

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 28 • n. 01 • jan-jun. 2023

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-  
-USP, São Paulo - SP, com apoio técnico da Agência de Bibliotecas e  
Coleções Digitais (ABCD-USP)

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

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

*Editor Responsável pelo número:* Luiz Repa

*Comissão Editorial*

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

*Conselho Editorial*

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

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* Vahan Agopyan

*Vice-reitor:* Antonio Carlos Hernandez

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

*Diretor:* Paulo Martins

*Vice-diretora:* Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

*Vice-chefe:* Alex de Campos Moura

*Coordenação do Programa de Pós-graduação:*

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso

Keinert

**Capa:** Hamilton Grimaldi

**©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP**

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: [filosofiaalema@usp.br](mailto:filosofiaalema@usp.br)

V. 28; n. 01 - jan.-jun. 2023

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial	9
<b>Homenagem</b>	
Apontamentos sobre montagem e teoria crítica em Walter Benjamin	13
LUCAS MELO SOUZA	
<b>Artigos</b>	
A ilusão transcendental e o seu mecanismo em geral na <i>Crítica da razão pura</i>	25
PATRÍCIA FERNANDES DA CRUZ	
Dedução transcendental e realismo na <i>Crítica da razão pura</i>	43
GABRIEL CUNHA HICKMANN	
<i>Antecedentem creavit consequens</i> : Friedrich Schlegel's ontology of time and literary forms in Rede an die Mytologie	61
GABRIEL LOUREIRO RAMOS	
Sonho, ruína e história: a onirocrítica da sociedade capitalista nos escritos tardios de Walter Benjamin	75
FABIANO VELIQ e PAULA MAGALHÃES	
<b>Resenhas</b>	
Notas sobre uma obra de Blumenbach. Resenha de: Blumenbach, J. F. <i>Sobre o impulso de formação e a geração</i> . Tradução, introdução e notas de Isabel Coelho Fragelli. Revisão técnica de Luciana Valéria Nogueira. Santo André: Editora UFABC, 2019	87
PEDRO CASALOTTI FARHAT	

## Sumário

Um convite a repensar, via Nietzsche, a importância e a originalidade de Horkheimer como filósofo. Resenha de: Fernandes, Simone. <i>Subjetividade e dominação. A filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930 e 1940</i> . Santo André: EdUFABC, 2022 FERNANDO COSTA MATTOS	97
Nancy Fraser e os dilemas do “pós-socialismo”: Feminismo, democracia e esfera pública. Resenha de: Fraser, Nancy. <i>Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”</i> . Tradução de Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022 RÚRION MELO	105
<b>Tradução</b>	
Os Atos Sociais ADOLF REINACH Tradução de Dario Teixeira e Marcelo de Araujo	119
<b>Entrevista</b>	
O valor em tempos de crise: uma entrevista com Anselm Jappe por ADRIANO CARVALHEIRO e PAULO AMARAL	135
<b>Debates</b>	
Maria Isabel Limongi entrevista Yara Frateschi sobre o livro <i>Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos</i> MARIA ISABEL LIMONGI e YARA FRATESCHI	157
Sumário em inglês	169

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

Neste volume, os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade* prestam homenagem a Lucas Melo Souza, jovem pesquisador do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade de São Paulo, falecido tragicamente em maio do presente ano. Publicamos um artigo inédito seu de junho de 2021, sobre montagem e teoria crítica em Walter Benjamin, o qual condensa reflexões e propósitos críticos de sua pesquisa de mestrado, iniciada em 2019.

Em especial, Lucas Melo Souza busca nesse escrito ganhar verticalidade na relação de método entre a concepção benjaminiana de teoria crítica e os seus estudos sobre montagem. Se de um lado ele persegue claramente a objetivo de desdobrar o caráter único do modelo benjaminiano de teoria crítica, quando comparado com a matriz dada por Max Horkheimer, de outro lado vai ganhando terreno o interesse cada vez intenso pelo alcance teórico da ideia de montagem nela mesma. O artigo é uma das múltiplas expressões de um pensamento avesso às fórmulas fáceis, que sua paixão por Benjamin tratava de cultivar.

Superando diariamente os processos seletivos que as estruturas racializadas e classistas incrustadas na sociedade brasileira impõem, Lucas compreendeu a universidade como um meio e um modo de vida. A exigência em relação às condições de pesquisa, ampliadas, mas precárias, quando não inexistentes, andava junto com a crítica permanente sobre os discursos, os textos, as aulas, o que destoava da equação entre vida universitária e trabalho comum, a qual, porém, não deixava de defender. Sua luta incessante por recursos que sustentam a pesquisa só é inteiramente

## Editorial

compreensível a partir daquilo que faz da universidade um modo de vida, e nesse sentido manifestou a dignidade de algo que parece sofrer ataques de um desprezo contínuo, quase uma condenação, a respeito da intelectualidade, da universidade e, nela, da filosofia.

\*\*\*

Este primeiro número de 2023 contém quatro artigos, três resenhas e uma tradução, avaliados por análise cega de pares, aos quais se somam uma entrevista e o retorno da seção Debates.

Em “A ilusão transcendental e o seu mecanismo em geral na *Crítica da razão pura*”, Patrícia da Cruz discute a relação intrínseca entre a ilusão transcendental e os princípios racionais na Dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, concentrando-se, a seguir, sobre a interpretação de Grier e a crítica de Longuenesse.

Em “Dedução transcendental e realismo na *Crítica da razão pura*”, Gabriel Hickmann aborda o seu mérito em referência ao ceticismo humeano, defendendo o idealismo transcendental de uma confusão com o idealismo de Berkeley. São mapeadas algumas leituras sobre o objetivo desta seção da *Crítica*, e o “realismo” do idealismo transcendental é discutido em referência à resenha crítica de Garve e Feder.

Gabriel Ramos, em “*Antecedentem creavit consequens: Friedrich Schlegel’s ontology of time and literary forms in Rede an die Mytologie*”, discute a solução de Schlegel para o problema da nova mitologia, identificando em sua obra uma teoria da literatura que implica uma ontologia do tempo.

Em “Sonho, ruína e história: a onirocrítica da sociedade capitalista nos escritos tardios de Walter Benjamin”, Fabiano Veliq e Paula Magalhães procuram explicitar uma articulação entre os conceitos de sonho, ruína e história nos seus escritos tardios, de 1935 a 1940, passando pela concepção de sonho nos livros N das *Passagens* e no *Exposé* (1939) e por uma discussão sobre a tarefa do historiador materialista em *Sobre o conceito de história* (1940).

Na seção de resenhas, Pedro Farhat escreve sobre o lançamento da tradução de *Sobre o impulso de formação e a geração*, de Johann Friedrich Blumenbach, por Isabel Coelho Fragelli, com revisão técnica de Luciana Valéria Nogueira (Santo André: Editora UFABC, 2019). Fernando Mattos resenha o livro *Subjetividade e dominação. A filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930 e 1940*, de Simone Fernandes (Santo André: Editora UFABC, 2022). Rúrion Melo discute a tradução de *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*, de Nancy Fraser, por Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani (São Paulo: Boitempo, 2022).

Trazemos ainda a tradução de *Os Atos Sociais*, de Adolf Reinach, por Dario Teixeira e Marcelo de Araujo, e uma entrevista com o filósofo Anselm Jappe, por Adriano Carvalheiro e Paulo Amaral.

A seção Debates traz uma contribuição de dois nomes maiores do pensamento filosófico-político brasileiro, Yara Frateschi (UNICAMP) e Maria Isabel Limongi (UFPR). Realizado em junho de 2021, a propósito do lançamento do livro *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos*, de Frateschi (Editora Alameda), o debate apresenta o encontro inteligente e produtivo de duas linhas distintas de interpretação da filosofia política moderna e contemporânea.

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.



# HOMENAGEM

## *Apontamentos sobre montagem e teoria crítica em Walter Benjamin*

Notes on montage and critical theory in Walter Benjamin

Lucas Melo Souza<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo pretende esboçar alguns apontamentos sobre o conceito de montagem nos escritos de Walter Benjamin e a relação desse conceito com a teoria crítica benjaminiana. Em fragmentos metodológicos ligados ao projeto de um livro sobre Charles Baudelaire, que só vieram a público no fim dos anos 1960, encontra-se um dos raros registros da expressão “teoria crítica” (kritische Theorie). Ela é utilizada por Benjamin para caracterizar sua autocompreensão teórico-metodológica, numa vinculação direta dessa expressão a procedimentos de enquadramento e montagem associados à objetiva fotográfica ou fílmica. Sustentar o nexos explicitado nas notas metodológicas entre teoria crítica - na acepção benjaminiana dessa prática teórica - e montagem impõe algumas questões. Primeiro, é preciso saber o que vem a ser, para Benjamin, a montagem. Sobretudo nos anos 1930, o desenvolvimento dessa noção é prismado em diversos objetos, em ensaios sobre o cinema, o teatro épico de Brecht, as vanguardas dadá e surrealista, a literatura de Alfred Döblin e a historiografia materialista. Além disso, é preciso indicar em que sentido o procedimento oriundo das artes e dos novos aparelhos de reprodução técnica pode contribuir para a teoria. Benjamin não considera a montagem apenas do ponto de vista procedimental, mas enfatiza, por exemplo, a função pedagógica e o ganho cognitivo propiciados através de experimentos teatrais. Igualmente, Benjamin chama atenção para a possibilidade de expansão da percepção, propiciado pela técnica cinematográfica por meio do desrecalque do inconsciente ótico.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Montagem; Teoria Crítica; Charles Baudelaire.

### Introdução

É popular na literatura especializada a referência ao *convoluto N* (“Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”) como indicação exemplar da concepção benjaminiana de montagem, índice de que a montagem é mais frequentemente associada ao projeto das *Passagens* e à concepção de historiografia ali esboçada<sup>2</sup>. No *convoluto N*, a montagem é apresentada como a “arte de citar sem usar aspas” (Benjamin, 2006, p.500), um tipo de “montagem literária” (idem, p.502). A referência

---

<sup>1</sup> Agradecemos à família de Lucas Melo Souza pela autorização para a publicação e à Revista do NESEF, à qual o artigo foi submetido, por gentilmente liberar sua publicação nos *Cadernos*. Sobre o contexto desta publicação, recomenda-se a leitura do editorial.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Wohlfarth, 1986; Machado, 2015; Kang, 2009, p.224-225 e Palhares, 2013, p.24.

ao procedimento data já dos primeiros esboços das *Passagens* do fim dos anos 1920, quando esse projeto consistia em não mais que um ensaio, a ser escrito em parceria entre Walter Benjamin e Franz Hessel<sup>3</sup>. Nos termos do *convoluto N*, se trataria de “aplicar à história o princípio da montagem” a fim de “conciliar um incremento de visibilidade” na exposição da história com “a realização do método marxista” (idem, p. 503).

Sem negligenciar a importância da montagem nesses escritos, gostaria de sugerir um outro caminho para abordar esse conceito. Creio que esse caminho pode ser apontado através de certas anotações metodológicas que Benjamin esboçou para um outro projeto inacabado, aquele do livro *Charles Baudelaire: um poeta na época do capitalismo avançado*. Por muito tempo, pouco se sabia a respeito do projeto de um livro sobre Baudelaire. Walter Benjamin só chegou a escrever a segunda parte do livro - o ensaio *A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire* (1938). Esta formaria um todo com a primeira e a terceira parte, chamadas respectivamente de (I) *Baudelaire como alegorista* e (III) *A mercadoria como objeto poético*, segundo o detalhamento exposto em uma carta de 28 de setembro de 1938 endereçada a Max Horkheimer.<sup>4</sup>

Como se sabe, a segunda parte do livro sobre o poeta francês foi submetida como um ensaio autônomo para publicação na revista do Instituto de Pesquisa Social, mas veio a ser recusado por Adorno em nome do Instituto, fato registrado na famosa carta de 10 de novembro de 1938 (idem, p.246 e seguintes). A propósito de uma revisão da segunda seção do ensaio - “O flâneur” -, Benjamin produziria no ano seguinte o texto *Sobre alguns motivos em Baudelaire* (1939). É pouco, no entanto, dizer que se tratava de uma mera revisão, já que o novo ensaio daria os contornos da teoria benjaminiana do choque, assim como integraria a teoria da experiência e da aura em um novo arranjo. As outras duas seções do ensaio de 1938 - “A Bohème” e “A Modernidade” - só seriam publicadas quase trinta anos mais tarde, em 1968. E o texto mesmo, em sua integridade, ainda alguns anos mais tarde, em 1971, através dos esforços de Rosemarie Heise (idem, p. 321 e seguintes).

São justamente as anotações metodológicas recuperadas por Rosemarie Haise que abrem uma outra via para abordar a questão da montagem. Benjamin escreveu essas notas junto com o primeiro ensaio sobre Baudelaire, mas nunca as enviou ao Instituto. A recusa pela publicação do ensaio de 1938 foi baseada numa versão datilografada, ao passo que tais anotações sobre o método se encontram na versão manuscrita descoberta por Heise e só vieram a público décadas mais tarde. Salvo engano, os comentadores da obra de Benjamin concentraram a atenção na primeira

---

3 Sobre a evolução do projeto das *Passagens*, ver Tiedemann, 2006

4 Ver Benjamin; Barrento, 2015, p.242 e seguintes.

parte desses manuscritos metodológicos<sup>5</sup> - o que é compreensível, haja vista que a primeira parte trata do problema da “distinção entre o verdadeiro e o falso” e da exponibilidade da verdade, remetida à mediação da tradição na recepção da obra de Baudelaire, que para o “método materialista” não deve ser “um ponto de partida, mas um objetivo” (Benjamin; Barrento *et al.*, 2015, p.322). Trata-se do conhecido tropo metodológico presente tanto no prefácio ao livro sobre *A origem do drama barroco alemão* quanto no ensaio sobre *As afinidades eletivas* de Goethe.

Gostaria de apontar, no entanto, para a segunda parte dos manuscritos metodológicos, onde a relação entre teoria crítica e montagem é explicitada e se põe em jogo. Nesse trecho, Benjamin afirma que a imagem de Baudelaire é “comparável à imagem dentro de uma câmera” (idem, p.324). Referindo-se à câmera, o aparato mediador na produção dos materiais da montagem, diz o autor:

*Faz parte [a câmera] dos instrumentos da teoria crítica e é indispensável. O materialista histórico opera com ela. Mas pode enquadrar um setor ou mais próximo, ou maior ou menor, escolher uma iluminação política mais crua ou uma [iluminação] histórica mais difusa - mas sempre dependerá desse instrumento. Por outro lado, é o único a poder dar-lhe uso. Não se perde, como o teórico burguês, nas imagenzinhas de tons suaves invertidas que se sucedem umas às outras no visor (idem, p.324, grifos meus).*

Depreende-se dessas anotações, com efeito, pelo menos três questões: (1) a de uma noção de teoria crítica para a qual, como se lê, a câmera constitui o instrumento “indispensável”; (2) a questão da câmera ela mesma, na medida em que é figurada como paradigma para a fatura teórico-metodológica; (3) e, por fim, a questão da montagem, indiretamente referida pelas operações de enquadramento, iluminação e direção da *mise en scène* política e histórica. Essas questões delimitarão o escopo de nossos apontamentos.

## Teoria Crítica

Há uma vasta literatura em torno da tradição ora chamada Teoria Crítica, ora Escola de Frankfurt. Parafraseando livremente um entre os tantos exemplares dessa literatura<sup>6</sup> pode-se dizer que a expressão “teoria crítica” opera como um guarda-chuva para um espectro diverso de posições teóricas associadas ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt na Alemanha, associada a nomes que pareiam com o de Walter Benjamin, como Erich Fromm, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Friedrich Pollock etc. Na tradição, dirão esses manuais, o conceito de “teoria crítica” teria sido primeiramente associado à filosofia crítica kantiana, a noção de crítica denotando os limites e as condições

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Gagnebin, 2018, p.59

<sup>6</sup> Para fins puramente ilustrativos, sigo aqui Piccone, 2005

de possibilidade do conhecimento. Posteriormente, um deslocamento de significado seria operado a partir da crítica marxiana da economia política, onde a ênfase do sentido de “crítica” passa a recair não mais na operacionalidade da razão, mas na crítica imanente de um dado objeto, ora a economia em Marx, ora a cultura e outros ramos de conhecimento na assim chamada “Escola de Frankfurt” - uma etiqueta oriunda dos anos 1950 e 1960 e ainda hoje em voga, mas cujo uso passou a ser descredenciado pelas linhas de pesquisa mais recentes.<sup>7</sup>

A expressão “teoria crítica” (*kritische Theorie*), utilizada nas anotações metodológicas para o livro sobre Baudelaire, entroncam Benjamin nessa tradição. Ela alude objetivamente ao texto seminal de Max Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica - Traditionelle und kritische Theorie*, de 1937. Horkheimer não pretendia lançar as bases de um projeto teórico original, mas demarcar um campo teórico já existente pelo esquadramento dos “ensinamentos de Marx e Engels” (Horkheimer, 1983, p.134), em particular aqueles contidos “no *Capital* de Marx, como testemunhos de um mesmo método” (idem, p.148). O eixo da crítica, no entanto, é ampliado. Não se restringe, como em Marx, à economia política, mas integra especialidades como a crítica de arte a psicanálise, em um arranjo designado “materialismo interdisciplinar”, com ênfase no “comportamento crítico” e “orientado para a emancipação” (idem, p.130-131).

Dito isso, seria um erro entender o emprego da noção de “teoria crítica” por Benjamin como uma adoção sem restrições ao projeto de Horkheimer, muito embora ele tenha afirmado estar de “pleno acordo” com as diretrizes propostas pelo texto programático do então diretor do Instituto de Pesquisa Social, em uma correspondência dirigida a Horkheimer em 10 de agosto de 1937<sup>9</sup>.

