil defende quando a lei trata os indivíduos como partes iguais, segundo a qual cada um possui os mesmos direitos formais que o outro.

Aqui reside um outro aspecto da crítica de Marx inspirado pelo procedimento hegeliano de observar, além do conteúdo lógico das concepções de liberdade, as manifestações concretas destas em ordens sociais específicas: na sociedade civil moderna, os Direitos do Homem, codificados na lei, não funcionam meramente como constrangimentos externos àquilo que é permitido aos indivíduos fazer; eles também penetram a subjetividade de quem é governado por eles, favorecendo um tipo específico de autoconcepção e *ethos* entre os indivíduos. Em outras palavras, os Direitos do Homem apresentam a si mesmos como se expressassem uma certa concepção de liberdade (o direito dos indivíduos de agirem como “bem-quiserem”), mas, quando realizados em uma sociedade específica, inevitavelmente assumem também um caráter “ético”, extra-legal, que não é estritamente parte do conteúdo desse ideal de liberdade. Marx expressa esse ponto dizendo que nas sociedades civis modernas “os *droits de l’homme* [...] nada mais são do que os direitos [...] do homem egoísta, do homem separado da comunidade” (Marx, 2010, p. 48; MEW1, 1981, p. 364), aqueles que encorajam os indivíduos a definirem seus interesses em oposição aos dos outros e a conceberem suas associações como meros meios para seus próprios fins privados. O ponto aqui é que um sistema de direitos individuais manifestará a

si mesmo de forma diferente - possuirá um outro matiz ético e servirá a funções sociais distintas - dependendo do caráter da sociedade na qual é realizado. O modo como os indivíduos consideram e fazem uso de seus direitos, o significado que esses direitos vêm a ter para eles, é moldado pelos tipos específicos de projetos que eles são compelidos a perseguir, fora da política, em suas vidas cotidianas, “sociais”. Por conseguinte, aquilo que mais se sobressai no ideal liberal de liberdade aos membros de uma sociedade civil completamente egoísta é o direito desimpedido de acumular tanta riqueza quanto puderem. Acima de tudo, a liberdade significa a liberdade de enriquecer.

É importante notar que quando Marx caracteriza os Direitos do Homem como “os direitos do homem egoísta”, ele não está fundamentando essa crítica em um argumento *a priori* sobre o conteúdo conceitual da liberdade definido como o direito dos indivíduos de agirem sem constrangimento alheio. Ao invés disso, Marx está articulando o modo em que essa concepção de liberdade aparece “na carne” - qual significado ela adquire no contexto de um *ethos* mais amplo - quando realizada na sociedade capitalista. Em outros termos, não há nada de intrinsecamente egoísta ou competitivo na concepção vazia de liberdade na qual os Direitos do Homem estão embasados. De fato, considerados abstratamente e apartados da sociedade civil moderna, muitos desses direitos articulam interesses compartilhados que, na maioria das vezes, são assegurados não pela competição, mas pela cooperação. Não há nada de intrínseco em meu interesse na vida e em minha integridade corporal que me impulse contra outros indivíduos com o mesmo interesse. Ambos os interesses podem ser satisfeitos por todos simultaneamente, e nos unirmos para proteger nossas liberdades comuns é certamente a melhor maneira de fazê-lo. Isso também vale para as liberdades religiosa e de expressão e, até mesmo, para a liberdade de dispor de nossa propriedade pessoal como bem-quisermos (contanto que a propriedade pessoal não assuma a forma que possui em sociedades capitalistas: a liberdade de ser dono dos meios de produção e explorar aqueles que somente trabalham para o lucro do dono). Repetindo: é apenas no contexto da sociedade civil moderna, na qual os interesses econômicos particulares são opostos irreconciliáveis e na qual a competição autointeressada reina soberanamente, que o egoísmo e o antagonismo social se tornam fundidos com a liberdade definida em termos de direitos individuais.