Essa ressalva se deve, em primeiro lugar, ao fato de Benjamin apresentar um modelo relativamente acabado de apropriação da matriz crítica marxiana, anterior ao de Horkheimer. Apesar disso, ele ressalta, em sua apropriação de Marx, aspectos similares àqueles empregados na formulação posterior do diretor do Instituto em *Teoria tradicional e teoria crítica*. Na introdução metodológica ao ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, cujas primeiras versões datam de 1935 e 1936, Benjamin refere-se explicitamente à maneira como “Marx orientou suas investigações de forma a dar-lhes o valor de prognósticos” que comportam tanto as tendências para o “futuro do capitalismo” como as “condições para a sua

---

<sup>7</sup> Tem se argumentado que a expressão “Escola de Frankfurt”, adotada numa caracterização retrospectiva a partir de meados do século XX, é problemática porque sugere uma doutrina teórica coesa a que se filiarium um dado grupo de teóricos, no sentido em que se diz que este ou aquele autor se vincula a tal ou qual escola de pensamento (Nobre, 2011, p.12 e seguintes). Nesse sentido, tem se preferido utilizar a expressão Teoria Crítica para se referir a uma prática teórica, no entanto prismada em diferentes modelos teóricos e diagnósticos de época, organizando o campo de pesquisa na exposição seriada de autores, modelos teóricos e diagnósticos sociais (Nobre, 2013). Por outro lado, também se tem apontado para a exaustão para o giro em falso das linhas de pesquisa baseadas na reconstrução normativa dos fundamentos da Teoria Crítica (Fleck, 2017, p.119 e seguintes).



própria supressão” e superação em uma sociedade emancipada (Benjamin, 2012b, p.179). A proposta de Benjamin no ensaio sobre *A obra de arte...*, assim como mais tarde a de Horkheimer, amplia o objeto da crítica para além da economia política, na pretensão de analisar e expor, em analogia ao que Marx fizera com a economia, aquelas “tendências evolutivas da arte, nas atuais condições produtivas”, incorporando contribuições de outras disciplinas, como a psicanálise (idem, p.179). Tais observações permitem situar Benjamin *ao lado* de outros membros do Instituto de Pesquisa Social na recepção crítica da obra de Marx, sem com isso reuni-los em uma escola de pensamento doutrinariamente coesa.

Ao se pensar a contribuição de Walter Benjamin à tradição da Teoria Crítica, não se pode deixar de atentar para a peculiaridade que marca as linhas de força que compõem o “método materialista” benjaminiano, a sua “teoria crítica”. As introduções metodológicas são praxe de sua obra desde o período dito não “materialista”. Como vimos, a caracterização da “teoria crítica” benjaminiana nos termos da montagem se situa no quadro mais amplo da distinção entre o verdadeiro o falso, numa retomada do tropo metodológico do seu trabalho sobre o drama barroco alemão, a saber: a exponibilidade ou *Darstellung* da verdade. Mesmo na apreciação mais matizada do texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, feita por Benjamin por ocasião da redação de uma resenha das atividades do Instituto para a vista *Maß und Wert*, o núcleo de identificação estabelecido com o texto de Horkheimer é o da “crítica do conceito de sistema” como “um dos pilares básicos do nosso trabalho” (Benjamin, 2013, p.149), reconduzindo essa identificação a outra tópica teórica do prefácio ao livro sobre o drama barroco alemão.

Essas ressalvas permitem indicar que a aproximação de Benjamin à matriz marxiana de pensamento e crítica se dá - para utilizar a expressão do romance de Goethe - em termos de *afinidades eletivas* entre essa matriz e as formulações teórico-metodológicas de Benjamin prévias a esta apropriação, não havendo um primado destas sobre aquelas.

É neste quadro, portanto, que deve ser compreendida a acepção benjaminiana de teoria crítica. Indicam as notas metodológicas das quais partimos que a câmera - tanto na acepção fílmica quanto fotográfica - deve ser empregada como instrumento indispensável dessa prática teórica. O que nos conduz ao segundo momento dos nossos apontamentos.

### **A câmera como paradigma da teoria crítica**

Para entender por que a câmera é apresentada como instrumento indispensável da teoria crítica nos manuscritos metodológicos para o livro sobre Baudelaire ou, mais exatamente, como paradigma técnico para a fatura teórica, é preciso retomar

certas considerações do ensaio *O autor como produtor* (1934).

Entre parêntese, vale notar que essa ideia está presente até mesmo no título de alguns ensaios benjaminianos, tais como *Surrealismo: O último instantâneo da intelligentsia europeia* (1929). Também não é a primeira vez que Benjamin se refere a um aparato óptico como paradigma para a escrita - provavelmente a primeira referência desse gênero se encontra no notável aforisma “Panorama Imperial”, da obra *Rua de mão única*, no qual o autor propõe uma “viagem através da inflação alemã” em quatorze atos, como se pretendesse empregar na figuração da situação alemã a técnica de estereoscopia presente na atração ótica do século XIX que dá nome ao fragmento (Benjamin, 2021f, p.18ss).

No texto *O autor como produtor*, Benjamin parte de um equívoco comum ao campo progressista de sua época na avaliação das obras de arte. Na verdade comum até hoje, esse equívoco consiste em vincular qualidade e relevância artística à tendência política, no que a obra pode ser dita boa e bela se seu produtor e seu conteúdo se vinculam ao proletariado, à causa revolucionária, aos valores de esquerda, às “relações de produção da época” etc. (Benjamin, 2012c, p.131). Para Benjamin é preciso torcer essa abordagem e, no lugar dela, questionar qual o lugar do artista e de sua obra *dentro* das relações de produção de uma dada época, pois a “função exercida pela obra no interior das relações de produção” artísticas “de uma dada época” visa diretamente “à técnica das obras” (idem, p.131). Em síntese, está em jogo para nosso autor - muito mais que o credenciamento político de superfície do artista - a capacidade de intervenção na esfera de produção artística e a possibilidade de devolver aos outros produtores um aparelho melhorado, com o qual se pode então estabelecer relações novas e não alienadas. Essa intervenção será tanto mais eficaz quanto mais a produção - seja de arte ou, como queremos sugerir, seja de teoria - for capaz de acompanhar e incorporar o estado da arte técnico da época no fazer artístico. O exemplo chave de Benjamin é o teatro épico de Brecht, na medida em que este incorpora, através da montagem, os teores técnicos do rádio e do cinema. Diz nosso autor:

o teatro épico adota aqui, com o princípio da interrupção, um procedimento que se tornou familiar para todos nós, nos últimos anos, com o desenvolvimento do cinema e do rádio, da imprensa e da fotografia. *Refiro-me ao procedimento da montagem [...] a seleção e o tratamento dos gestos em Brecht nada mais é que a transposição dos métodos da montagem, decisivos para o rádio e para o cinema [...]* (idem, p.131, grifos meus).

Essa passagem deve ser arrematada com aquela do ensaio *O que é o teatro épico?* (1931), segundo o qual, na medida em que “as formas do teatro épico correspondem às novas formas técnicas, o cinema o rádio”, esse teatro se encontra por isso “situado no ápice da técnica.” (Benjamin, 2012e, p.88). No arremate, fica

evidente a relação entre o aproveitamento da montagem e o uso da técnica mais avançada.

A ideia de apropriação da técnica mais avançada ganha estofamento no diagnóstico de época elaborado por Benjamin em seus escritos sobre Baudelaire, especialmente no último ensaio sobre o poeta. Um dos muitos traços da visão benjaminiana da modernidade<sup>8</sup> esboçado em *Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire* (1939) diz respeito ao declínio da experiência autêntica - formada, por exemplo, em contextos de trabalho pré-fabril, sedimentada em formas de percepção não perturbadas, transmissível pela narração e pela contação de histórias - e à ascensão da vivência do choque na vida moderna: os encontrões nas multidões das grandes cidades, a aceleração da esteira fabril, a sequência dos quadros e planos que compõem o movimento na imagem cinematográfica, um repertório de vivências que atinge o habitante moderno e coloca em xeque as antigas formas de percepção em que se assentava a experiência autêntica. No entanto, Benjamin entende ser possível compensar os transtornos da percepção moderna - e mesmo expandi-la - desde que se lance mão dos aparatos técnicos referidos tanto pela montagem brechtiana quanto pela metodologia teórica benjaminiana. “Os dispositivos das máquinas fotográficas e aparelhagens semelhantes que vieram depois alargam o alcance” da percepção (Benjamin, 2015, p.141), diz nosso autor. Essa “aparelhagem permite a qualquer momento fixar um acontecimento em imagem e som. Esses dispositivos tornam-se, assim, conquistas essenciais de uma sociedade em que” a experiência “está em declínio” (idem, *ibidem*). Essa aposta retoma, em termos variados, o almejado “equilíbrio entre o homem e o aparelho”, a principal função social atribuída ao cinema na primeira versão do ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. A citação é longa, mas vale a pena ser retomada:

*Dentre as funções sociais do cinema, a mais importante é criar um equilíbrio entre o homem e o aparelho. O cinema não realiza essa tarefa apenas pelo modo com que o homem se representa diante do aparelho, mas pelo modo com que ele representa o mundo, graças a esse aparelho. Através dos seus grandes planos, de sua ênfase sobre pormenores ocultos dos objetos que nos são familiares, e de sua investigação dos ambientes mais vulgares sob a direção genial da objetiva, o cinema nos faz vislumbrar, por um lado, os mil condicionamentos que determinam nossa existência, e por outro assegura-nos um grande e insuspeitado espaço de liberdade. Nossos cafés e nossas ruas, nossos escritórios e quartos alugados, nossas estações e nossas fábricas pareciam aprisionar-nos inapelavelmente. Veio então o cinema, que fez explodir esse universo carcerário com a dinamite dos seus décimos de segundo, permitindo-nos empreender viagens aventurosas entre as ruínas arremessadas à distância. O espaço se amplia com o primeiro plano, o movimento se torna mais vagaroso com a câmara lenta. É evidente, pois, que a natureza que se dirige à câmara não é a mesma que se dirige ao olhar. [...] Aqui intervém a câmara com seus inúmeros recursos auxiliares, suas imersões e emersões, suas interrupções e seus isolamentos, suas extensões e*

---

<sup>8</sup> Me ocupei dos traços do conceito benjaminiano de modernidade - sobretudo com respeito aos escritos sobre Baudelaire - em outro estudo. Ver Souza, 2019.

suas acelerações, suas ampliações e suas miniaturizações. Ela nos abre, pela primeira vez, a experiência do inconsciente ótico, do mesmo modo que a psicanálise nos abre a experiência do inconsciente pulsional. De resto, existem entre os dois inconscientes as relações mais estreitas. Pois os múltiplos aspectos que o aparelho pode registrar da realidade situam-se em grande parte fora do espectro de uma percepção sensível normal (Benjamin, 2012b, p.204-205, grifos do autor).

Esses apontamentos, com efeito, permitem conferir inteligibilidade à referência da câmera como paradigma para a teoria crítica. O gesto de Benjamin exprime a intenção de situar o fazer teórico no mesmo nível do estado da arte técnico de sua época, através da transposição dos procedimentos de montagem para a teoria crítica. O resultado visado é ampliação da capacidade figurativa e expressiva da teoria, que se expande ao se haurir do repertório perceptivo e imagético coagulado no inconsciente ótico e disponibilizado pela câmera. Com isso, podemos abordar nosso terceiro ponto, a questão da montagem propriamente dita.

## Montagem

Para introduzir a questão da montagem, a síntese de Willi Bolle oferece um excelente ponto de apoio.

A montagem é um procedimento característico das vanguardas do inteiro século XX. É sobretudo essa tradição que está presente na obra de Benjamin: os conceitos de montagem do Dadaísmo, do Surrealismo, do teatro épico e dos meios de comunicação de massa, jornal e cinema. Há também influências do Barroco (a alegoria como precursora do princípio de montagem), do Romantismo (a estética do fragmento) e da Revolução Industrial [...]. Em casos-limite, como no Dadaísmo, a dialética da montagem e desmontagem leva à ruptura com a obra de arte e ao questionamento da arte como instituição. Essa tendência de ruptura está presente também em Benjamin, mas na maioria das vezes ele utiliza a montagem como procedimento construtivo (Bolle, 1994, p.89).

Segundo Bolle, “todas essas técnicas de montagem desenvolvidas pelas vanguardas e pela mídia convergem na ensaística benjaminiana” (idem, p.92), especialmente no primeiro ensaio sobre Baudelaire, aquele recusado pelo Instituto e ao qual se anexam dos manuscritos metodológicos dos quais partimos. Em um sentido puramente procedimental e secular, pode-se falar em montagem na obra de Benjamin pelo menos desde o seu doutoramento sobre o primeiro romantismo alemão, no qual se emprega uma “técnica de citações” comparável à do artista de vanguarda (Seligmann-Silva, 2011, p.14). Já no ensaio sobre *As afinidades eletivas* de Goethe, a propósito de comentar a questão da sobriedade na fatura artística, Benjamin recupera a noção de cesura, um conceito empregado por Hölderlin na leitura das peças de Sófocles, para caracterizar a interrupção da configuração da ação dramática, uma espécie de corte anti-rítmico operado pelas falas da personagem

Tirésias, em termos aliás muito próximos da interrupção gestual na montagem brechtiana. Na qualidade de procedimento teórico, seria lícito falar em montagem na habilitação sobre o barroco alemão, não só pela metáfora do mosaico presente em seu prefácio, mas pela justaposição de extremos que garante a exponibilidade do barroco alemão como ideia, especialmente visível nas seções do livro dedicadas à tipologia das personagens desse teatro: o soberano como tirano e como mártir; o cortesão como santo e como intriguista etc. O conceito passa a ser central na crítica de arte dos anos 1930, empregada para explicar o sentido da montagem literária de vanguarda em romances surrealistas, tais como *Nadja*, de André Breton, e *O camponês de Paris*, de Louis Aragon, e no romance de Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz*. Iguamente importante é o emprego da noção de montagem para a compreensão da pintura e da fotomontagem dadaísta, nos quadros de Arp e nas fotomontagens de John Heartfield.

O escopo destes apontamentos não permite passar todas essas acepções de montagem em detalhe. A noção referida pelas notas metodológicas do livro sobre Baudelaire é mais afim à acepção ligada a câmara fotográfica ou fílmica. Assim, nos deteremos em alguns traços do conceito de montagem desenvolvidos na primeira versão do ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935-36). Nele, a montagem é conceituada a partir da caracterização da imagem cinematográfica e de seu teor particular, no que se opera um imbricamento entre as novas formas de percepção inauguradas pela câmara e a montagem - a mesma ligação, portanto, das notas para o livro sobre Baudelaire.

Nesse texto, argumenta-se que os produtos da câmara objetiva inauguram, sobretudo no cinema, um novo patamar figurativo e, se quisermos, até mesmo ideológico, “oferecendo um espetáculo jamais imaginado em outras épocas” (Benjamin, 2012b, p.201). Isso significa que a imagem fílmica é essencialmente diferente, por exemplo, da figuração na pintura ou na literatura. Por mais realista que estas pretendam ser, há nelas uma distância entre a representação e a realidade empírica que pode ser aferida seja a olho nu, seja, digamos, pela crítica clássica da ideologia. Essa distância, no entanto, é superada nos produtos da câmara, de tal modo que

A natureza ilusionística do cinema é de segunda ordem e está no resultado da montagem. Em outras palavras, no estúdio o aparelho penetrou tão profundamente o real que o que aparece como realidade “pura”, sem o corpo estranho da máquina, é de fato o resultado de um procedimento puramente técnico, isto é, a imagem é filmada por uma câmara disposta num ângulo especial e montada com outras da mesma espécie. A realidade, aparentemente depurada de qualquer intervenção técnica acaba se revelando artificial, e a visão da realidade imediata não é mais que visão de uma flor azul no jardim da técnica (idem, 201, grifos do autor).

Esse resultado paradoxal atesta o novo patamar da figuração fílmica, na

medida em que ela oferece “um aspecto da realidade livre de qualquer manipulação dos aparelhos, precisamente graças ao procedimento de penetrar, com os aparelhos, no âmago da realidade” (idem, p.202).

Essa mutação inscreve a obra de arte montada, sobretudo o filme, em um novo paradigma estético. Ela se torna suscetível à perfectibilidade, em um sentido bastante preciso do termo, do qual a obra de arte perfeita, nos termos clássicos, está completamente fora de questão. Quer dizer, a obra é perfectível porque ela pode ser virtualmente montada e remontada sem restrições, ao mesmo tempo em que se torna refratária a valores eternos comuns à arte clássica. Para demonstrar essa constatação, Benjamin compara a fatura de uma estátua com a fatura do filme: a primeira tem de ser produzida a partir de um só bloco de mármore, ao passo que o segundo é “montado a partir de inúmeras imagens isoladas e de sequências de imagens entre as quais o montador exerce seu direito de escolha [...] sem qualquer restrição” (idem, p.190). Isso o leva a concluir que o “filme é, pois, a mais perfectível das obras de arte” e acrescenta que essa “perfectibilidade se relaciona com a renúncia radical aos valores eternos” da arte clássica - decorre daí, diz ele, “o declínio inevitável da escultura, na era da obra de arte montável” (idem, p.190).

Essa ideia é levada adiante em “exemplos mais paradoxais de montagem” (idem, p.196) que sancionam a exclusão da obra de arte montável do paradigma romântico de beleza, ligado à arte simbólica e à presença unívoca e imediata do belo. O exemplo agora é o do diretor de cinema que pode recorrer ao expediente de disparar um tiro às costas do ator sem aviso prévio, a fim de repertoriar o susto nos materiais da montagem. “O susto do intérprete pode ser registrado nesse momento e montado na versão final. Nada demonstra mais claramente que a arte abandonou a esfera da ‘bela aparência’, longe da qual, como se acreditou por muito tempo, nenhuma arte teria condições de florescer” (idem, p.196).

Esses apontamentos possibilitam especular se a mobilização da montagem para a teoria crítica, preconizada nos manuscritos metodológicos para o livro sobre Baudelaire, não facultaria a teoria para aquele ordenamento experimental dos “elementos da realidade” (Benjamin, 2012e, p.86) percebidos através da câmera e, portanto, seu aproveitamento na exponibilidade das condições sociais determinantes na produção artística do poeta francês, para falar nos termos que Benjamin emprega ao caracterizar o mesmo tipo de apropriação técnica no teatro épico de Brecht. São questões dessa natureza que a abordagem do nexos entre montagem e teoria crítica permitem enunciar, tomando um caminho alternativo ao que se tem percorrido na fortuna crítica da obra de Walter Benjamin.

## A título de considerações finais

No ensaio sobre *A imagem de Proust* (1929), Walter Benjamin lança uma ideia que mais tarde será retomada nos seus escritos sobre Baudelaire, segundo a qual “todas as grandes obras literárias ou inauguram um gênero ou o ultrapassam” (Benjamin, 2012a, 37). Pode ser que um raciocínio análogo seja aplicável à apropriação da montagem na configuração benjaminiana da teoria crítica - muito embora esta prática teórica não configure uma literatura e tampouco um gênero.

E se seu método foi por vezes incompreendido ou vilipendiado por se arriscar na entrecruzada da magia e do positivismo, resta lembrar o que diz nosso autor em sua *Pequena história da fotografia*. O teor aparentemente mágico das imagens obtidas pelo instrumento indispensável à teoria crítica - cito e encerro - atesta que “a diferença entre a técnica e a magia é uma variável totalmente histórica” (Benjamin, 2012d, p.101).

## Referências

- Benjamin, W.; Barrento, J. *et al.* (2015). Comentário. In: Benjamin, W. *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Benjamin, W. (2012a). A imagem de Proust. In: *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasilense.
- Benjamin, W. (2012b). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasilense.
- Benjamin, W. (2012c). O autor como produtor. In: *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasilense.
- Benjamin, W. (2012d). Pequena história da fotografia. In: *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasilense.
- Benjamin, W. (2012e). Que é o teatro épico? In: *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasilense.
- Benjamin, W. (2012f). *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasilense.
- Benjamin, W. (2013). Instituto alemão de livre pesquisa. In: *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo.
- Benjamin, W. (2015). Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire. In: *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Bolle, W. (1994). *Fisiognomia da Metrópole Moderna: Representação da História em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP.
- Fleck, A. (2017). Afinal de contas, o que é teoria crítica? *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, 24(44), 97-127.

- Gagnebin, J. M. (1983). *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1, 2018.
- Horkheimer, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Benjamin, W. *et al.* *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Kang, J. (2009). O espetáculo da modernidade: A crítica da cultura de Walter Benjamin. *Novos Estudos CEBRAP*, 84, 214-233.
- Machado, C. E. (2015). Walter Benjamin: “montagem literária”, crítica à ideia do progresso, história e tempo messiânico. In: Machado, C. E.; Machado, R. J.; Vedda, M. (orgs.). *Walter Benjamin: experiência histórica e imagens dialéticas*. São Paulo: UNESP, p. 413-420.
- Nobre, M. (org.). (2013). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.
- Nobre, M. (2011). *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Palhares, T. (2013). *Walter Benjamin: teoria da arte e reprodutibilidade técnica*. In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, p.21-33.
- Piccone, P. (2005). General Introduction. In: Arato, A.; Gebhardt, E. *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, p. XI-XXIII.
- Seligmann-Silva, M. (2011). A redescoberta do idealismo mágico. In: Benjamin, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, p.9-14.
- Souza, L. (2019). Walter Benjamin e a modernidade: a recusa da *modernité* de Baudelaire. In: Palhares, T. (ed.). *Arte, estética e modernidade*. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH.
- Tiedemann, R. (2006). Introdução à edição alemã (1982). In: Benjamin, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, p.13-33.
- Wohlfarth, I. (1986). Et Cetera? The Historian as Chiffonier. *Revista New German Critique*, 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, 142-168.



# A ilusão transcendental e o seu mecanismo em geral na *Crítica da razão pura*\*

Transcendental Illusion and its mechanism in general in the *Critique of Pure Reason*

Patrícia Fernandes da Cruz

patriciafdacruz@gmail.com

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

**Resumo:** Neste artigo, percorremos os principais momentos da análise kantiana na Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* sobre a relação intrínseca entre a ilusão transcendental e os princípios racionais. Kant trata brevemente da passagem entre a máxima lógica e o princípio transcendental, que é de suma importância para a caracterização do mecanismo geral da ilusão transcendental. Depois de analisarmos detidamente essa passagem, traremos da interpretação de Grier (2001) sobre a ilusão transcendental e dos possíveis desdobramentos da crítica de Longuenesse (2003) acerca dessa interpretação.

**Palavras-chave:** Kant; *Crítica da razão pura*; Dialética transcendental; Ilusão transcendental; Princípios da razão.

**Abstract:** In this article, we have retraced the main moments of the Kantian analysis in the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason* on the intrinsic relationship between the transcendental illusion and rational principles. Kant briefly treats the passage between the maxim of logic and the transcendental principle, which is of great importance for the characterization of the general mechanism of the transcendental illusion. After analyzing this passage in detail, we will then bring the interpretation of Grier (2001) on the transcendental illusion and the possible consequences of the Longuenesse (2003)'s critique of this interpretation.

**Keywords:** Kant; *Critique of Pure Reason*; Transcendental Dialectic; Transcendental illusion; Principles of reason.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p.25-42>

## Introdução: a ilusão transcendental fundada em princípios da razão pura na *Crítica*

Neste artigo, analisaremos um problema clássico da Dialética transcendental da *Crítica da razão pura*: a relação entre o conceito de ilusão transcendental e os princípios da razão, a saber, o princípio lógico, ou máxima lógica, e o princípio transcendental. No início da Dialética transcendental, Kant afirma:

---

\* Doutorado financiado com bolsa da CAPES/DS. Agradeço imensamente aos professores Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos (meu orientador desde a graduação em Filosofia na UFSCar/SP), Dra. Ivanilde Fracalossi e Dr. José Luciano Verçosa Marques. Cada um de vocês contribuiu para que este artigo viesse a público com suas leituras e comentários valiosos. Não posso deixar de agradecer também aos demais integrantes do grupo de estudos "Kant e a História da Filosofia" da UFSCar, que se dispuseram a debater este texto comigo, ajudando-me a esclarecer alguns pontos dele.

em nossa razão (considerada subjetivamente, como uma faculdade humana de conhecer) residem *regras fundamentais e máximas do seu uso que têm o verdadeiro aspecto de princípios objetivos*, e fazem com que a *necessidade subjetiva* de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento *seja tomada por uma necessidade objetiva* da determinação das coisas em si mesmas (KrV<sup>1</sup>, A297/B353, grifos nossos).

A dialética transcendental se contentará, portanto, em desvendar a ilusão [*Schein*] dos juízos transcendentais e, ao mesmo tempo, impedir que ela engane [...]. Pois aqui temos de lidar com uma *ilusão natural* e inevitável, que se baseia em princípios subjetivos e os faz passar por objetivos (KrV, A297-298/B354, grifos do autor).

O primeiro excerto contém uma dificuldade, qual seja, esclarecer como o uso subjetivo da razão pode possuir regras e máximas que “têm o verdadeiro aspecto de princípios objetivos”. Esse uso subjetivo, por um lado, limita-se à razão como uma faculdade humana do conhecimento, visto que se refere apenas ao nosso modo de conhecer. Ele, portanto, expressa uma necessidade em benefício do entendimento - “uma ‘certa conexão de nossos conceitos para o entendimento’”. Porém, por outro lado, essa necessidade subjetiva é pressuposta como necessidade objetiva a partir da qual as coisas em si mesmas seriam determinadas.

De acordo com o segundo excerto, a tarefa da Dialética é esclarecer a ilusão transcendental, evitando o engano a que essa ilusão pode conduzir. A *ilusão natural* é definida como “inevitável, que se baseia em princípios subjetivos e os faz passar por objetivos”. Essa definição, no entanto, não elucida o significado da ilusão transcendental, pois ainda é preciso esclarecer o que significa afirmar que ela é “natural e inevitável”: o que são os princípios racionais nos quais a ilusão se funda? Retomamos, assim, a dificuldade apontada no primeiro excerto: como uma necessidade subjetiva pode ser pressuposta como objetiva em benefício da determinação de coisas em si?

Essa questão começa a ser delineada na abertura à Dialética transcendental, em que são apresentados os dois princípios da razão. Um deles é lógico - “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (KrV, A307/B364) - e é tratado como uma *necessidade subjetiva* da atividade racional. O outro é transcendental - “dado o condicionado, o incondicionado também o é” (idem, ibidem) -, caracterizado como *necessidade objetiva* da mesma atividade.

A passagem de um princípio a outro é colocada sucintamente:

---

<sup>1</sup> Em nosso artigo, utilizamos as citações da seguinte maneira: as obras kantianas são citadas conforme a nomenclatura padrão, estabelecida pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. Nesse sistema, as citações da *Crítica da razão pura* aparecem como KrV, as citações dos *Prolegômenos a toda metafísica futura* como Prol., a *Lógica Jäsche* como Log., a *Lógica Viena* como V-Lo/Wiener.

[O princípio lógico] não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, *a não ser em se assumindo* que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., *contida no objeto e em sua conexão*) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada. (*KrV*, A307-308/B364, grifos nossos)

Para assumir que há um princípio transcendental da razão, devemos admitir que a passagem do princípio lógico para o transcendental impõe uma necessidade objetiva, visto que “está contida no objeto e em sua conexão”. Também, a definição de ilusão transcendental está relacionada ao princípio subjetivo, na medida em que é tomado como objetivo. Assim, é sugerido que o princípio transcendental se torna o princípio ilusório da razão (*KrV*, B365-66).

No entanto, devemos considerar também o que quer dizer que o princípio transcendental envolve uma ilusão inevitável e necessária (*KrV*, A645/B673). Essa afirmação é obscura e, ao afirmar que esse princípio traz consigo a ilusão transcendental, poderíamos nos perguntar por que tal ilusão está alocada no princípio transcendental, já que ele é ilusório. Isto é, por que, apesar de ser ilusório, Kant ainda o toma como necessário à razão?

Em relação à passagem de um princípio ao outro, surgem duas perguntas: (i) se ambos são princípios da razão, o princípio transcendental não seria igual ao princípio lógico? (ii) Se, pelo contrário, o princípio transcendental e o princípio lógico são distintos, como poderiam relacionar-se entre si?

No caso (i), podemos tomar Grier (2001) como ponto de partida, que contribui com a nomenclatura do princípio lógico e do princípio transcendental como P1 e P2, respectivamente. Ela destaca que “apesar de P2 *aparentar* ser completamente diferente de P1, a visão de Kant parece ser a de que *P1 e P2 expressam exatamente a mesma exigência da razão*, vista de maneiras diferentes” (Grier, 2001, p. 124, grifos nossos). Portanto, Grier (2001) trata o princípio lógico e o princípio transcendental como se fossem iguais por “expressarem a mesma exigência da razão”. Ao supor que os princípios são iguais, a ilusão transcendental não estaria localizada no princípio lógico também, ao invés de estar localizada somente no princípio transcendental?

No caso (ii), a comentadora assinala que: a) O princípio transcendental é a ilusão transcendental (Grier, 2001, p. 123); ou, ainda, b) é na relação entre o princípio lógico e o princípio transcendental que está a chave para a compreensão da ilusão transcendental - o princípio transcendental é “condição de aplicação de P1 [princípio lógico]” (Grier, 2001, p. 126). Afirmar que a ilusão transcendental está alocada no princípio transcendental é diferente de afirmar que ela está na conexão entre o princípio lógico e o princípio transcendental, pois considerar a ilusão na conexão dos princípios parece colocá-la além dos limites do princípio transcendental somente.

Longuenesse (2003) também traz uma breve consideração, criticando a

interpretação de Grier (2001) quanto à analogia que faz entre os princípios lógico e transcendental e a forma lógica do juízo e as categorias (p. 721). Longuenesse (2003) constata que a explicação de Grier (2001) sobre a ilusão transcendental é prejudicada pela analogia, porém não explicita quais são as implicações dessa estratégia argumentativa.

Nesse ponto, abre-se uma lacuna interessante e importante: embora Longuenesse (2003) não tenha desenvolvido a sua crítica a Grier (2001), limitando-se a apontar o equívoco da colega, a crítica à analogia entre a relação forma lógica/categoria e a relação princípio lógico/princípio transcendental permite não só o aprofundamento da crítica à interpretação de Grier (2001), mas principalmente esclarecer a própria natureza da relação entre os princípios lógico e transcendental, demonstrando que a ilusão transcendental não pode estar na conexão desses dois princípios, mas apenas, e exclusivamente, no princípio transcendental.

### **1. A distinção entre a máxima lógica e o princípio transcendental e o princípio transcendental como a instância da ilusão**

Na introdução à Dialética transcendental, o princípio lógico é definido da seguinte maneira:

Buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último (*KrV*, A308/B364).

Ele é, portanto, uma lei subjetiva ou como uma necessidade subjetiva que não diz respeito aos objetos (*KrV*, A306/B362). Por esse motivo, o princípio lógico vincula-se ao uso lógico da razão, pois a razão abstrai do conteúdo do conhecimento (*KrV*, A299/B355). Sendo assim, é um uso puramente formal.

Kant destaca que a função da razão, em seu uso lógico-formal, está vinculada à “universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio silogismo é um juízo que é determinado *a priori* no inteiro âmbito da sua condição” (*KrV*, A321/B378). Isso pode ser explicado por outra afirmação: “a razão procura no seu uso lógico a condição universal de seu juízo (da conclusão), e o próprio silogismo é apenas um juízo por meio da subsunção de sua condição sob uma regra universal (premissa maior)” (*KrV*, A307/B364).

As inferências categóricas são exemplares no uso lógico da razão: “Todos os homens são mortais/Caio é humano/Caio é mortal” (*KrV*, A322/B378). Allison (2004) explica o procedimento seguido nesta inferência: a regra geral é afirmada na premissa maior “Todos os homens são mortais”; sendo assim, a “condição da regra” - que é a subsunção da condição da regra “tomada em todo o seu alcance” (*KrV*,

A322/B379) -, significa dizer que “alguém é humano”. Disso, segue-se que Caio *cai sob* essa condição, autorizando, então, a inferência de que “Caio é mortal” (p. 311). Cabe à razão, em seu uso lógico, fornecer a conclusão (condição geral) de que um particular pode ser subsumido à regra geral (*Log.*, AA09:120), esta última dada pelo entendimento.

A expressão “condição” ocorre diversas vezes acima. Longuenesse (2020) a explica:

é condição o termo subsumido ou o que subsome, termo que, em quaisquer dos casos, necessita, para que seja ele mesmo condição, de outro termo, que subsome ou que é subsumido, cuja função de condição, por sua vez, só é adquirida por sua relação com o primeiro termo, assim como um terceiro termo, que subsome ou que é subsumido etc. (Longuenesse, 2020, p. 154).

Condição é o que torna possível a subsunção de um conhecimento a outro. A razão, em seu uso lógico, demanda que se busque a totalidade de condições para que haja a completude das cognições. Então, uma condição requer outra que vá além dessa e, entre um termo subsumido e outro que subsome, a razão aspira à totalidade que, para Kant, é o incondicionado ou conceito transcendental da razão:

o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado (*KrV*, A322/B379, grifos do autor).

Na medida em que a ideia da razão é o incondicionado, ela se refere à “totalidade de condições” que concerne a um condicionado dado. Ser dado significa que o condicionado pode ser encontrado (Proops, 2010, p. 455); porém, essa totalidade de condições é, ela mesma, incondicionada. Assim, condição assinala uma demanda da razão pelo fundamento de algo (“o incondicionado [...] contém um fundamento da síntese do condicionado”), ou ainda, pela resposta do porquê desse algo.

Kant afirma que “*fundamento é a base pela qual eu conheço o porquê algo é*” (*V-Lo/Wiener*, AA24:921). Esse trecho é empregado por Proops (2010) na tentativa de entender o que significa “condição”. O comentador explica que Kant trata de maneira indistinta dos termos condição e fundamento: a razão, a partir de seu princípio lógico, busca encontrar a totalidade de condições ou o incondicionado para a cognição condicionada do entendimento. Buscar essa totalidade diz respeito à procura da razão por uma resposta final para a condição incondicionada e, assim, “obter a compreensão mais completa possível do fenômeno original a ser explicado” (Proops, 2010, p. 455).

Outro modo de apresentar o uso lógico da razão encontra-se abaixo:

a razão, ao inferir, procura reduzir a grande diversidade do conhecimento do entendimento ao menor número de princípios (condições universais) e, assim, produzir a mais elevada unidade dos mesmos (*KrV*, A305/B361).

O princípio lógico diz respeito à economia do entendimento e busca por uma unidade mais alta, a partir da qual os conceitos do entendimento são ordenados e reduzidos ao mínimo possível. A unidade suprema é alcançada por meio de um procedimento ascendente, pelo qual a própria razão procura condições mais altas para “as cognições condicionadas do entendimento”, mediante a diversidade de cognições parciais.

Kant utiliza-se de várias denominações para o princípio da razão em seu uso lógico, em que máxima lógica parece ser a mais adequada. Segundo Esteves (2012, p. 534), nomeá-la de máxima lógica tem a vantagem de salientar que se trata da *diretriz* ou *instrução* de como a razão procede em seu esforço para adquirir premissas cada vez mais gerais, chegando à condição última (ou fundamento último) e, assim, completando a unidade do entendimento.

Kant explicita a relação entre a máxima lógica e o entendimento:

princípio [lógico] não prescreve nenhuma lei aos objetos, e não contém o fundamento da possibilidade de em geral conhecê-los e determiná-los como tais; mas é apenas uma lei subjetiva doméstica para reduzir o estoque de nosso entendimento, por comparação de seus conceitos, ao menor número possível destes no seu uso universal, sem que se justifique por isso exigir dos próprios objetos essa unanimidade, que favorece a comodidade e a expansão de nosso entendimento, ou dar também validade objetiva àquelas máximas (*KrV*, A306/B362).