A crítica de Marx ao modo em que se configura o ideal liberal de liberdade realizado nas sociedades civis modernas é inspirada por uma versão modesta e saudável do holismo herdado de Hegel. Filósofos que insistem em separar o político do social - aqueles que elaboram ideais políticos abstraindo do papel que estes desempenham em uma ordem social específica - negligenciam a importante verdade segundo a qual, quando se trata da vida social, o que pode ser distinguido no pensamento é inseparavelmente conectado na realidade. Hegel defende isso contundentemente

na *Filosofia do Direito*, onde as esferas sociais por ele distinguidas, embora conceda a elas uma dose de autonomia, sempre são compreendidas como se infiltrando uma na outra - como afetando as práticas e as autocompreensões das quais cada uma depende. Para Hegel, o membro da sociedade civil sempre é, ao mesmo tempo, um membro da família, e os fins, projetos e atitudes que ele carrega consigo enquanto participante do sistema das carências são matizados pelos compromissos e ideais pelos quais ele vive nas outras esferas sociais. Além disso, em uma sociedade racional, o conteúdo real da concepção de liberdade em que qualquer esfera social está baseada é constrangido - adaptado de modo a ser compatível com - pelas concepções de liberdade realizadas nas outras esferas. Dessa forma, os critérios de Hegel para uma sociedade racional são satisfeitos somente se as liberdades individualistas da sociedade civil puderem ser realizadas de forma consistente junto a ideais que os indivíduos também devem adotar enquanto membros da família e cidadãos. Se fosse verdade que as liberdades realizadas na sociedade civil moderna estivessem completamente fadadas ao egoísmo e ao antagonismo social, tal como Marx afirma que elas estão, Hegel seria compelido a concordar com a avaliação negativa de Marx acerca da separação entre a sociedade civil e o Estado. Como sugeri, o desacordo entre eles é menos sobre as questões de fundamento normativo do que sobre o modo como a sociedade moderna realmente funciona e sobre a possibilidade de os interesses particulares naquela esfera serem tão irremediavelmente opostos que tal condição necessariamente faz surgir um *ethos* completamente estampado pelo egoísmo e, por conseguinte, o espírito comunal exigido pelas outras esferas se torna impossível.

O outro compromisso filosófico que alimenta a posição de Marx em *Sobre a Questão Judaica* é um materialismo também herdado de Hegel. Este materialismo - uma versão da tese de que o ser social condiciona a consciência social - é expresso na afirmação de Marx de que uma das esferas distinguidas por Hegel - a única na qual os humanos reproduzem a si mesmos materialmente por meio do trabalho - tem primazia sobre as outras na formação da visão de mundo dos membros sociais. Segundo a colocação de Marx, a atividade nessa esfera está destinada a ser experienciada pelos membros sociais como sua “realidade mais imediata”, precisamente porque ela está mais próxima de sua “vida individual real” - mais próxima de quem eles são em suas vidas ordinárias do que as atividades mais “espirituais” que produzem a unificação política no Estado (Marx, 2010, p. 40-41; MEW1, 1981, p. 355). Como mencionei anteriormente, aqui a crítica de Marx ganha mais força caso seja unificada à sua compreensão madura de capitalismo, a qual o mune de razões que ele ainda não possui em *Sobre a Questão Judaica* para poder argumentar que, dado o modo como os interesses particulares são necessariamente configurados no capitalismo, nenhuma medida política - de fato, nenhuma intervenção aquém de uma transformação

econômica completa - poderia reconciliar os conflitos entre eles. Essa abordagem materialista da consciência social não é estranha a Hegel. Ela é expressa em seu reconhecimento de que, se o Estado deve ter sucesso na harmonização dos interesses particulares por meio da legislação que serve ao bem comum (de tal forma que aqueles indivíduos que buscam seus interesses particulares na sociedade civil possam ver e desejar o bem comum enquanto cidadãos), então deve haver alguma instituição interna à sociedade civil (as corporações) com potencial de transformar o egoísmo dos membros da sociedade civil em um objeto de interesse do bem comum. Novamente, aqui o desacordo entre Hegel e Marx não diz respeito tanto às premissas filosóficas fundamentais - ambos reconhecem que um compromisso com o bem comum requer alguma fundação na vida material -, mas sobre até que ponto o conflito dos interesses particulares na sociedade civil é irremediável.

Um outro aspecto em que a posição normativa subjacente à crítica de Marx da sociedade civil se assemelha à de Hegel é o fato de ambos adotarem uma versão modesta do pluralismo normativo. Como já indiquei, cada um deles reconhece que há uma multiplicidade de maneiras de fornecer conteúdo à ideia de liberdade e que muitos desses ideais podem ser convincentes dependendo das circunstâncias nas quais são realizados. Mas o pluralismo de que compartilham vai além disso na medida em que ambos também reconhecem outros ideais e não só o da liberdade. Seria errado pensar que a *Filosofia do Direito* meramente mostrasse que, da forma em que são realizadas nas instituições modernas, as várias concepções de liberdade herdadas do passado podem ser todas realizadas em uma ordem social singular. Além do mais, Hegel deseja mostrar que as instituições modernas são boas, de modo que o bem inclui, mas não se esgota na liberdade.⁶ O que faz com que a família e a sociedade civil sejam racionais não é meramente sua promoção da liberdade em vários aspectos, mas também o fato de que asseguram a seus membros outros bens substanciais além da liberdade. Em ambas as instituições os participantes também encontram várias formas de reconhecimento de seus participantes e companheiros; eles satisfazem carências naturais essenciais a seu bem-estar; e se aproveitam de um conjunto de vínculos sociais que enriquecem e orientam suas vidas. Em outras palavras, para Hegel, uma sociedade que dá espaço à liberdade de seus membros, mas que falha em promover o seu bem-estar nesse sentido mais amplo, merece ser criticada.⁷ Isso significa que o *valor* da liberdade (de qualquer tipo) depende da medida de sua adequação dentro de um sistema social que realiza a totalidade

6 Este ponto é complicado pelo fato de que “liberdade” possui um significado muito extenso em Hegel, o qual muitas vezes inclui a ideia de bem. Abstraio dessas complicações aqui (N.A).

7 Hegel formularia diferentemente estes pontos da maneira que o fiz aqui. Ele diria que uma concepção de liberdade que é indiferente ao bem-estar dos indivíduos é uma concepção de liberdade deficiente e que liberdade completa deve incluir a realização do bem. O ponto essencial é que os padrões de Hegel para uma sociedade totalmente racional incluem o bem-estar de seus membros. Ver a nota anterior (N.A).

dos valores reconhecidos pela teoria social. Uma implicação disso - de papel muito importante para Marx - é que, caso sua realização atrapalhe o reconhecimento dos indivíduos de outros bens importantes que lhes são disponíveis, o valor de qualquer tipo específico de liberdade diminui.

Em *Sobre a Questão Judaica* este aspecto da posição de Marx fica mais nítido se comparado ao ideal de igualdade. Pois lá uma de suas principais críticas é que a liberdade tal como articulada nos Direitos do Homem, realizada sob as condições da sociedade civil, eviscera o ideal de igualdade que a ordem social moderna também reivindica promover. Mais precisamente, a forma na qual a liberdade é realizada no contexto da sociedade civil moderna impõe severos constrangimentos aos tipos de igualdade possíveis dentro dela. Em primeiro lugar, porque um direito de propriedade privada completamente ilimitado significa que a sociedade civil é compatível apenas com a igualdade formal e não com a material; em segundo lugar, as desigualdades na esfera econômica não podem deixar de ser sentidas na esfera política e, por essa razão, enfraquecem o próprio ideal do Estado liberal de igual participação política.