A máxima lógica não se refere aos objetos, mas unicamente ao entendimento: É uma lei subjetiva da razão que fornece o “menor número possível” de conceitos do entendimento no seu “uso universal”, levando o entendimento “ao completo acordo consigo mesmo” (*KrV*, A305/B362). Além disso, ela não é apenas uma lei subjetiva, mas também necessária. Ser necessária exprime uma demanda intrínseca à razão: completar a unidade sistemática do pensamento (Grier, 2001, p. 117).

Kant afirma que, com o propósito de realizar essa demanda racional da máxima lógica, nós a convertemos em outro princípio, por sua vez, transcendental:

Uma vez dado o condicionado, também é dada (i. e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada (*KrV*, A308/B364).

O princípio transcendental declara que o incondicionado está dado na relação que se dá entre uma série de condições. O problema central da metafísica dogmática colocado por Kant na Dialética é encontrado aqui: o princípio transcendental é indevidamente considerado como princípio dotado de validade objetiva, ou seja, supõe-se “com excessiva precipitação, essa integridade absoluta da série das

condições *nos próprios objetos*” (KrV, A309/B366, grifos nossos).

Esse passo irrefletido, da máxima lógica para o princípio transcendental, não é casual. De fato, Kant afirma que o princípio transcendental deve ser assumido para que a máxima lógica se torne um princípio da razão pura, ou ainda, o princípio transcendental é necessário para que a máxima lógica possa alcançar a unidade do conhecimento que almeja. Contando somente com a máxima lógica, a razão ainda não é considerada como produtora de conceitos e princípios sintéticos *a priori*. A razão exige, neste sentido, não só condições mais altas para que a unidade sistemática do pensamento seja progressivamente buscada, mas também procura pelo incondicionado que complete essa totalidade da série de condições. Trata-se, agora, não mais de uma máxima lógica, mas de um princípio sintético:

Ora, um tal princípio da razão pura é, manifestamente, *sintético*, porque o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado (KrV, A308/B364, grifos do autor).

A partir do princípio transcendental sintético, temos a exigência da razão por uma condição que não é mais condicionada por nada. Dessa maneira, a passagem da máxima lógica para o princípio transcendental pode ser colocada em outras palavras: a máxima lógica exige *metodologicamente* que se busque a unidade sistemática do pensamento. Essa exigência é necessariamente tomada pela razão como um princípio transcendental que, por sua vez, é considerado erroneamente como objetivo. Desse modo, nós convertemos uma máxima lógica, que tem como característica ser subjetiva, para outro princípio que é material e é dado no objeto (Grier, 2001, p. 122). Então, precisamos assumir o princípio transcendental para que a unidade sistemática do pensamento tenha validade objetiva, apesar desta ser ilusória. Afinal, onde estaria radicada a ilusão transcendental?

Grier (2001) parece ratificar que a ilusão está alocada na assunção do princípio transcendental: “Na introdução à dialética, Kant sugere que a admissão do princípio transcendental P2 (essa ilusão transcendental) é que fornece o fundamento transcendental para as falácias formais da metafísica” (p. 123). Porém, em outros momentos, a comentadora argumenta que a ilusão transcendental está na relação entre a máxima lógica e o princípio transcendental (Grier, 2001, p. 122). Contando com essa afirmação, a ilusão não se encontraria somente no princípio transcendental.

Pode-se, então, considerar a ilusão transcendental a partir da passagem da máxima lógica para o princípio transcendental ou a partir da admissão do princípio transcendental. Allison (2004) esclarece: máxima lógica e princípio transcendental são diferentes, porém, intrinsecamente conectados. É porque a máxima lógica exige - como condição natural da razão - que a unidade sistemática do pensamento seja procurada, que devemos assumir - inevitavelmente - que o incondicionado é dado (p.

330).

Kant afirma:

De fato, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária (KrV, A651/B679).

A inseparabilidade entre a máxima lógica e o princípio transcendental pode ser notada na seguinte passagem do excerto citado: “não se concebe [...] um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental”. Essa inseparabilidade, junto à necessidade do princípio transcendental, responde à questão: Por que não ficar somente com a máxima lógica, já que essa não é ilusória; admitindo, por sua vez, o princípio transcendental?

Não podemos ficar somente com a máxima lógica, pois ela depende do princípio transcendental. Além disso, Kant asseverou a necessidade em se assumir o princípio transcendental, ainda que ilusório:

esta ilusão [...] é também indispensavelmente *necessária* se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i.e., se, em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda experiência possível), levando-o assim à maior e mais extrema ampliação possível (KrV, A645/B673).

Segundo Grier (1997), devemos lembrar que a ilusão transcendental consiste em confundir uma “necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento”, ou seja, a unidade sistemática do nosso pensamento (máxima lógica), com “uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas” (princípio transcendental).

## 2. Interpretação de Michelle Grier sobre a relação entre os princípios da razão e possíveis críticas

Para Grier (1997 e 2001), a relação do princípio transcendental com a máxima lógica é interpretada como condição de aplicação desta última:

P2 [princípio transcendental] é considerado como pressuposição transcendental, ou pode ser referido como uma “condição de aplicação” de P1 [máxima lógica]. Então, Kant sugere que a razão introduz um conteúdo transcendental na máxima lógica (P1) e, ao fazê-lo, produz para si mesma um princípio transcendental (P2) que fornece a base para o uso real da razão pura. De acordo com isso, P2 é um princípio ou pressuposição que é necessária se a demanda meramente formal pela unidade sistemática (P1) tiver algum uso real em relação aos conteúdos objetivos do entendimento. Outra maneira de se colocar essa relação é dizer que P2 é uma



assunção racional necessária que, quando considerada em conexão com as condições restritivas de operação do entendimento (espaço e tempo), tem somente força “regulativa” (Grier, 2001, p. 126).

A máxima lógica é considerada de modo subjetivo, pois manifesta como a razão deve proceder caso mantenha congruência com sua tendência de pensar coisas; enquanto o princípio transcendental seria uma condição de uso da máxima lógica. Apesar desta condição de aplicação da máxima lógica nunca poder ser encontrada no princípio transcendental, já que o incondicionado não pode ser subsumido às “condições restritivas de operação do entendimento (espaço e tempo)”; o princípio transcendental teria “somente força regulativa”, tal como a máxima lógica. Mas, o princípio transcendental é a instância da ilusão transcendental quando constitutivo de objetos em si.

Tanto a máxima lógica quanto o princípio transcendental têm a mesma demanda: a unidade sistemática que, de acordo com Grier (1997 e 2001), é vista de modos diferentes. Assim, a máxima lógica abstrai de todo conhecimento e, portanto, é formal; enquanto o princípio transcendental é real e sintético. O resultado quanto à mesma demanda ser vista de modos diferentes diz respeito ao princípio transcendental que seria “condição de aplicação” de uma demanda formal da máxima lógica, no caso dessa demanda ter “algum uso real em relação aos conteúdos objetivos do entendimento”.

Até o momento, a interpretação de Grier parece plausível. A inseparabilidade entre a máxima lógica e o princípio transcendental destacada por Allison (2004, pp. 329-330), que segue explicitamente a interpretação de Grier, não significa que esta comentadora possa tratar dos dois princípios a partir de uma relação de identidade. Grier (2001) destaca que o princípio transcendental é “condição de aplicação” da máxima lógica e, por fim, ela afirma que o princípio transcendental é a máxima lógica. O princípio transcendental *ser igual* à máxima lógica é o que nomeamos de relação de identidade contemplada por Grier quanto aos princípios racionais, que é tratada por ela nos seguintes termos:

observe que apesar de P2 parecer ser totalmente diferente do princípio de P1, a visão de Kant é a de que P1 e P2 expressam a mesma demanda da razão, vista de dois modos diferentes. Colocado de modo mais simples, P2 somente é P1 quando concebido pela razão em abstração de todas as condições do entendimento. Isso permite a Kant manter em ambos que a demanda, princípio ou máxima pela unidade sistemática, no primeiro, seja considerada em abstração das condições restritivas do entendimento e, no segundo, se torne um princípio transcendental da razão pura e que ele seja uma aplicação (necessária) ao diverso, que requer essa restrição às condições em questão, apresentando-se como meramente prescritivo. Parece estranho dizer que *o princípio formal ou lógico P1 seja, de alguma maneira, o mesmo que o princípio transcendental P2*. Afinal, não vimos que Kant se esforça para distinguir entre estes dois princípios diferentes? Contudo, esse tipo de identificação não é de todo incomum nos argumentos kantianos. Em conexão com as categorias puras do entendimento, por

exemplo, vimos que Kant diz que as categorias “são somente” funções lógicas do juízo consideradas em relação ao diverso da intuição [...]. De maneira correspondente, Kant argumenta que independentemente do diverso da intuição, os conceitos puros do entendimento são somente as funções ou formas do juízo (Grier, 2001, p. 124, grifos nossos).

De acordo com Grier, a máxima lógica e o princípio transcendental têm a mesma demanda racional. Contudo, a máxima lógica abstrai de toda aplicação do entendimento ao espaço e ao tempo, enquanto o princípio transcendental considera que há a necessária aplicação do diverso a essas condições do entendimento. Então, o princípio transcendental estaria numa relação de identidade com a máxima lógica ou, como Grier diz, existe uma “identificação” entre os dois princípios, quando tais condições não estão presentes. Isto é, o princípio transcendental é a máxima lógica “quando concebido pela razão em abstração de todas as condições do entendimento”.

O problema desse “tipo de identificação” realizada por Grier entre a máxima lógica e o princípio transcendental, ou de que o princípio transcendental é a máxima lógica, está assentado na analogia que a comentadora faz para sustentar essa identificação: o princípio transcendental está para a máxima lógica da mesma maneira que “as categorias ‘são somente’ as funções ou formas [lógicas] do juízo”. A dificuldade que encontramos na afirmação de Grier (2001) é de que as funções lógicas *são o mesmo* que as formas lógicas do juízo. Esse ponto está longe de ser claro; por isso, é necessário, aqui, considerar uma objeção à estrutura argumentativa proposta por Grier.

De acordo com Longuenesse (2003), o problema da explicação de Grier (2001) está na identificação entre as categorias e as formas lógicas do juízo (Longuenesse, 2003, p. 721). Em uma resenha ao livro de Grier, ela faz a seguinte crítica: “a consideração de Grier sobre a ilusão é algumas vezes obscurecida por sua compreensão da relação entre categorias e formas do juízo” (Longuenesse, 2003, p. 721). Longuenesse (2003) não desenvolve sua crítica nessa resenha, mas podemos extrair desse breve comentário<sup>2</sup> que não se pode assumir que “as categorias ‘são somente’ formas lógicas do juízo”, como Grier o faz.

Grier (2001) destaca a argumentação de Kant em relação às formas lógicas do juízo e o movimento para os conceitos puros do entendimento. A comentadora diz que o impasse desse movimento é dar sentido a ele:

como Kant pode considerar o movimento de uma caracterização das formas do juízo (uma caracterização que abstrai completamente de qualquer relação com o objeto) para a especificação de conjunto particular de conceitos (transcendentais) de

---

<sup>2</sup> Ao longo de nossa argumentação, também trabalhamos com o artigo de Longuenesse (1998b). Cf. Longuenesse, B. (1998b). The divisions of the transcendental logic and the leading thread. In: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlim: Akademie Verlag, pp. 131-158.

“objetos em geral”. [...] por esse último, os conceitos significam que se faz possível o pensamento sobre qualquer objeto (Grier, 2001, p. 134).

Em seguida, Grier (2001) propõe a sua interpretação de tal movimento segundo a passagem abaixo:

A mesma função que dá unidade às diversas representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos - por meio da unidade analítica - a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento e se referem a priori a objetos, algo que a lógica geral não podia realizar (*KrV*, A79/B104-105, grifos do autor).

Essa passagem resume as teses da dedução metafísica da *Crítica da razão pura*. Segundo Kant, “na dedução metafísica foi explicitada, por meio de sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento, a origem das categorias *a priori* em geral” (*KrV*, B159, grifos do autor).

Vale ressaltar que o movimento das funções lógicas do juízo para as categorias é de “completa concordância”. Portanto, Kant não dirá que esse movimento perfaz uma relação de identidade entre as formas lógicas e as categorias. Longuenesse (1998a) destaca o nome dado por Kant a esse movimento: “fio condutor”.

Depois de citar a passagem de A79/B104-105, Grier (2001) conclui:

Kant quer argumentar que as funções lógicas dos juízos são somente conceitos puros considerados em abstração de qualquer múltiplo da intuição (ou, de maneira correspondente, que os conceitos puros são somente as funções lógicas do juízo quando a eles são aplicados o múltiplo da intuição em geral). Isso, é claro, explica como Kant pode sustentar o movimento da forma do juízo para os conceitos puros (Grier, 2001, pp. 134-135, grifo da autora).

A comentadora explica, com base na mesma passagem da dedução metafísica, que as funções lógicas e as categorias estão assentadas na mesma “função” da faculdade do entendimento, como veremos a seguir. Nesse ponto, concordamos com Grier. Porém, como vimos acima, ela trata de forma lógica e função lógica como se fossem o mesmo.

No entanto, quando Grier (2001) afirma que as funções lógicas “são somente” categorias quando abstraídas do múltiplo sensível, parece significar também que a lógica formal “é somente” a lógica transcendental abstraída desse múltiplo sensível; ou, de modo correlato, que a lógica transcendental “é somente” a lógica formal quando se aplica o múltiplo sensível em geral à primeira.

Em relação às funções lógicas serem somente as categorias, parece-nos que

esse argumento deve ser levado além: apesar das funções lógicas e as categorias expressarem a mesma função (do entendimento), elas fornecem unidades distintas: a unidade analítica e a unidade sintética. Ou seja, as funções lógicas exercem a função do entendimento por meio da unidade analítica, enquanto as categorias exercem a mesma função por meio da unidade sintética.

Para mostrar esses pontos, é importante voltarmos para a passagem de A79/B104-105. Nela, Kant destaca que a mesma função (do entendimento) fornece “unidade às diferentes representações em um juízo”, por um lado, e, por outro, fornece também “unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição”. Função, para Kant, significa “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (*KrV*, A68/B93). É importante salientar aqui o que é conceito. Na *Lógica Jäsche*, conceito é definido como “uma representação universal ou refletida” (*Log.*, AA09:91). Função, de acordo com Longuenesse (1998b), diz respeito à atividade do entendimento compreendida como uma capacidade de julgar (*Vermögen zu urteilen*); sendo esta última vinculada à função do entendimento de formar juízos (Longuenesse, 1998b, pp. 142-143).

Vale retomar a passagem que nos interessa:

O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos - por meio da unidade analítica - a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações (*KrV*, A79/B104-105).

Disso podemos depreender que Kant está dizendo que, por meio de uma ação unificadora (função de unidade<sup>3</sup>, que é o juízo) do entendimento, ordenam-se ou combinam-se diferentes representações sob conceitos. Esse ordenamento ou combinação de representações sob conceitos ocorre ou mediante a unidade analítica<sup>4</sup> (âmbito da lógica formal), ou mediante a unidade sintética (âmbito da lógica transcendental).

Ou seja, a mesma função do entendimento que dá as formas lógicas do juízo pela análise, também “introduz” o conteúdo transcendental dos conceitos puros do entendimento pela síntese. Essa distinção efetuada por Kant entre lógica formal e lógica transcendental ocorre nesse ponto por intermédio da análise - que fornece a unidade analítica - e da síntese - que fornece a unidade sintética (Longuenesse, 1998b, p. 149).

Kant explicita a diferença entre análise e síntese:

---

3 A definição de juízo levada em consideração aqui: “todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações” (*KrV*, A69/B94).

4 Não estamos dizendo que a unidade analítica é equivalente à forma lógica do juízo. Longuenesse (1998b) deixa claro isso. Ela explica que o entendimento constitui a forma lógica do juízo por meio da unidade analítica.

Analicamente, diversas representações são reunidas *sob* um conceito (um assunto de que trata a lógica geral). A lógica transcendental, porém, não ensina a reunir as representações *sob* conceitos, mas sim a colocar a *síntese pura* das representações *sob* conceitos (KrV, A78/B104, grifos do autor).

Antes de qualquer análise de nossas representações, estas têm antes de ser dadas, e não pode surgir nenhum conceito, analiticamente, que seja *relativo ao conteúdo* (KrV, A77/B103, grifos do autor).

Dessas duas passagens, podemos depreender que, na lógica formal, a análise reúne “diversas representações *sob* um conceito”; enquanto na lógica transcendental, trata-se de “colocar a síntese [das diversas representações] *sob* conceitos”, ou seja, a lógica transcendental faz referência a um conteúdo.

No que se refere ao tema investigado neste artigo, podemos concluir que a lógica formal - a máxima lógica - e a lógica transcendental - princípio transcendental - nunca podem estar numa relação de identidade, tal como colocada por Grier (2001) a partir de sua afirmação de que a máxima lógica (vinculada à lógica formal) é igual ao princípio transcendental (vinculado à lógica transcendental). Vale ressaltar que não há identidade aqui, apesar de se tratar do mesmo entendimento, ele é visto por dois modos distintos: conferindo, a partir da lógica formal, uma unidade analítica e, a partir da lógica transcendental, uma unidade sintética. Conforme já destacado a partir de Allison (2004), a máxima lógica está intrinsecamente ligada ao princípio transcendental; porém, os dois são conceitualmente diferentes (Allison, 2004, p. 330).