Esse pluralismo de valores fica mais evidente à medida que o pensamento de Marx se desenvolve. Ele fica especialmente claro no quarto capítulo do primeiro livro de *O Capital*, onde, depois de descortinar a verdadeira natureza da relação entre capitalista e trabalhador que torna a produção de mais-valor possível, Marx dirige sua atenção ao que parece ser uma crítica dessa relação. Sua crítica assume a forma de um desmascaramento das justificativas usuais do trabalho assalariado, não revelando sua falsidade, mas sua unilateralidade. Começemos com a liberdade. Primeiro - e consistente com sua abordagem em *Sobre a Questão Judaica* -, Marx, em *O Capital*, foca no modo como a liberdade liberal se manifesta na ordem capitalista, especialmente na relação contratual entre trabalhador e capitalista, e como a fetichização de uma efetivação singular da liberdade distorce o ideal que lhe subjaz. Em segundo lugar - e consistente com sua visão em *Sobre a Questão Judaica* no que diz respeito ao valor da emancipação política -, em *O Capital*, Marx não afirma que a liberdade realizada na troca do trabalho assalariado é ilusória ou sem valor algum. Ao contrário, ele parece acreditar que a liberdade legal de vender sua própria força de trabalho no mercado, como “bem se queira”, permite um tipo de autodeterminação que o servo não possui: no que diz respeito à realização da liberdade, o capitalismo representa uma avanço genuíno sobre o feudalismo. O problema, é claro, é que ao focarem exclusivamente na liberdade contratual de que os trabalhadores dispõem, os defensores do capitalismo têm de negligenciar as condições estruturais sob as quais estas escolhas livres são feitas, as quais reduzem significativamente seu caráter de liberdade - nomeadamente, a carência material e a falta de recursos que tornam a venda de força de trabalho necessária para o trabalhador, bem como as posições de barganha radicalmente desiguais a partir das quais as duas partes formam contrato.

O que aqui interessa ao pluralismo de valores é o fato de que Marx não se limita a considerar a tese de que o capitalismo promove a liberdade; ele também considera um conjunto de outras teses normativas levantadas em defesa do capitalismo - que ele realiza a justiça, maximiza a riqueza social para o benefício de todos e assegura uma igualdade universal. Melhor dizendo, sua crítica não é meramente que a liberdade realizada no capitalismo é unilateral, mas também que uma troca qualificada como justa sob a perspectiva da lei contratual - a troca da força de trabalho por salário - pode ocultar a profunda injustiça das posições originais de barganha por ela pressupostas, bem como o fato de que o valor adicionado pelos trabalhadores à produção é significativamente maior do que aquele que eles recebem em salários. Um processo de ocultação similar ocorre nas alegações de que o capitalismo promove o bem-comum e realiza a igualdade: a riqueza social imensa produzida pelo capitalismo beneficia alguns de seus participantes muito mais do que outros, e a igualdade formal das partes contratantes é compatível com desigualdades profundas de riqueza e poder social. O ponto de Marx não é que o capitalismo não realiza a liberdade absolutamente, mas que a liberdade por ele realizada não é tudo o que a liberdade pode ser e que seu valor é diminuído pelo fato de que coexiste com a exploração, desigualdade social e o empobrecimento da maioria da sociedade.

Agora considerarei como *Sobre a Questão Judaica* parte de uma crítica a Hegel e à sociedade moderna para construir uma posição normativa positiva. Mais especificamente, quero responder à questão: qual concepção de liberdade Marx adota, com base em sua crítica, como guia para a prática emancipatória? É em sua resposta a essa questão onde julgo podermos encontrar uma abordagem insuficientemente “dialética” (ou hegeliana) da questão da liberdade.

Na medida em que Marx possui uma concepção de sociedade livre nesse texto, ela está centrada na ideia de emancipação humana contrastada à emancipação política ou ao ideal liberal de liberdade que caracterizei até aqui. A ideia de emancipação humana parece carregar consigo uma variedade de elementos conceitualmente distintos que podem ou não ser separados da realidade, a saber: a superação da alienação religiosa e econômica; a eliminação da separação, do sofrimento da “dupla existência” que acomete os indivíduos tanto na consciência quanto na vida real; a realização do gênero humano, o qual possui, no mundo moderno, apenas uma existência ilusória na ideologia da vida política; e, finalmente, uma versão material da autodeterminação democrática que Rousseau atribuiu aos cidadãos da república. Deixe-me citar o parágrafo em que Marx define de modo mais completo a concepção de liberdade que adota inteiramente:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual,

nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (Marx, 2010, p. 54; MEW1, 1981, p. 365).