Outro indício de que essa afirmação de Grier (2001) não pode ser considerada sem as ressalvas tratadas aqui é uma passagem da *Crítica* sugerida por Longuenesse (2003) para dissipar as obscuridades nas quais Grier incorre: “Kant é bastante cuidadoso ao distinguir entre a função meramente lógica da relação sujeito e predicado no juízo e a relação transcendental entre substância e acidente” (Longuenesse, 2003, p. 721).

A passagem a que Longuenesse (2003) se refere é B128-129, que ilustra a diferença entre lógica formal (funções lógicas do juízo) e a lógica transcendental (categorias):

Antes, porém, quero apenas retomar ainda a *explicação das categorias*. São conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera *determinada* em relação a uma das *funções lógicas do juízo*. Assim, a função do juízo *categórico* era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo, todos os corpos são divisíveis. Mas, em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos conceitos se queria atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também se pode dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria da substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim, em todas as restantes categorias (KrV, B128-129, grifos do autor).

As categorias são definidas como “conceitos de um objeto em geral”, ou ainda, a determinação de um *objeto* mediante a intuição em geral em relação a uma das funções lógicas do juízo. Isso significa que categorias, pertencentes à lógica transcendental, estão fundadas nas regras do pensar expressas pelas formas lógicas do juízo (lógica formal); porém, são regras para pensar *objetos*. Na passagem acima, Kant toma, como exemplo, a função do juízo categórico que expressa a relação do sujeito com o predicado. Quanto à proposição: “Algo divisível é um corpo”, não está determinado que o conceito divisível é sujeito e que o conceito corpo é predicado. Pode-se inverter, na lógica formal, a relação entre os dois conceitos, ou seja, o conceito corpo pode se tornar o sujeito no qual cai o conceito divisível como predicado. Em relação à proposição “o corpo é divisível”, pela categoria substância há a determinação de objeto a partir da referência a uma intuição sensível. Isso significa que o conceito corpo é sujeito e o conceito divisível é uma propriedade do sujeito corpo, ou seja, divisível é predicado. Aqui não há possibilidade de inversão como havia na função lógica do juízo categórico.

Outro ponto que merece destaque é a afirmação de Grier (2001) de que as categorias, quando abstraídas do múltiplo sensível, “são somente” formas lógicas. Isso não é verdade. Kant destaca que as categorias continuam sendo categorias, mesmo sem o conteúdo sensível:

Mediante uma categoria pura, na qual se abstraiu de toda a condição da intuição sensível, única que nos é possível, não se determina nenhum objeto, apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral, segundo diversos modos. [...] as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm *significado apenas transcendental*. (KrV, A247-48/B104-105, grifos do autor)

Logo, quando “se abstraiu de toda a condição sensível” a partir da qual as categorias podem determinar objetos, elas continuam sendo categorias, mas apenas com “significado transcendental”. Isso indica que elas ainda assim estão relacionadas à lógica transcendental, diferentemente das formas lógicas do juízo.

Considerando esses apontamentos, podemos mostrar nossa discordância em relação à analogia de Grier (2001) entre a máxima lógica ser igual ao princípio transcendental e o movimento das formas lógicas do juízo para as categorias, a partir do qual, segundo a comentadora, as categorias seriam *somente* as formas lógicas do juízo aplicadas ao múltiplo sensível e, correlatamente, as formas lógicas seriam *somente* as categorias quando abstraídas da condição sensível. Como resultado, o princípio transcendental não pode ser “condição de aplicação” da máxima lógica, no mesmo sentido que as categorias não são condição de aplicação do múltiplo sensível nas formas lógicas do juízo.

Uma alternativa para a explicação da passagem da máxima lógica para o princípio transcendental encontra-se em Proops (2010). O comentador discorda de

Grier (2001) quanto ao princípio transcendental ser “condição de aplicação” da máxima lógica, enquanto afirma que o princípio lógico é mera máxima lógica, não podendo ser aplicado. A máxima lógica está relacionada à prescrição da razão, que confere uma forma lógica às inferências da razão. Segundo Proops (2010), a máxima lógica poderia ser somente “cumprida ou violada”, já que “a ilusão de que o princípio transcendental é verdadeiro é inevitavelmente gerada em mentes racionais finitas em virtude de estarem sujeitas à exigência da razão expressa pela prescrição (P1)” (Proops, 2010, p. 453).

Assim, Proops (2010) caracteriza a máxima lógica como uma “prescrição autorizada e plausível” (p. 454): autorizada, na medida em que a máxima lógica é legitimada pela razão e plausível porque a autoridade da razão influencia o que está subsumido à sua regra. Em virtude de sua legitimidade e plausibilidade, naturalmente somos inclinados a pressupor que a busca ordenada pela razão no princípio transcendental deve ser encontrada. Logo, esse princípio é considerado verdadeiro devido à ilusão transcendental (Proops, 2010, p. 454). Isso significa que, na máxima lógica, a demanda da razão é necessária e “prescreve a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado” (KrV, A323/B380); enquanto, no princípio transcendental, o que se tinha como tarefa é assumido como dado.

Assim, a máxima lógica prescreve uma exigência da razão que pode ser violada ou cumprida; porém, deve ser necessariamente assumida como princípio transcendental, a partir do qual somos conduzidos, mediante a ilusão transcendental, a determinar objetos transcendentais. Como consequência, podemos afirmar que a máxima lógica é condição - ou fundamento - do princípio transcendental.

É interessante notar que Allison (2004) aponta que a relação entre a máxima lógica e o princípio transcendental não é simplesmente de “confusão”, tal como afirmado por Grier (2001). Apesar do comentador seguir a interpretação de Grier (2001), ele diz que existe uma distinção conceitual entre a máxima lógica e o princípio transcendental (Allison, 2004, p. 330). Ainda, Allison (2004) explica que essa relação - de inseparabilidade - significa que a máxima lógica não pode ser colocada pela razão sem que, ao mesmo tempo, o princípio transcendental seja assumido. Tal relação indica que a máxima lógica não é igual ao princípio transcendental e, também, que esse princípio só pode ser assumido ao mesmo tempo que a máxima lógica.

Ao considerar isso, concordamos com Grier (2001) sobre a demanda racional ser a mesma tanto na máxima lógica quanto no princípio transcendental, mas vista de maneiras diferentes (Grier, 2001, p. 124). A máxima lógica exige que se encontre a unidade sistemática para o pensamento a partir da lógica formal, enquanto o princípio transcendental exige que se encontre a mesma unidade a partir da lógica transcendental. Conforme vimos no tocante às formas lógicas (lógica formal) e as

categorias (lógica transcendental), podemos remeter essa análise à máxima lógica e ao princípio transcendental e constatar que procurar pela unidade sistemática do ponto de vista lógico formal é diferente de procurá-la do ponto de vista transcendental.

Dado que Kant vincula a máxima lógica à lógica formal, poderíamos dizer que ela se funda na análise - tal como as funções lógicas do juízo - em que a unidade incondicionada é buscada de “condição a condição”, até que se alcance a condição mais alta possível (*KrV*, A307/B364), ou seja, por subordinação de representações. Já o princípio transcendental é caracterizado como um princípio sintético e, portanto, vinculado à lógica transcendental. Assim, ele está fundado na síntese de representações - tal como as categorias - aplicada a um objeto; isto é, aqui haveria referência a um conteúdo transcendental. Ou ainda, a “série incondicionada” ou a ideia transcendental a que o princípio transcendental diz respeito está “contida no objeto e na sua ligação” (*KrV*, A307/B364).

### 3. Considerações Finais

O mecanismo da ilusão transcendental em geral e a sua relação intrínseca com os princípios racionais é um problema difícil de ser compreendido, particularmente porque Kant diz que essa ilusão é necessária, bem como inevitável. Da mesma maneira, Kant afirma que a máxima lógica só poderá se tornar um princípio da razão pura - ou seja, um princípio que possibilite que a razão seja produtora de conceitos *a priori* - contanto que se admita um princípio transcendental. Na tentativa de compreendê-lo, percorremos algumas interpretações que não são inteiramente convergentes. As duas etapas de nossa análise procuraram mostrar que a relação entre o conceito de ilusão transcendental com os princípios da razão está baseada na caracterização daquele como princípios subjetivos que são tomados como princípios objetivos. Vimos, então, que Kant apresenta dois princípios da razão: o princípio lógico, ou máxima lógica, e o princípio transcendental. A máxima lógica é afirmada como uma necessidade subjetiva da qual se abstrai da referência aos objetos, atuando sobre o uso do entendimento. Essa máxima expressa uma unidade sistemática do pensamento a partir da qual o uso do entendimento deve ser ordenado e ampliado ao máximo. Essa unidade da razão é somente projetada e não dada, possibilitando ao entendimento o alcance dos objetivos acima colocados. Porém, tal necessidade subjetiva é convertida em um princípio racional transcendental. Nele, a ideia transcendental é tomada como necessidade objetiva, ou seja, como conhecimento de objeto. A passagem de um princípio lógico para outro, de outra ordem, não é aleatória, já que Kant assevera que é necessário que a razão assuma o princípio transcendental para que a máxima lógica complete a unidade pretendida por ela. Apesar dessa necessidade trazer consigo uma exigência objetiva do princípio transcendental que o caracteriza como



ilusório.

Portanto, o caminho percorrido permite apreender o significado da ilusão transcendental quanto aos seus aspectos gerais e sua relação de inseparabilidade com os princípios racionais. Isso explica o fato de Kant afirmar a necessidade do princípio transcendental, mesmo que nele esteja alocada a ilusão transcendental. Contudo, para compreender o quadro geral colocado por Kant, é importante tratar do modo como é dada a passagem da máxima lógica para o princípio transcendental pelos comentadores: o princípio transcendental é condição de aplicação da máxima lógica, conforme Grier (2001). Ou seja, o princípio transcendental é a aplicação das condições sensíveis ao entendimento, enquanto a máxima lógica é a abstração de tais condições, uma vez que ela é lógica e opera somente sobre o entendimento e não sobre objetos. A dificuldade relacionada a essa interpretação está relacionada à outra afirmação da comentadora: o princípio transcendental é a máxima lógica, quando essa última é abstraída de toda aplicação do entendimento ao espaço e tempo. A identificação dos princípios racionais é sustentada por Grier (2001) a partir de uma analogia: a máxima lógica é o princípio transcendental na mesma medida em que as categorias significam o mesmo que as formas lógicas do juízo. Nesse sentido, Longuenesse (2003) critica a analogia proposta por Grier (2001), destacando que tal analogia atrapalha a clareza da análise da ilusão transcendental proposta. Como resultado dessa crítica, concluímos que o princípio transcendental - relacionado à lógica transcendental - não pode ser considerado como condição de aplicação da máxima lógica - relacionada à lógica formal -, da mesma maneira que as categorias - lógica transcendental - não são condição de aplicação do múltiplo sensível nas formas lógicas do juízo - lógica formal.

Com o objetivo de esclarecer a passagem da máxima lógica para o princípio transcendental, encontramos a explicação em Proops (2010) de que a máxima lógica é condição ou fundamento do princípio transcendental. Isso significa que nossa razão demanda que busquemos o incondicionado tal como colocado na máxima lógica. Inevitavelmente, é necessário que nós, como seres racionais finitos, assumamos que essa demanda da razão pode ser encontrada a partir do princípio transcendental. Logo, convertemos o que é meramente lógico, um ordenamento de nossos raciocínios, em uma determinação - ilusória - de objeto (ideia transcendental de alma, mundo ou Deus).

## Referências

- Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism*. 2a. ed. New Haven: Yale University Press.
- Esteves, J. (2012). A ilusão transcendental. In: *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura* (pp. 489-560). Joel Thiago Klein (Org.). Florianópolis: NEFIPO.

- Grier, M. (1993). Illusion and Fallacy in Kant's First Paralogism. *Kant Studien*, 83, 257- 282.
- Grier, M. (2001). *Kant's doctrine of transcendental illusion*. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7a. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1992). *Lógica*. Editado por Gottlob Benjamin Jäsche. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Kant, I. (1992). The Vienna logic. In: *Lectures on logic* (pp. 251-377). Tradução de J. Michael Young. New York: Cambridge University Press.
- Longuenesse, B. (1998a). *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (1998b). The divisions of the transcendental logic and the leading thread. In: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* (pp. 131-158). Berlin: Akademie Verlag.
- Longuenesse, B. (2003). Book reviews: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, by Michelle Grier. *Mind: A quarterly review of philosophy*, 112 (448), 718-724. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/112.448.718>
- Longuenesse, B. (2020). *Kant e o poder de julgar*. Tradução de João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas: Editora Unicamp.
- Proops, I. (2010). Kant's First Paralogism. *Philosophical Review*, 119(4), pp. 449- 495. DOI: <https://doi.org/10.1215/00318108-2010-011>

Recebido em: 24.05.2022

Aceito em: 23.01.2023

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



# Dedução transcendental e realismo na *Crítica da razão pura*

Transcendental deduction and realism in the *Critique of Pure Reason*

Gabriel Cunha Hickmann

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

(Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, Brasil)

**Resumo:** O artigo aborda o mérito da Dedução Transcendental, argumento central para a *Crítica da razão pura*, no que concerne especificamente ao embate com o ceticismo epistemológico de Hume. Desenvolve-se a ideia de que o preço pago por Kant em seu projeto (em algum sentido) anti-humeano, a posição idealista transcendental, apesar de conceitualmente distinta do idealismo de Berkeley e aliás o desenvolvimento consequente de um antirrealismo comum aos dois autores, situa-se, ainda e exatamente por conta desse apego antirrealista, em território inapelavelmente vulnerável à crítica do conhecimento, de onde a presença de um fundamento dogmático implícito nesse ponto da obra de Kant.

**Abstract:** The article addresses the merits of the Transcendental Deduction, a central argument for the *Critique of Pure Reason*, with regard specifically to the clash with Hume's epistemological skepticism. The idea is developed that the price paid by Kant in his anti-Humean project, the transcendental idealist position, although conceptually distinct from Berkeley's idealism and, in fact, the consequent development of a more general modern anti-realism, is still and precisely because of this common commitment in a territory that is unavoidably vulnerable to the critique of knowledge, hence the presence of a dogmatic foundation implicit in this point of Kant's work.

**Palavras-chave:** Kant; Hume; Dedução Transcendental; Refutação do Idealismo; Berkeley.

**Keywords:** Kant; Hume; Transcendental Deduction; Refutation of Idealism; Berkeley.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p.43-60>

A Dedução<sup>1</sup> Transcendental das Categorias (“Dedução”) é plausivelmente um dos momentos-chave<sup>2</sup> da *Crítica da razão pura*, no qual Kant pretende estabelecer a validade objetiva dos “conceitos puros” do entendimento, isto é, a posição das

1 Esse artigo é parcialmente baseado em minha dissertação de mestrado, *Kant, realidade e idealismo: a Crítica da Razão Pura como tratado pós-cético*, defendida na UFRGS em 2019 e disponível no Lume. Agradeço à professora Sílvia Altmann, minha orientadora no período, por todo valioso acompanhamento oferecido durante a pesquisa. Agradeço também ao professor Pedro Rego, que me recebeu na UFRJ durante meu período de intercâmbio pelo Procad e cuja exposição da filosofia kantiana muito agregou a meus estudos.

2 “Não conheço nenhuma investigação que seja mais importante, quanto à investigação da faculdade a que chamamos entendimento e, ao mesmo tempo, quanto à determinação das regras e limites de seu uso, do que aquelas que realizei, sob o título de Dedução dos conceitos puros do entendimento, na segunda parte da Analítica Transcendental; elas também me custaram os maiores esforços” (A XVI). As citações da *Crítica da razão pura* são tradução de Fernando Costa Mattos em Kant (2012), indicadas conforme paginação das edições A e B.

categorias como condições de toda “experiência possível”. Contudo, a despeito da importância central comumente acordada ao argumento no sistema kantiano, dificuldades podem ser levantadas relativamente, primeiro, ao exato objetivo que deva ser conferido a essa seção, mas também a quais sejam as premissas do raciocínio ali oferecido, sua eficácia e os resultados efetivamente obtidos pelo autor. Longe de pretender decidir ou re-decidir todas essas questões, o objetivo desse artigo é o de mais ou menos mapear algumas leituras oferecidas para esse argumento, na ambição, agora talvez menos modesta, de balizar possíveis conclusões acerca da relação entre o idealismo transcendental de Kant e o ceticismo epistemológico encabeçado notavelmente por Hume<sup>3</sup>. O estudo será completo, a partir da metade do artigo, através da reflexão sobre o “realismo” do idealismo transcendental, colocado em xeque exemplarmente pela resenha crítica de Garve e Feder à obra de Kant. Embora o propósito do artigo seja principalmente o de apresentar ao estudioso um panorama da questão, defendo o idealismo transcendental relativamente a sua confusão com o idealismo de Berkeley, o que não me impede de apresentar uma crítica, embora certamente não original, ao transcendental kantiano, com a qual me coloco em acordo e que será indicada na conclusão.

## I. Dedução Transcendental. A ambivalência de Kant

Para abordarmos os problemas que aparecem quando da consideração do argumento da Dedução, podemos começar por constatar a dificuldade em se fazer conciliar duas passagens capitais do texto kantiano, localizadas respectivamente nos preparativos (§13) e na conclusão (§26) do percurso argumentativo. Sejam elas:

As categorias do entendimento, por outro lado, não nos representam de forma alguma as condições sob as quais os objetos são dados na intuição, de modo que os objetos podem certamente aparecer para nós sem que tenham de referir-se necessariamente a funções do entendimento, como se este contivesse *a priori*, assim, as condições dos mesmos. Mostra-se aqui uma dificuldade, pois, que não encontrávamos no campo da sensibilidade, a saber, como as *condições subjetivas do pensamento* deveriam ter *validade objetiva*, i. e., fornecer condições de possibilidade de qualquer conhecimento dos objetos: pois fenômenos podem certamente ser dados na intuição sem as funções do entendimento (§13, A90/B122).