Não é difícil perceber como os vários elementos da concepção de liberdade aqui articulados decorrem da crítica à sociedade moderna apresentada por Marx acima. Em primeiro lugar, a visão de comunidade presente no núcleo da ideia de gênero tem sua fonte nas aspirações reais, mas não realizadas, dos indivíduos modernos, expressas de maneira velada nos ideais que animam suas consciências religiosas e políticas. Em segundo lugar, se um dos problemas revelados pela crítica de Marx é a separação nos indivíduos - uma inabilidade em reunificar dois aspectos de suas identidades em uma unidade coerente -, disso segue que a solução tem de encontrar uma forma de realização das aspirações pela individualidade enquanto satisfaça as carências de laços sociais baseados em algo mais do que no autointeresse. Por último, o ideal invocado no final dessa passagem - que os indivíduos coletivamente organizem suas forças produtivas com o objetivo de atender aos interesses de todos - assume a ideia de autodeterminação que deveria organizar o governo da vida política e nela infunde o conteúdo material derivado da análise da realidade social descrito em *Sobre a Questão Judaica*: em sua convocação para reconhecermos e organizarmos nossas forças como forças sociais, Marx assume uma versão do ideal rousseuniano de autonomia política na qual não são mais as leis que serão determinadas pela vontade geral, mas a realidade mais íntima da vida produtiva ordinária.

No entanto, dizer que Marx procede dialeticamente não é dizer que ele é hegeliano em todos os detalhes. Marx diverge obviamente de Hegel quando julga resolver a separação entre a sociedade civil e o Estado através da dissolução das duas esferas em uma, ao invés de manter algum tipo de separação na medida em que cada uma é reformada para que ambas possam funcionar como esferas complementares que reconciliam o desejo de seus membros de viverem, ao mesmo tempo, como seres individuais e comunais. Pode-se até mesmo dizer que Marx busca a unidade social através da abolição da diferença (no nível das esferas sociais), ao invés de preservá-la.⁸ As razões de Marx para não preservar a dualidade das esferas sociais residem em

⁸ Contudo, é importante ser preciso acerca do sentido em que Marx faz isso. Enquanto é verdade que ele procura eliminar a diferença no nível das esferas sociais, sua solução tem em vista o florescimento da diferença (ou “particularidade”) entre os habitantes de um mundo no qual a separação entre a sociedade civil e o Estado foi superada. Isso fica evidente pela frequência com que Marx usa o termo “indivíduo” na passagem que citei anteriormente: “a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o [...] homem individual [...] no seu trabalho individual e nas suas relações individuais [...] se tornar ente genérico”. Em outras palavras, Marx tem em vista um tipo de reconciliação entre os valores da individualidade e da vida comunal no qual viver em um certo tipo de comunidade é uma condição para os seres humanos expressarem de forma total suas naturezas particulares. A tese implícita é que pelo pertencimento a uma sociedade na qual o desenvolvimento das forças produtivas dos trabalhadores, ao invés da acumulação de lucro, é o objetivo organizacional da produção, alcançam-se as condições sociais, pela primeira vez, sob as quais os