Agora tem de ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori*, por meio das categorias, os objetos que só podem aparecer aos nossos sentidos - não, certamente, segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação - e, portanto,

---

<sup>3</sup> “Desde os ensaios de Locke e Leibniz, ou melhor, desde o início da metafísica até onde alcança sua história, nada ocorreu que pudesse ser mais decisivo para o destino dessa ciência que o ataque que lhe foi dirigido por David Hume” (*Prolegômenos*, IV: 257). As citações dos *Prolegômenos* são tradução de José Oscar de Almeida Marques em Kant (2014), indicadas conforme paginação da edição da academia. Por ceticismo epistemológico me refiro à dúvida a respeito das credenciais de nosso conhecimento da natureza.

como que prescrever a lei à natureza e mesmo torná-la possível. Pois sem esta sua aptidão não se tornaria claro como tudo que pode apresentar-se a nossos sentidos tenha de estar submetido a leis que somente surgem *a priori* do entendimento (§26, B159-60).

Na passagem do §13, ao menos em uma primeira leitura, Kant parece estar sublinhando, e mesmo enfaticamente, a *independência* do dado sensível em relação às prescrições do entendimento, o que deve servir de introdução ao argumento na constatação de sua particular dificuldade, maior em relação ao desafio análogo já superado na Estética, concernente ao tempo e ao espaço como formas da intuição. Por outro lado, no §26 nos deparamos com a aparente rejeição dessa independência, quando Kant constata que “tudo o que pode apresentar-se *a nossos sentidos*” (ênfase minha) deva estar sob o regimento formal das categorias. Com efeito, os diferentes posicionamentos relativos à interpretação do argumento kantiano podem ser entendidos como resultado de se preferir relativizar a primeira ou a segunda passagem citada.

A passagem do §13 é preterida sobretudo por aqueles que visam a encontrar no argumento de Kant uma refutação do ceticismo humeano. Essa refutação, subentendendo-se, teria como condição a eliminação mesmo da *possibilidade* da ocorrência de um dado sensível refratário às exigências de unidade do entendimento. Nessa leitura, o excerto referido representaria tão somente uma hipótese a ser superada através das etapas da Dedução, até à constatação da interdependência das faculdades finalmente acusada no §26. No entanto, essa interpretação enfrenta o ônus de vindicar o sucesso (mesmo a viabilidade) de um projeto bastante ambicioso, além do risco de refutar a própria letra do texto de Kant, do que já vimos pelo menos um exemplo. Embora não vá ser meu objetivo enfrentar exaustivamente a questão, será natural nos perguntarmos se de fato é necessário atribuir a Kant esse embate direto com Hume, bem como a adequação do motivo ao texto e ao contexto da *Crítica*.

## II. A interpretação conceitualista

Paul Guyer (1982) indica que se enfrentam consideráveis dificuldades em se querer ver no argumento kantiano um alcance tão grande. Para isso, esse autor começa por identificar o que entende como duas importantes ambiguidades no texto de Kant, relativas às noções de “experiência” e de “dedução transcendental”. A equivocidade da primeira é bem conhecida e se manifesta na abertura da segunda edição da *Crítica*:

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência [*Erfahrung*]; pois de que outro modo poderia a nossa faculdade de conhecimento ser despertada para o exercício, não fosse por meio de objetos que estimulam nossos sentidos e, em parte, produzem representações por si mesmos, em parte colocam em

movimento a atividade de nosso entendimento, levando-a a compará-las, conectá-las ou separá-las e, assim, transformar a matéria bruta das impressões sensíveis em um conhecimento de objetos chamado experiência [*Erfahrung*] (B1).

A passagem chama atenção pela proximidade com que os dois sentidos podem aparecer no texto, o que tampouco constrange Kant a oferecer uma desambiguação explícita da palavra. Com efeito, em um primeiro momento “experiência” é identificada à “matéria bruta das impressões sensíveis”, para em seguida ganhar um significado mais carregado enquanto “conhecimento de objetos”, o que já suporia o trabalho do entendimento. Quanto ao que deva significar uma “dedução transcendental”, Guyer vê duas possibilidades, a primeira atestada na abertura da exposição transcendental do espaço:

Entendo por *exposição transcendental* a elucidação de um conceito como um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori* (B40).

Aqui, o pronominal “outros” sugere que uma “exposição transcendental” suporia já algum “conhecimento sintético”, ou seja, já uma operação prévia do entendimento que o cético poderia pôr em dúvida. Em outras passagens, contudo, Kant oferece definições mais neutras sobre como deveria proceder um argumento desse tipo.

Dessa combinatória de sentidos equívocos, Guyer extrai quais sejam as quatro possibilidades para o que possa representar o argumento da Dedução. Conforme uma delas, Kant estaria demonstrando, a partir de uma premissa “não-cognitiva” (i. e., imune ao ataque cético), a necessidade das categorias para a experiência no sentido mais fraco da palavra (e, portanto, mais abrangente e decisivo). Essa estratégia, no entanto, é apenas sugerida no texto de Kant, em vez de propriamente desenvolvida na Dedução, conforme a conclusão de Guyer.

Em um trabalho posterior, Guyer oferece uma reconstrução detalhada do efetivo argumento kantiano como aparece na segunda edição da *Crítica*. O nível mais básico do raciocínio é referido (Guyer, 1986, p. 73) à seguinte passagem do §15:

Mas o conceito de ligação traz consigo, além do conceito do diverso e da sua síntese, também o conceito da sua unidade. Ligação é a representação da *unidade sintética* do diverso. A representação dessa unidade, portanto, não pode surgir da ligação; é antes ela que, juntando-se à representação do diverso, torna primeiramente possível o conceito de ligação (§15, B130-31).

Kant, que logo antes havia reportado a ligação à espontaneidade do sujeito, agora vai adiante e expõe a necessidade de uma “representação de unidade”, que não se confundiria com a mera ligação do diverso intuitivo. Guyer problematiza essa necessidade, questionando por que essa ligação (ou “ato de combinação”) já não seria o suficiente para a experiência (Guyer, 1986, pp. 73-75). Ainda tentando

habilitar o argumento de Kant, seu próximo passo é avaliar o §16 na busca por uma fundamentação daquilo que teria sido simplesmente suposto no §15. É aqui que comumente se acorda esteja a premissa fundamental da Dedução:

O *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim (§16, B131).

Aqui, vemos reproduzida aquela ambivalência que constatamos no começo da conversa, e ao que tudo indica somos reportados, pelo menos no que concerne à questão da autocompreensão do argumento, à necessidade de mais ou menos adivinhar o sentido da expressão kantiana. Com efeito, essa passagem, tirada de contexto, exige novamente uma aposta interpretativa, porquanto não é óbvio o que Kant quereria dizer com a representação “ser impossível... ser nada para mim”. Pretender-se-ia que *ser impossível* indicasse qualquer coisa de menos qualificado, quando *ser nada para mim* viria exatamente qualificar uma impossibilidade portanto relativa. Ainda resta, no entanto, a possibilidade que Kant pretendesse aqui mais aproximar que afastar as duas formulações, reportando implicitamente qualquer pretendido direito à diferença à *indiferença* fundamental (ser nada = ser nada para mim) cuja formulação seria o próprio mérito do argumento. Nesse caso, não seria exato pensar o dado sensível anterior ao trabalho do conceito, senão abstrata e provisoriamente.

No entanto, essa leitura não tarda a se ver comprometida com resultados temerários; Pedro Rego (2018) chama atenção para a radicalidade própria à abordagem “conceitualista” de intérpretes de Kant. Com efeito, não se trataria, nessa leitura, apenas de constatar a inconsciência ou indisponibilidade cognitiva de uma ocorrência sensível refratária ao pensamento, mas de contestar a própria *inteligibilidade* de um tal uso da expressão. Nas palavras de James Conant, que representa bem a iniciativa:

[Kant] concorda com Hume, contra os racionalistas, que nossa capacidade para o pensamento discursivo não pode ser uma faculdade inteligível por si só. Kant, no entanto, discorda com o comprometimento reverso de Hume, a saber, que nossa capacidade de fruir nossa forma de consciência sensória (que supostamente entrega meras impressões que só posteriormente são “trabalhadas” em ideias intelectuais que dizem respeito a objetos) é uma capacidade inteligível por si só (Conant, 2016, p. 84).

Comprometido com a ideia de uma interlocução com Hume, Conant entende que o argumento da Dedução, se deve ter alguma força (e esse autor entende que tem), exige que se leia na *Crítica* um tratado “dialético”, em que toda consideração deve ser considerada provisória antes do término do todo do argumento (Conant, 2016, p.

96). Assim, para esse autor, a possibilidade de uma intuição sem conceito levantada no §13 seria melhor entendida como uma hipótese tão somente provisória, a ser demonstrada “ininteligível” no fim do percurso expositivo. Rastreado a Guyer o que chama uma concepção “restritiva” (Conant, 2016, pp. 86-89) das leis do entendimento, para a qual cumpriria às categorias o papel de *submeter* o dado sensível às demandas do sujeito, Conant propõe que se entenda o argumento kantiano como estabelecendo uma necessidade de outro tipo, no que rejeita a imagem da simples submissão da matéria sensível a uma forma exógena. Para a alternativa preferida ele recorre a McDowell: as operações do entendimento não seriam “exercidas sobre”, mas “mobilizadas na [*drawn on*]” sensibilidade (McDowell, 1994, p. 9). Com essa linguagem, McDowell procurava capturar a ideia segundo a qual “a contribuição da receptividade não é sequer nocionalmente separável” daquela da espontaneidade conceitual. Os termos, no entanto, permanecem vagos: a experiência, apesar de passiva, “mobiliza a operação de [*drawns into operation*] capacidades que pertencem genuinamente à espontaneidade”, no que se configuraria uma “operação” (veja-se bem) “passiva de capacidades intelectuais” (ênfase minha) que deve, e só ela, atestar a validade objetiva dos conceitos do entendimento e apaziguar enfim o fantasma humeano (idem, p. 13). É a essa noção de uma faculdade receptivo-ativa<sup>4</sup> que Rego vai se referir como “uma estranha criatura da psicologia transcendental” (Rego, 2018, p. 16).<sup>5</sup>

### III. A apropriação formalista de Strawson

Apesar das dificuldades com as quais se teria de haver a solução conceitualista, há que se observar que a leitura que ela oferece do argumento kantiano, embora insegura do ponto de vista de uma leitura do texto, ou mesmo *porque* insegura,

---

4 Muito do que motiva os esforços na direção de atribuir a Kant um engajamento nessa briga parece ser o sentimento de que a Dedução de outro modo consistiria em um argumento desinteressante ou trivial. Note-se, por exemplo, quando Conant (2016, p. 101) afirma que qualquer outra interpretação da Dedução faria dela algo não melhor que um “passe de mágica” em que a validade das categorias fosse verificada a despeito da sensibilidade poder passar muito bem sem elas. No mesmo espírito, Strawson (1996, p. 85) contrasta o que entende como a real premissa do argumento com o que seria a premissa “decepcionante” do conhecimento de objetos. E finalmente Guyer (1986, p. 70), ao constatar no §16 e em diante a assimilação de uma prometida premissa “pré-cognitiva” à noção já técnica de experiência, muito à vontade conclui que o argumento kantiano é um “desastre”. A essa impressão contrapõem-se as leituras de Karl Ameriks e Pedro Rego (cf. nota 10, abaixo).

5 “[N]egar no final da Dedução as teses independentistas iniciais do §13 não é de modo algum refutar o ceticismo epistemológico. É refutar o próprio kantismo no que ele tem de mais basilar” (Rego, 2018, p. 15). O preço da refutação conceitualista é referido como “uma estranha criatura da psicologia transcendental, uma faculdade receptivo-ativa, uma afetabilidade organizante, uma sensibilidade logificada” (idem, p. 16). Não vou me aprofundar, como Rego, no mérito da interpretação conceitualista como leitura do texto de Kant. Vimos pelo menos como ela se põe em contraste com o independentismo do §13; adiante Kant é ainda mais categórico: “a intuição não necessita de modo algum das funções do pensamento” (B123).



sinaliza honestamente a vontade de se fazer justiça à famosa passagem dos *Prolegômenos* em que Kant nominalmente invoca a figura de Hume como o adversário a ser batido pelo programa transcendental<sup>6</sup>; a essa vontade e a mesma dificuldade responde aliás o decorrer da filosofia alemã da virada para o XIX, no que se tornou rapidamente o consenso em relação à necessidade de uma reformulação do kantismo. Isso não impediu que, no XX, notadamente Strawson pretendesse encontrar em um argumento como o de Kant aquele prometido *El Dorado* de refutação do cético, e mesmo abrindo mão da aventura conceitualista. Aqui, o problema deixa de estar tanto em uma distorção das balizas da *Crítica* e se torna propriamente conceitual, de incompreensão ou voluntária despreocupação para com os limites do argumento<sup>7</sup>. Em *Bounds of Sense*, obra dedicada a uma reconstrução da filosofia teórica de Kant, o texto da Dedução é interpretado como respondendo ao cético ao apontar a necessidade, para a própria formulação da dúvida a respeito da organização conceitual da experiência, exatamente dessa organização sob o intermédio do “Eu penso”, conforme a formulação do §16. Atentemos a isso.

Se entendemos que a solução conceitualista radicalizava o idealismo kantiano na direção do que ele se tornaria na esteira do idealismo alemão, a proposta de Strawson, muito curiosamente, vai na direção oposta: atento à acusação de psicologismo que poderia ser imputada a uma Dedução que recorresse, como o faz a de Kant, a um “vocabulário” mentalista, esse autor tenciona não menos que expurgar a crítica transcendental do que é considerado ali simplesmente um excesso. Assim, em *Bounds of Sense*, o cético é “refutado” em se apelando não à operação da síntese enquanto condição genética da “experiência”, mas de modo formal apenas, entendido como suficiente e menos comprometedor.

Ora, é duvidoso que apontar o caráter puramente formal de uma demonstração como essa resolvesse qualquer coisa em relação ao mérito de um tal programa de conhecimento, cuja influência é manifesta na cultura acadêmica da filosofia<sup>8</sup>.

6 “A pergunta não era se o conceito de causa seria correto, útil e indispensável a toda cognição da natureza, pois isso Hume nunca pôs em dúvida, mas se ele é pensado *a priori* pela razão, tendo desse modo uma verdade interna independente de toda experiência (...) [p]ois o que estava em discussão era apenas a origem desse conceito, não sua indispensabilidade prática; e uma vez que a primeira fosse estabelecida, então, quanto às condições de seu uso e ao âmbito em que ele pode ser válido, a questão já se resolveria por si mesma” (*Prolegômenos*, IV: 259). Isso para lembrar a conexão da Dedução com um projeto (em algum sentido) anti-humano.

7 Seja essa incompreensão compartilhada ou não por Kant. A esse respeito, lembre-se do que Kant viria a dizer em uma importante nota no prefácio dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, onde a importância da Dedução é minimizada: essa é dita inessencial para a “proposição fundamental da Crítica”, “que o uso especulativo de nossa razão não pode se estender para além dos limites da experiência” (IV: 474n). Beiser (1987, p. 208) conclui que a pressão dos críticos levou Kant a conceber “a filosofia crítica como o projeto negativo de limitar a metafísica; ela não é a tentativa positiva de defender a possibilidade da ciência natural contra o ceticismo”.

8 Mesmo assim, a imprecisão é assinalada por Barry Stroud no didático “Transcendental Arguments” (Stroud, 1968), que endereça nominalmente o sono strawsoniano. Stroud observa que todo o alcance de um argumento como o reconstruído por Strawson se reduz à constatação de uma necessidade

Dizíamos que a apropriação reformista do argumento, destinada a oferecer uma refutação formal do cético, dependia da separação do projeto kantiano em dois momentos considerados independentes, virada transcendental e idealismo. O importante a marcar aqui é que há suficiente motivo para dúvida sobre se Kant via o idealismo transcendental (ou qualquer filosofia digna do nome) sob uma ótica sequer próxima da formalista avançada em Strawson. Sebastian Gardner coloca bem o problema: a questão da relação dos dois momentos diz respeito a nada menos que à “*profundidade da explicação* necessária para os propósitos transcendentais”, ou ao “quão longe o inquérito transcendental precisa ir na ordem dos fundamentos para que seu retrato de nossa situação epistêmica seja seguro e transparente”. Em outras palavras, tratar-se-ia de investigar a necessidade de se fazer abstração da “linha de frente” que é a virada transcendental na direção de suas “condições transcendentais de fundo”, a saber, o idealismo transcendental enquanto “história metafísica, idealista, mentalística” (Gardner, 2015, pp. 6-8).

Gardner parece ser da opinião que esse segundo momento deve vir em socorro do primeiro, quando observa que “nada no conceito de uma fundamentação transcendental nos proíbe de perguntar, de acordo com o princípio de razão suficiente”, sobre a justificação do conceito de objetualidade defendido na “primeira” parte do projeto (Gardner, 2015, p. 8). Com efeito, esse autor sugere que se entenda Kant na esteira da tradição racionalista de Leibniz e Wolff, para a qual “todas as verdades (...) implicariam a existência de entidades para além dos objetos da experiência”. Kant aceitaria, nessa leitura, que “as coisas que somos capazes de conhecer não podem derivar sua realidade delas mesmas”, que, portanto, “algo deve dar realidade a elas e torná-las possíveis” (idem, pp. 11-12). Em um trabalho anterior, Gardner já observava que, ao repousar em “conexões puramente conceituais”, as conclusões do formalismo seriam “analíticas em vez de sintéticas *a priori*, de modo que, nos termos de Kant, identificariam ‘meras condições subjetivas do pensamento’ em vez de demonstrarem validade objetiva” (Gardner, 1999, p. 189). Ele conclui: “se sujeito e objeto não forem conectados internamente, então é inteligível que sejam conectados de todo” (idem, p. 192), do que se depreende a necessidade do idealismo.

Não pretendo me ater, também aqui, ao detalhe da questão exegética, mas ao *possível* alcance do argumento de Kant (no caso da leitura formalista) e ao que se depreende nesse caso para a avaliação da nova relação com o ceticismo incorporada na filosofia transcendental. Tomarei como estabelecido, na pista de Gardner e outros, que o projeto reformista strawsoniano não é uma opção viável se o objetivo é refutar o cético raiz. Vimos também que a tentativa conceitualista, sucedida

---

psicológica de *crença*, o que é inconclusivo quanto à *verdade* da proposição posta em dúvida no exercício cético. A leitura oferecida por Sebastian Gardner, exposta a seguir, é responsiva a essa consideração, se a entendo.

ou não, salta aos olhos enquanto imediatamente estranha às bases da *Crítica*. Confirmando-se, por hipótese, a inadequação da leitura conceitualista (e exauridas outras opções<sup>9</sup>, enquanto respostas ao cético), chegaríamos, portanto, à conclusão de Gardner: “não é claro que Kant consiga forçar o cético a pensar nos termos da filosofia transcendental”, já que estaria em aberto a esse ainda considerar a noção kantiana de “realidade empírica (...) muito fraca ontologicamente para fazer justiça às nossas pretensões ordinárias de conhecimento”. Na hipótese de que Kant concede o argumento, “o idealismo transcendental (...) reconhece e incorpora a verdade do ceticismo” (Gardner, 1999, p. 194-195)<sup>10</sup>.

#### IV. Nada novo sob o sol? A acusação de subjetivismo

A concessão da doutrina kantiana em relação ao ceticismo não é senão o drama da *Crítica* desde as publicações de seus primeiros comentadores, embora Kant tenha procurado com unhas e dentes qualificar a concessão e minimizá-la. Uma primeira expressão do problema ocorre na seminal resenha de Garve e Feder<sup>11</sup>, que aparece já no ano seguinte ao da publicação da obra de Kant. Esse consideraria a resenha uma caricatura inaceitável, e viria a reagir a ela nos *Prolegômenos* e na segunda edição da *Crítica*. Tenhamos em mãos uma passagem ilustrativa da resenha:

É real para nós aquilo que representamos em algum lugar e em algum tempo. Espaço e tempo eles mesmos não são algo real fora de nós. Tampouco são relações ou conceitos abstratos. São, em vez disso, leis subjetivas da nossa capacidade representativa, formas da sensação, e condições subjetivas da intuição sensível. Um

9 Nesse artigo, simplesmente tomo por estabelecido que uma refutação do ceticismo epistemológico de Hume exigiria recusar a tese do §13. No entanto, parece-me suficientemente claro que, dada a inexistência de uma relação *a priori* necessária entre sensibilidade e entendimento, qualquer organização do múltiplo sensível é, no limite, contingente, por mais que necessária de um ponto de vista subjetivo (i. e., necessária para a “experiência” no sentido técnico do termo, referido na seção II). Não por acaso, Guyer, Strawson e Conant se queixam de um (real ou hipotético) argumento kantiano que não se proponha a corrigir a tese independentista (cf. nota 4, acima), ao passo que Ameriks e Rego, que aceitam a tese como palavra final de Kant, não se comprometem com uma refutação do ceticismo epistemológico radical (cf. nota 10, abaixo).

10 Essa também é a leitura de Karl Ameriks (1978, p. 282), para quem “nem todo argumento interessante precisa ser uma resposta ao ceticismo extremo”. Também Pedro Rego (2018, p. 18) entende que Kant estaria “buscando concluir a possibilidade do conhecimento objetivo partindo de uma premissa tão mínima *quanto possível*” (ênfases minhas), “aceitável *pela maior parte* dos interlocutores empiristas ou céticos desconfiados do apriorismo epistêmico”.

11 Para ter certeza, a concessão ao ceticismo a que se refere essa crítica diz respeito mais imediatamente à dúvida a respeito da existência do mundo exterior, e não àquela de Hume relativa às credenciais de nosso conhecimento da natureza. No entanto, como o preço, pago por Kant, para a sobrevida da possibilidade desse conhecimento foi exatamente o idealismo, tem-se que essa doutrina é consequência, nesse sentido, da resposta a Hume, e que a resenha reage assim indiretamente à concessão de Kant ao ceticismo humeano. Investigar a resposta de Kant à assimilação com Berkeley é, portanto, parte essencial em se avaliar mais exatamente o significado e o preço de sua alternativa a Hume, e deve justificar nosso tratamento paralelo da resposta a um e a outro ceticismo (epistemológico e ontológico).

dos pilares básicos do sistema kantiano está nesses conceitos de [1] sensações como meras modificações de nós mesmos (em que Berkeley, também, acima de tudo baseou seu idealismo), e [2] de espaço e tempo (anônimo, 2000, pp. 53-4).

O texto é direto: o sistema kantiano é acusado de reportar nossas sensações a “meras modificações de nós mesmos”, ideia na qual também estaria baseado o idealismo de Berkeley. Adiante, Kant é chamado a se distinguir de seu fantasma indesejado: “se tudo de que podemos dizer algo é meramente representação e lei do pensamento (...) então de onde essa diferença do seu idealismo?” (anônimo, 2000, p. 58).

Não é difícil compreender a aproximação, por exemplo se se atenta à manobra kantiana em sua crítica ao quarto paralogismo, na Dialética Transcendental. Ali, o raciocínio sob ataque por Kant é aquele segundo o qual os objetos “externos” teriam uma existência meramente duvidosa, quando comparados às representações do “sentido interno”, essas supostamente asseguradas pela consciência imediata. O alvo kantiano é Descartes ou, mais especificamente, as consequências céticas do dualismo cartesiano. Para atacar o raciocínio do paralogista, Kant radicaliza Descartes recorrendo à descrição também do “sentido externo” como representação subjetiva, de modo que a simples ocorrência de um objeto espacial na consciência já seja prova suficiente de sua realidade, não menos aqui que para qualquer outra representação. A manobra, portanto, concede a Descartes a prioridade da representação subjetiva em relação a uma externalidade “transcendental” ou “absoluta”, mas lembra da disponibilidade de uma externalidade “empírica” imediatamente acessível, conforme estabelecido na Estética<sup>12</sup>. Coloquemos lado a lado uma passagem do quarto paralogismo e uma dos *Princípios* de Berkeley, de modo a ilustrar como a estratégia kantiana não parece tão distante em espírito das considerações do bispo de Cloyne:

[O]s objetos externos (os corpos) são meros fenômenos e, portanto, nada mais que um tipo das minhas representações, cujos objetos só são algo por meio delas, e separados delas nada são (A370).

As ideias impressas nos sentidos são coisas reais ou existem realmente; não o negamos, mas negamos que existam fora do espírito percipiente ou que sejam semelhanças de arquétipos exteriores ao espírito, pois uma sensação ou ideia consiste em ser percebida (...). (*Princípios*, §90)<sup>13</sup>

Tenha-se clareza quanto a esse ponto: se Berkeley minimiza o ceticismo para com os

---

12 Para Sílvia Altmann, o quarto paralogismo tem um propósito mais modesto, a saber, o de simplesmente “refutar *um fundamento específico* para a afirmação da impossibilidade de demonstrar a existência de objetos empiricamente externos” (Altmann, 2017, p. 86), em vez de refutar o idealismo cartesiano vez por todas. No entanto, permanece que “o caráter transcendentalmente interno dos objetos externos (...) [é] condição necessária para a possibilidade do realismo empírico” (idem, p. 119), exatamente a relação que exploro aqui.

13 Os excertos citados do *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* são tradução de Antonio Sérgio em Berkeley (1973).

dados dos sentidos a partir da identificação de toda a realidade com o dado imediato consciência, também Kant parece desenvolver o mesmo raciocínio quando afirma a realidade dos objetos espaciais a partir da constatação que o espaço é uma forma da sensibilidade, rastreando assim à natureza da subjetividade a base para a realidade física. Ambos, no entanto, recusariam a essa “externalidade empírica” qualquer estatuto para além de seu ser percebido, no que se percebe a afinidade.

Nos *Prolegômenos*, Kant alterna entre duas estratégias para responder à aproximação com Berkeley. A primeira consiste em insistir no papel fundamental que a “coisa em si” cumpre no sistema:

[A]dmito efetivamente que há corpos fora de nós, isto é, coisas que, embora de todo desconhecidas por nós quanto ao que podem ser em si mesmas, conhecemos pelas representações que sua influência sobre nossa sensibilidade nos provê, e às quais damos o nome de corpos, uma palavra que, portanto, significa não mais que o aparecimento [*Erscheinung*] desse objeto que nos é desconhecido, mas não por isso menos real. Pode-se chamar isto idealismo? É o seu exato oposto (*Prolegômenos*, 289).

Com efeito, é claro que se deve conceder a Kant um sentido em que a coisa em si é essencial ao idealismo transcendental. Isso fica claro se se atenta à interdependência conceitual entre as noções de coisa em si e de “aparecimento” [*Erscheinung*]. Como o sentido de “aparecimento” que está em jogo em Kant se refere à conformidade a leis do *sujeito* (transcendental), implica-se a possibilidade lógica do objeto liberado dessa apreensão subjetiva. Kant vai chamar atenção para a complementaridade das noções no Prefácio à segunda edição da *Crítica*:

[M]esmo sem poder conhecê-los, nós temos que poder pensar esses mesmos objetos [i. e. as aparências] como coisas em si mesmas. Pois do contrário se seguiria a absurda proposição de que o fenômeno exista sem algo que nele apareça [*Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*] (B XXVI).

Kant reporta, assim, a necessidade de se pensar a coisa em si à constatação do absurdo que seria recusá-la, já que nesse caso o fenômeno não seria mais “fenômeno”, ou seja, não mais estaria organizado conforme a leis, no que se supõe a interferência do sujeito e, com ele, seu outro, isto é, a coisa em si.

Existiria em Kant, em suma, um sentido em que a coisa em si é conhecida, a saber, como fenômeno, o que estaria em dia para uma resposta à assimilação com Berkeley. No entanto, Kant desenvolve ainda uma segunda estratégia para que não confundam seu idealismo, no que vai cumprir entender o papel desse segundo momento e sua relação com o primeiro:

[D]ado que a verdade tem, como seus critérios, leis universais e necessárias, a experiência, para Berkeley, não poderia ter nenhum critério de verdade (...); do que se seguiu que a experiência nada mais é que pura ilusão (*Prolegômenos*, IV: 375).

Se no primeiro momento Kant apelava à noção mais ou menos redundante da coisa em si como aquele algo do qual o fenômeno é o aparecimento, somos agora remetidos à conquista positiva da *Crítica*, a saber, a fundamentação de um critério viável de verdade empírica, livre do comprometimento autodestrutivo de se ter que acessar uma realidade extrarrepresentacional para verificar os juízos da experiência. Kant atrai os holofotes para o fato de estarmos agora sob posse de um critério bem fundamentado para a correção do juízo empírico, o que deve minimizar o interdito à coisa em si.

É verdade que Berkeley também já recorria a uma solução imanente. Nos *Princípios*:

As ideias dos sentidos são mais fortes, vivas e distintas do que as da imaginação; têm estabilidade, ordem e coerência e não são produzidas por acaso como frequentemente as que são efeito da vontade humana, senão que formam cadeias ou séries de admirável conexão; prova suficiente da sabedoria e benevolência do autor. (*Princípios*, §30)

Com efeito, Berkeley reporta a verdade empírica aos critérios de vivacidade, regularidade, coerência, etc. No entanto, como acusa Kant na passagem dos *Prolegômenos*, mesmo à experiência mais “coerente” do empirista faltaria a *necessidade* que deve distinguir *qualitativamente* o real do ilusório (i. e., a conformidade ao “Eu penso” da não-conformidade a esse mesmo princípio). De onde a preocupação kantiana (que ganha um contorno extremo na interpretação conceitualista) de mostrar *impossível* para a experiência o encontro com um objeto que fosse tomado como absolutamente contingente. Sem essa fundamentação, em um princípio único provado necessário, de um critério que distinga real e ilusório, a alucinação se confundiria, *de direito* senão de fato, com a realidade empírica, para ser descartada (ou aceita) de modo sempre apenas empírico (i. e., não fundamentado *a priori*), mesmo que suficiente de um ponto de vista pragmático. Michael Ayers (1982, p. 54) sugere que Kant teria estado ciente do critério de Berkeley para acomodar um sentido empírico de verdade, mas o teria recusado por considerar que a única fundamentação possível da realidade empírica dos corpos deveria vir da consideração do espaço e tempo como formas *a priori* da mente. Esse tratamento, é verdade, deve tornar a coisa em si para sempre incognoscível (materialmente), mas, inaugurando enfim uma fundamentação supraempírica da verdade, pelo menos faz sobreviver, enquanto limite, a ideia de uma exterioridade absoluta, que em Berkeley desaparecia ao mesmo tempo em que não se fundamentava em um princípio *a priori* a diferença de natureza entre o real e o ilusório. Portanto o segundo momento da defesa kantiana mantém com o primeiro uma relação essencial: a coisa em si só é *pensável* em um cenário em que a subjetividade esteja fundamentada *a priori*, também o momento em que o sujeito adquire direito a seu “outro”. Um fenômeno porventura descoberto “falso”, em um sistema em que ser falso significa exatamente

não se conformar ao “Eu penso”, pelo mesmo motivo deixa também de se referir à coisa em si como fundamento, pois o “fenômeno falso” a rigor já não é mais sequer fenômeno, ele não se coordena com os demais e não entra na consciência.

Tudo isso apenas nos reporta de volta novamente à questão do argumento da Dedução: que tipo de necessidade estabelece, que tipo de *objetividade*, e o quão responsiva é a solução na relação com o que normalmente se entende por “realismo”, a saber, a tese de que conhecer significa a participação em uma alteridade absoluta. Pode ser que o desafio cético constranja a abandonar a pretensão ou reduzi-la a um mínimo formal. Antes de termos algo a falar sobre isso, enderecemos ainda a segunda edição da *Crítica*, que, assim como os *Prolegômenos*, viria a reagir à acusação de idealismo da Garve-Feder.

## V. A refutação do idealismo na segunda edição

No que vimos até aqui, já existiriam meios, em se recorrendo apenas à primeira edição da *Crítica* (reforçada pelos comentários nos *Prolegômenos*), para se definir uma diferença de conceito entre os idealismos de Kant e Berkeley. Mesmo assim, é comum que se encontre no comentário autores que tencionam ver na segunda edição da obra um acréscimo em relação a primeira, exatamente no que concerne à fundamentação do sentido do realismo em jogo; a expectativa é depositada na seção intitulada “Refutação do Idealismo”<sup>14</sup>, da Analítica Transcendental. O texto:

Eu sou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação do tempo pressupõe algo permanente na percepção. Esse permanente, contudo, não pode ser algo em mim, pois a minha própria existência só pode ser determinada no tempo através dele. A percepção desse permanente, portanto, só é possível por meio de uma coisa fora de mim, e não por meio da mera representação de uma coisa fora de mim. Logo, a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Agora, a consciência está necessariamente ligada, no tempo, à consciência da possibilidade dessa determinação do tempo: portanto, ela também está necessariamente ligada à existência de coisas fora de mim como condição da determinação do tempo, i. e., a consciência de minha própria existência é, ao mesmo tempo, uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (B275-276).

A principal dificuldade na interpretação da Refutação diz respeito, plausivelmente, ao sentido da expressão “fora de mim”, repetida várias vezes ao longo dos passos da prova. No quarto paralogismo da primeira edição, Kant já ressaltava a ambiguidade da expressão, quando ela podia se referir a uma representação espacial (portanto ainda subjetiva no sentido transcendental) ou a

---

<sup>14</sup> Quando em iniciais maiúsculas, a expressão “Refutação do Idealismo” (ou simplesmente “Refutação”), como a usaremos e como é costume, se refere sempre à seção da Analítica Transcendental da segunda edição da *Crítica*.

uma exterioridade absoluta. Lá, como vimos, o sentido apropriado era o primeiro; aqui, no entanto, o caso não parece tão simples, já que Kant é enfático ao dizer que a percepção de um “permanente”, necessária para minha determinação empírica no tempo, não é possível pela “mera *representação* de uma coisa fora de mim”. Guido Antônio de Almeida explora essa qualificação na direção de reconstruir o novo argumento kantiano como uma refutação “em sentido próprio”, uma vez que não lidaria mais com o sentido apenas “fenomenológico” de externalidade, como era o caso na primeira edição, mas com seu sentido “ontológico”, conforme ao idealismo de Descartes (Almeida, 2013, p. 21); o autor insiste na formulação de Kant segundo a qual nenhuma representação, “por conseguinte, nenhum modo de consciência” poderia constituir o “permanente” necessário para minha determinação no tempo (idem, p. 39).

Aqui é necessário, no entanto, parar por um momento para que se tenha certeza quanto ao (sem-)sentido da disputa. Como vimos acima, a noção de “coisa em si” desde sempre fez parte da economia crítica, enquanto aquele *algo que aparece*, implícito na ideia de fenômeno. Se fosse essa noção formal de coisa em si de que estivéssemos falando, pedir a Kant uma “prova” da coisa em si deveria se confundir com a demanda pela justificação de toda a economia crítica; pedir-se-ia que se “provasse” a própria inversão copernicana, já que é esse o movimento que desfaz o dualismo frouxo do realismo transcendental, caracterizado, como vimos, pela distinção tão somente quantitativa do real e do ilusório. Mas isso, por hipótese, já havia sido feito na primeira edição, quando se “provou” o dualismo (entre sujeito transcendental e coisa em si) pela necessidade de explicar o juízo sintético *a priori*. O idealismo kantiano é o único que realmente exige a coisa em si, enquanto *o outro* de um sujeito especificamente transcendental.