duas considerações que já mencionei: a primeira, o egoísmo irrestrito e gerador de conflitos da sociedade civil e, a segunda, a tese materialista de que um *ethos* enraizado na vida econômica não pode ser desfeito por medidas meramente políticas. Porém, a despeito de quão convincentes essas razões possam ser, a solução proposta por Marx não encontra espaço, por mais circunscrita que seja, para a concepção específica de liberdade que a sociedade civil moderna quer realizar. Ou seja, não fornece nenhum espaço socialmente protegido no qual cada indivíduo é livre para perseguir uma variedade de fins simplesmente porque os escolheu - em outras palavras, um espaço social no qual os indivíduos são reconhecidos como possuidores de uma dignidade derivada simplesmente de sua habilidade em estabelecer fins para si próprios e em seguir suas próprias concepções de bem. Aqui Marx diverge radicalmente de Hegel, que trata as várias concepções de liberdade herdadas da história como conquistas culturais que devem ser preservadas, mesmo se limitadas e modificadas para que se tornem coerentes com concepções concorrentes de liberdade e de outros valores éticos. Além disso - assim quero argumentar -, Marx não possui boas razões para não seguir Hegel nessa importante questão.

Que uma posição mais hegeliana sobre o valor (limitado) da liberdade liberal está disponível a Marx, é algo que fica sugerido por sua própria ambivalência em relação à emancipação política em *Sobre a Questão Judaica*. Lá, o que distingue a posição de Marx do ultraesquerdismo de Bruno Bauer é sua insistência em que a emancipação política, embora não seja a forma completa e nem a mais desenvolvida de liberdade, ainda assim possui um valor genuíno e que, portanto, é errado dizer aos judeus para abandonarem sua luta por reconhecimento enquanto seres politicamente iguais aos cristãos pelo simples fato de que a realização de sua vontade não lhes trará a emancipação humana total. Marx, ao tomar essa posição contra Bauer, apresenta a si próprio como sendo o seguidor mais próximo de Hegel, quem atribui valor a todas as formas de autodeterminação, por mais que reconheça uma hierarquia que defina, entre essas, os limites do escopo e do valor de cada uma. Não obstante, até mesmo aqui há uma diferença sutil, mas relevante entre Marx e Hegel. Nesse texto de juventude, a visão de Marx parece ser a seguinte: a emancipação política é a forma de liberdade mais elevada na ordem presente, no entanto, uma ordem social melhor na qual essa forma de liberdade não será mais relevante está a caminho. Aqui, a premissa parece ser que se o egoísmo é superado no reino econômico, então não faz mais sentido garantir a proteção dos indivíduos da interferência dos outros, tal como os Direitos do Homem pretendem. Já que Marx

indivíduos podem se desenvolver completamente e “em todos os sentidos” (Marx, Engels, 2007, p. 64; MEW3, 1978, p. 74). Que esse ideal - o florescer da particularidade do indivíduo - esteja destinado a substituir a aspiração da liberdade individual que anima a sociedade moderna é algo que fica claro quando, mais tarde em sua carreira, Marx intitula esse ideal de “liberdade pessoal” (Marx, Engels, 2007, p. 64; MEW3, 1978, p. 74) (N.A).

não cede espaço para a liberdade liberal no comunismo, ele assume uma posição em relação à história que diverge significativamente da de Hegel: enquanto certas concepções de liberdade podem possuir valor em condições históricas específicas, quando a história progride se faz tábula rasa, como se as conquistas éticas do passado pudessem ser dispensadas - canceladas, mas não preservadas. Apesar desse movimento encontrar uma justificação teórica na obra tardia de Marx (na explicação do materialismo histórico acerca da relação entre a estrutura econômica da sociedade e a consciência social), vale a pena ressaltar que essa forma de radicalismo entra em conflito com sua posição em *Sobre a Questão Judaica* do modo como articulei aqui. Ao relegar o valor da liberdade liberal inteiramente ao passado, Marx esqueceu sua própria tese segundo a qual a filosofia não pode julgar concepções de liberdade separadamente do exame de como essas concepções se realizam em ordens sociais específicas. Isso implica que as deficiências da liberdade liberal sob o capitalismo não impugnam todas as possibilidades de realização do principal ideal liberal (o de que todos os indivíduos são merecedores de algum espaço socialmente protegido no qual são livres de interferência dos outros para perseguir os fins que estabelecem para si mesmos). Como sugeri, é somente nessa ordem social específica (como a sociedade civil moderna) que os direitos individuais e o egoísmo generalizado são inseparáveis. A despeito do fato de que não há nada intrinsecamente egoísta nos Direitos do Homem, é altamente implausível que os membros de uma cultura na qual a dignidade do indivíduo é fruto de uma longa história de luta, em uma nova ordem social simplesmente cessassem, todos de uma vez, de se importar com um ideal tão central para seu próprio legado cultural. Sem dúvidas, uma lição a ser aprendida do século XX - algo que Hegel já sabia - é que uma tábula rasa da bagagem cultural desse tipo está fadada a ser experienciada pelos que a ela estão sujeitos como uma forma de violência e que, para nós modernos, só se tem uma filosofia satisfatoriamente normativa através da integração de vários ideais éticos herdados do passado, de tal maneira que sejam superadas as deficiências que os maculavam em suas encarnações passadas. Além disso, no que diz respeito ao ideal rousseauiano de liberdade (a autodeterminação política coletiva), Marx adota precisamente o tipo de apropriação hegeliana, o qual estou sugerindo que ele deveria ter também assumido sobre a concepção de liberdade individualista: ele ressignifica - fornece um conteúdo material novo - o ideal subjacente ao conceito de vontade geral de forma a torná-lo adequado ao comunismo: o ideal da democracia política é transformado no ideal da organização coletiva das forças sociais ou, mais notavelmente, das forças produtivas dos trabalhadores livremente associados.

Recapitularei agora o que escrevi à luz das questões que levantei no começo deste texto. Argumentei que, no que concerne a seus próprios compromissos normativos, Marx, ao invés de se apropriar de alguma forma revisada de liberdade burguesa

que fosse adequada à sociedade comunista, substitui as concepções burguesas de liberdade por uma concepção “comunista” fundamentalmente diferente de liberdade. Em outras palavras, sua concepção de emancipação humana não encontra lugar para o ideal central da liberdade burguesa: o de que todos os indivíduos exigem um espaço socialmente protegido dentro do qual não são impedidos pelos outros de perseguirem os fins particulares que estabelecem a si mesmos. Também argumentei que essa posição entra em tensão com sua própria tese de que (no capitalismo, ao menos) a emancipação política possui um valor real, caso seja limitado, bem como com sua própria metodologia em *Sobre a Questão Judaica*, que se baseia em uma distinção entre o conteúdo abstrato de um ideal e a forma em que tal ideal se manifesta em sociedades específicas. Argumentei que, para condenar tal manifestação, não é necessário rejeitar a ideia geral sobre a qual ela está baseada em todas suas possíveis manifestações. Ou seja, apesar de parecer que o próprio Marx não tome esse caminho, há espaço em seu posicionamento normativo para reconhecer um valor positivo, caso seja limitado, para o ideal subjacente da concepção burguesa de liberdade, não meramente dentro da sociedade capitalista, mas também em futuras sociedades. Também sugeri a esse respeito que Marx deveria ter seguido Hegel mais do que seguiu.

Gostaria de finalizar com umas poucas palavras sobre igualdade e justiça. Sinto alguma hesitação no que diz respeito a estes ideais burgueses porque meu posicionamento sobre eles é diferente de minha posição sobre a liberdade, e acho difícil dizer por que esse deveria ser o caso. Pertencço ao grupo de intérpretes que acredita que o ideal de igualdade não desempenha ou, no limite, desempenha um papel positivo muito modesto em Marx; além disso, penso que esse é um aspecto atrativo de sua posição. Que a igualdade (em minha visão) não desempenhe nenhum papel central na explicação daquilo que torna o comunismo uma ordem social boa marca um contraste radical com a importância desempenhada por esse ideal na inspiração das revoluções burguesas e na justificação das relações capitalistas. Seja como for, acredito que aquilo que quero dizer aqui é que Marx se apropria, ou possui um espaço para apropriação, do ideal de igualdade em uma forma que tanto revisa o conteúdo daquele ideal quanto reduz grandemente sua significância, subordinando-o a outras ideias, tais como a liberdade, a autorrealização e assim por diante. Contudo, penso que há dois lugares onde concepções adequadamente revisadas de igualdade desempenhariam funções na posição de Marx. De uma parte, se, como argumentei, uma versão satisfatória do marxismo tem que reservar um lugar circunscrito para um conjunto adequadamente definido de direitos individuais, então a ideia de igualdade deverá desempenhar algum papel, vez que, presumivelmente, qualquer direito que se considere adequado conceder aos indivíduos, deve ser igualmente distribuído, já que cada indivíduo possui o mesmo direito que os outros. De outra, e mais importante,

a visão de Marx sobre o comunismo pode ser vista como uma apropriação do ideal de igualdade precisamente no sentido mais importante que motivou as revoluções burguesas do passado. Tenho em vista o ideal da igualdade de *status* que, expresso de modo negativo, não reconhece privilégio algum no nascimento e na casta. O ideal de uma sociedade sem classes, que desempenha um papel maior na visão comunista de Marx, pode ser compreendido como uma incorporação de uma versão ressignificada do ideal burguês segundo o qual, no que diz respeito ao *status* social fundamental, não deveria haver diferença entre os seres humanos.

A questão da justiça é ainda mais complexa. Não há dúvidas de que abolição da exploração - ou, como alguns marxistas diriam, a abolição da opressão - contém um ideal remanescente de justiça, mesmo que se distancie muito do uso liberal do termo. Todavia, a essa altura, não possuo nada de esclarecedor para dizer sobre esse assunto. Mas se minhas teses estão no caminho correto, então há uma outra semelhança impressionante entre a posição de Marx e a de Hegel. Até porque a apropriação de Hegel dos ideais burgueses, assim como elaborados na *Filosofia do Direito*, também confere um papel minoritário aos ideais de igualdade e justiça. Hegel, tal como Marx, da forma que o interpreto, faz da liberdade - uma concepção complexa e multifacetada de liberdade - o valor dominante na sua teoria de uma ordem social racional e atribui apenas uma importância limitada à igualdade e à justiça. Não sei o que fazer a respeito dessa similaridade, mas é um ponto interessante que merece outra reflexão.

Referências

- Marx, K (2010). *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K; Engels, F (2007). *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K; Engels, F (1981). *Werke*. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K; Engels, F (1978). *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag.

Recebido em: 26.04.2021

Aceito em: 17.08.2021

Sumário

Editorial	9
Articles	
The similarity of music with language according to Theodor Adorno: different meanings of the concept based on traditional music and new music	13
LUIS FILIPE DE LIMA ANDRADE	
Reflections on anthropology and political freedom in Ludwig Feuerbach	27
ANTÔNIO ADRIANO DE MENESES BITTENCOURT	
Dostoiévski and resentment in Nietzsche's philosophy: Some notes regarding <i>Crime and Punishment</i>	43
LUIS FRANCISCO FIANCO DIAS	
Presence, structure, death: Derrida reader of Husserl	59
DANIEL GUILHERMINO	
Transgression and utopia: Faust in Ernst Bloch's aesthetics	75
UBIRATANE DE MORAIS RODRIGUES	
Methodological rules in <i>Deutlichkeit</i> (1764): Kant around the method of philosophy	93
MARCELO VIEIRA	

Sumário

Translations

A esfera pública: ideologia e/ou ideal? AMY ALLEN Translated by Amanda Soares de Melo	109
Determinismo e Indeterminismo na física moderna: estudos históricos e sistemáticos do problema da causalidade (Prefácio e Capítulo 1) ERNST CASSIRER Translated by Ivânio Lopes de Azevedo Júnior e Guilherme Santos Cysne With a presentation of the translators	119
Marx, Hegel e o valor dos ideais “burgueses” FREDERICK NEUHOUSER Translated by Felipe Taufer With a presentation of the translator	137
Summary	159