Restaria (por hipótese) a opção de entender a Refutação como endereçando o fantasma do solipsismo radical, para o qual os fenômenos devessem ser reportados ao sujeito como sua causa não apenas formal (já aceitamos isso como ainda compatível com um realismo mínimo), mas como seu substrato *material*. No entanto, é fundamental também aqui que se pergunte se essa possibilidade já não fora igualmente sobrescrita antes. Com efeito, toda crítica aos paralogismos consistia em proscriver a passagem de uma consideração de cunho meramente lógico para a descrição da realidade; na primeira, somos levados a ver o erro na consideração do Eu como substância quando pelo mero fato de “eu” me colocar como sujeito lógico das “minhas” representações. Para o que nos interessa, o resultado é que deveria já estar descartado o fantasma da determinação do sujeito como substância *continente* ou *produtora* das representações, a não ser que Kant tenha resolvido se preocupar com um problema ao qual ele próprio já se prevenira anteriormente.

Com efeito, o fato que Kant havia assinalado a refutação do idealismo à seção



dos paralogismos, quando da primeira edição, já sugere que se trataria de associar o ceticismo cartesiano à noção de ilusão transcendental, entendida como a identificação de uma condição meramente lógica do pensamento com considerações a respeito da móbilis ontológica do mundo, a qual se pretenderia conhecer. Assim, para Luigi Caranti (2007, p. 81), a possibilidade que a coisa em si seja uma “faculdade oculta” ou “gênio maligno” “pode mesmo ser concedida por Kant”, já que o argumento segue o mesmo; “o que quer que nos afete, seja uma entidade espiritual ou material, nós a representamos como um mundo no espaço através da forma do sentido externo”. Caranti conclui que não se esperaria encontrar “depois de 1781 nenhuma tentativa de refutar o cético que recorresse à identificação do fenômeno com entidades mentais que seriam causadas por uma ‘real’ coisa em si” (idem, p. 114).

Não me parece, portanto, tão urgente debater em pormenores a exata interpretação do texto em si da Refutação antes que se decida a respeito da *inteligibilidade*, no contexto do pensamento kantiano, do objetivo que se vai querer atribuir ao “novo” argumento. Se minhas considerações fazem sentido, não seria razoável esperar desse texto qualquer modificação substancial em relação à refutação da primeira edição, o que é indicado pelo próprio Kant, quando se refere à alteração como não afetando “rigorosamente nada com relação às proposições, ou mesmo às suas demonstrações”, mas somente ao “método de exposição” (B XLII).

## Conclusão

Após ter apresentado algumas leituras da Dedução Transcendental no que diz respeito a sua (in-)eficácia como refutação do ceticismo de Hume (conceitualismo e formalismo, mas também as sugestões menos onerosas de Gardner e outros), e após ter concluído, mais ou menos hipoteticamente, pela verdade de uma posição mais moderada<sup>15</sup>, passamos à pergunta pelo outro lado do cobertor, querendo saber se a força de que dependia um argumento anti-humano acaso não vinha por um preço alto demais, sobretudo se foi correto submeter a conclusão do argumento Dedutivo a uma importante qualificação. Lembramos o momento em que a proposta kantiana foi objeto de confusão com a doutrina de Berkeley, de modo talvez um tanto injusto; essa inexatidão pudemos endereçar lançando mão já das elucidações oferecidas por Kant nos *Prolegômenos* e no Prefácio à segunda edição da *Crítica*, portanto sem apelo a um suposto “novo” argumento contra o idealismo: a ideia de um sujeito transcendental, ao passo que viabilizava um destaque nítido da subjetividade em relação à natureza *outra*, era o que dava a Kant a condição de articular um critério sólido de verdade empírica, em relação ao critério ainda alusivo de Berkeley. Foi

---

15 Para ter certeza, refiro-me aqui à posição de Gardner, Ameriks e Rego que, para os propósitos da avaliação que propusemos, entendo se equivalerem nesse ponto.

de se notar em Kant, portanto, o limite da noção de verdade por correspondência e sua melhor versão, no contexto do pressuposto moderno de um dualismo rigoroso entre uma natureza desprovida de significado e um sujeito que lhe vai tirar da cartola uma interpretação; se se nota também que o refrão cético nunca foi senão esse, de recusar à natureza um sentido autônomo (i. e., sínteses próprias), então fica claro o compromisso comum e não se deve surpreender com um resultado que cede o essencial ao inimigo. Com efeito, mesmo Almeida, que tencionava ver na Refutação do Idealismo algo de mais forte em relação ao formalismo da primeira edição, reconhece que a premissa desse novo argumento permanece questionável para um “cético radical” (Almeida, 2013, p. 22); para Rego, a necessidade de uma fundamentação extraformal era urgente quando a Dedução teria apenas provado “a necessidade e a validade universal do conhecimento objetivo em detrimento de sua... objetividade” (Rego, 2013, p. 328).

Ora, seja assim e a concessão kantiana a um dualismo tal e qual, tanto quanto a inacessibilidade da coisa em si que dele decorre, revelam-se um mesmo preconceito, compartilhado pelo cético; evidencia-se desse modo uma comprometedor distribuição operada desde o início, predeterminando o que se deva considerar “objetivo” e portanto legítimo de consideração científica e o que, por esse preço, vai ser descartado de uma ciência presa à imagem da submissão que o conceitualista referia e à concepção meramente negativa do sensível que lhe corresponde, como aquilo que não é conceito, aquilo que “é nada...”. Pergunte-se isso, eu dizia, e a *Crítica da razão pura* aparece como um tratado “pós-cético”, em que o conhecimento, por um lado, não encontra mais seu fundamento em um *a priori* universal cuja negação seja demonstrada absurda<sup>16</sup>, sem que, por outro, já fosse objeto de uma crítica genealógica, para o que aguardaria o século seguinte; em Kant o conhecimento ainda é, ainda *tem de ser um fato*: formulação na qual se exprime com economia tanto o ceticismo que condiciona o idealismo transcendental quanto seu compromisso de base com o paradigma mecanicista moderno (natureza = matéria passiva para administração por um sujeito maximamente abstrato).

---

16 Com isso parecem concordar, se os entendo, Beiser (1987) e Gardner (1991). O conflito de Kant, quer Beiser, não dizia tanto respeito à capacidade da razão de penetrar na natureza das coisas, mas sobre como demonstrar ou estabelecer essa possibilidade já tomada por um fato. Gardner (1991, p. 22) coloca que, para Kant, apesar de uma metafísica racionalista como a de Leibniz e Wolff estar fora de questão, a necessidade de *alguma* metafísica não era passível de dúvida, na medida em que seria essa a ciência que deveria explicar a possibilidade do conhecimento e do pensamento moral. Nos *Prolegômenos*, com efeito, Kant escreveria que Hume “perdeu de vista o dano positivo que resulta de privar a razão de suas mais importantes perspectivas” (IV: 280n).

## Referências

- Anônimo (2000). “Critique of Pure Reason by Immanuel Kant. 1781. 856 pages in Octavo”. In: Sassen, B. (ed.). *Kant’s Early Critics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 53-58.
- Almeida, G. A. de. (2013). Kant e a Refutação do Idealismo II. *Analytica*, Rio de Janeiro, 17(2), 13-50.
- Altmann, S. (2017). Propósito e estrutura do Quarto Paralogismo. *Analytica*, Rio de Janeiro, 21(1), 85-121.
- Ameriks, K. (1978). Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument. *Kant Studien*, 69(1-4), 273-87. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1978.69.1-4.273>
- Ayers, M. (1982). Berkeley’s Immaterialism and Kant’s Transcendental Idealism. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 13, 51-69. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0957042X0000153X>
- Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berkeley, G. (1973). *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. In: Berkeley, G.; Hume, D. *Os Pensadores* (vol. XXIII), pp. 7-50.
- Caranti, L. (2007). *Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian scepticism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Conant, J. (2016). Why Kant is not a Kantian. *Philosophical Topics*, 44(1), 75-125. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtopics20164417>
- Gardner, S. (1999). *Kant and the Critique of Pure Reason*. London: Routledge.
- Gardner, S. (2015). “Introduction: The Transcendental Turn”. In: Gardner, S. e Grist, M. (eds.). *The Transcendental Turn*. Oxford University Press, pp. 1-19.
- Guyer, P. (1982). Kant’s tactics in the Transcendental Deduction. *Philosophical topics* 12(2), 157-99. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtopics198112229>
- Guyer, P. (1986). The Failure of the B-Deduction. *The Southern Journal of Philosophy*, 25(54), n. S1, 67-84. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1987.tb01652.x>
- Kant, I. (1902). *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich Deutschen Akademie der Wisseschaften*. Berlin: Felix Meiner, 29 vols.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2014). *Prolêgomenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rego, P. (2013). Fenomenismo, realismo e as coisas “fora de nós”. Kant contra o idealista material. *Analytica*, Rio de Janeiro, 17(2), 96-118.

Rego, P. (2018). O que exatamente o 'eu penso' tem que poder acompanhar? Revisitando a dedução transcendental das categorias. *Studia Kantiana*, 16(3), 7-26.

Strawson, P. (1966). *Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Methuen.

Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, 65, pp. 241-56.  
DOI: <https://doi.org/10.2307/2024395>

Recebido em: 04.10.2022

Aceito em: 10.02.2023

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



# *Antecedentem creavit consequens: Friedrich Schlegel's ontology of time and literary forms in Rede an die Mytologie*

Gabriel Loureiro Pereira da Mota Ramos

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

(Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn, Deutschland)

**Abstract:** We attempt to offer a new interpretation of Schlegel's original solution for the problem of the new mythology. We claim that, while grasping the problem of the missing center as the structure of modern thought, Schlegel develops a theory of literature which implies an ontology of time. We advance that, by identifying myth with romantic literature, Schlegel's argumentative economy leads him to apply the metaphysical predicates of myth to romantic literature as such. We propose then to read the status of literary forms as constituting the substance which precedes them but, paradoxically, only exists through them.

**Keywords:** Early German Romanticism; Schlegel; Mythology; Ontology; Literary Theory.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p.61-74>

## **Introduction: The missing center and the problem of a new modern mythology as the intellectual situation of post-Kantian philosophy**

One of the most interesting problems of Western modern metaphysics can be described as that of the New Mythology. This problem has its birthplace in the German post-Kantian tradition, in which it received its baptism name, and singles out the at once impossible and necessary articulation of the Highest Good through cognitive and sensitive forms, by which the direction and the meaning of historical and human action could be absolutely justified. The so called *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1998) furnishes the official document in which this problem is formulated with full consciousness and, as it were, made clear to the great German philosophers who were destined to lead German intellectual and cultural life thenceforth: Schelling and Hegel. According to Bowie (1997, 2003), Thibodeau (2011), Lacou-Labarthe and Jean-Luc Nancy (1978), the document marks the decisive point at which post-Kantian philosophy sees itself as a necessary attempt to recover metaphysics as *proté philosophia*, a project which, in Kant's aftermath, seemed impossible. The great impact the three great Kantian *Critiques*

had on German intellectual life can be above all understood through this particular document, whose main thesis consists in underlining that modernity, defined by the principle of subjectivity and of freedom, should search for itself a new philosophical fundament, a center out of which, with systematic rigor, all fields of human life could be justified and explained - a center which was paradoxically destroyed by Kant himself, whose criticism showed the impossibility of pre-modern metaphysics. For Schelling, Hegel, Reinhold, Schlegel, Schleiermacher and the whole generation of post-Kantian thinkers, the three great objects of metaphysics - God, the World and the Soul - should be once more united, so that the branches of philosophy - epistemology, ontology and ethics - could be once more thought in their structural and necessary unity.<sup>1</sup>

Thus, Manfred Frank (1982), in *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, points out that the problem of *Beglaubigung*, the belief in social norms with absolute binding claims, is the keystone of the problematic situation of modern post-Kantian metaphysics. To put this in synthetic and basic terms: if the conceptual articulation of the Highest Good is identical with the possibility of the ethical discourse, this means that metaphysics, in Greek terms as the research of Being as Being, comes forth as an existential enterprise, whose results define an existential space, in which the questions concerning the orientation of our lives are answered. As Pierre Hadot (1995) has argued, metaphysics is not only a discipline detached from the very tissue of life, but, instead, it is always already an existential choice. In the post-Kantian tradition, this means that the three great Kantian questions - *was kann ich wissen* (what can I know?), *was soll ich tun* (what should I do?), *was darf ich hoffen* (what may I hope for?) - describe the profile of modern metaphysics, as it has been structured in the German tradition. Suzuki (1998) and Seligmann-Silva (1997) have shown how this intense concern with the three Kantian questions is, for the German romantics and above all for Schlegel, translated into a movement of thought which is, at the same time, the articulation of an existential space - or, as Scheel (2009) formulates, as a “literatura vital ou existência literária” [as a vital literature or a literary existence], which never abandons the philosophical nature of the knowledge literature produces.<sup>2</sup> Literature<sup>3</sup> is, therefore, at the same time a problem for speculative thought - that is, an object for philosophic reflection - and

---

1 One can also describe, following Heidegger's interpretation, that the condition of possibility of the so called *ontologia specialis* - that is, *theologia rationalis*, *psychologia* and *cosmologia* - depends on the description of the understanding of Being of beings, or, as Heidegger puts it, of the *Seinsbestimmung der Seienden* (Heidegger, 2010, p. 15)

2 Benedito Nunes (2010) shows how this intrinsic dialogue between Philosophy and Literature, born with the early German romantics, offer the very structure of what he calls a “transa” [an affair] between the two discourses.

3 It is always important to stress that, by literature, we have in mind what Schlegel and Novalis used to call *Dichtung* and which, years later, Wolfgang Iser (2016) would call *Fiktion*.

the very act of speculating: literature raises the need of thinking both as a problem for philosophy and as a particular way of philosophizing. As Lacoue-Labarthe and Jean Luc Nancy (1978) have claimed, this is intrinsically related with the so-called destruction of Metaphysics to which Kant gave rise: the transcendental analysis of our *Erkenntnisvermögen*, which investigates the very conditions of possibility of knowledge, leads to a new philosophical landscape which is above all marked by its existential tones, for, as Kant himself acknowledges, his critique deals with those objects whose knowledge correspond to the innermost need of the human heart and thought. This is the reason why, as pointed out by several scholars such as Billings (2014), Krell (2005) and Schmidt (2001), Greek tragedy becomes a philosophical problem for the speculative post-Kantian metaphysics: the thinking which sets itself after Kant is nourished out of tragedy and, at the same time, has a tragic structure, since it needs to articulate, within the transcendental rigor established by Kant, a critical metaphysics capable of bridging the gaps between sensible and intelligible, thereby giving an immanent account of human freedom.<sup>4</sup>

Now, if Kant tried to destroy the possibility of metaphysical knowledge regarding the traditional objects of those three questions - The World, God and the Soul -, the generation which follows him will precisely return to those very concerns. It is within this state of affairs that the problem of the New Mythology arises. It comes up, first, as a problem regarding the status of literature in Modern World: for the ancients, literature was at the same time a grounding knowledge and an existential experience, for the myth, through its sensible and symbolic forms, created the very truth whose experience it enabled. In the Homeric epos, the Greek World was described and grounded, therein each Greek found his own sense of belonging, the role which should be played by him in the theater of existence and the place which should be occupied, as Lukács, inheriting Schlegel's concerns, described in his *Theorie des Romans* (2009). This dimension, however, exists not in modern literature: there is no collective *Geist* to which the mythical forms could provide an existential, epistemic and grounding experience. Modernity needs and cannot have a New Mythology, for it has lost the collective space which enabled it. It is, as the Kantian paradoxical metaphysics, at once an impossible and necessary task. This thesis can be traced back to Schellings *Philosophische Briefe über Kritizismus und Dogmatismus* (1982) and to Schiller's *Ästhetische Briefe zur Erziehung des Menschen* (1958), as well

---

<sup>4</sup> About the problem of the immanent reflection as the ground tonality and style of German Idealism thinking, one can quote Žižek's (2007) reading of Schelling's *Freiheitschrift* and *Die Weltalter*. What Žižek calls the *Grundoperation des deutschen Idealismus* corresponds to this paradoxical conceptual articulation of human freedom, which, as intelligible, would elude all concepts. The *Grundoperation* consists, according to Žižek, in the fact that the non-conceptual nature of freedom exists only in its impossibility, that is, in the conceptual recognition of its non-conceptual nature. In Žižek's lacanian reading, this is glimpsed by Fichte and Schelling, only to be achieved finally by Hegel.

as to Hegel's famous interpretation of Greek tragedy in his *Phänomenologie des Geistes* (1986) and in *Vorlesungen über die Ästhetik* (2018). Of course, each thinker comes up with a different solution for the problem, as we can notice from the single comparison among the philosophers we just quoted: whereas the young Schelling sees in Greek tragedy the very expression of the Absolute, as absolute identity of subject and object, necessity and freedom, Hegel will argue that in tragedy art attains its highest force, thereby ceasing to be an authentic mode of Absolute's self-knowledge. Greek tragedy marks, in Hegel's eyes, the very moment of the so-called death of art. In despite of the differences, those brief mentions serve to highlight that the speculations on art and on myth were structurally related with the possibility of a new metaphysics - the same way that art signified for the ancients their world, thus were the moderns, for whom there is no longer the beautiful naivety of a *schöne Sittlichkeit*, concerned with the ultimate meaning of their own historical world, which could be no longer simply justified by myth.

### **The *Discourse on Mythology* and Schlegel's ontology of time as an ontology of literary forms**

It is in this intellectual context we have just described that Schlegel's *Discourse on Mythology* is written. The text deals with the necessity of a metaphysical dimension which is lost in modern literature. I will advance here my hypothesis and my interpretation of this complex and dense text. I claim that three important conceptual movements are advanced in Schlegel's essay. First, by beginning his text with the remark about the absent mythology of the Modern, Schlegel advances three key figures, *Liebe*, *höchste Heilige* and the *Ursprüngliche*, which he presents as common to ancient Myth as well as to Romantic Literature<sup>5</sup>, in order to, then, describe ancient mythology with the attributes proper to Romantic Literature as such, above all that of *Witz*, understood as synthesis of chaos and order or, as Schlegel puts it, an exciting symmetry of contrasts. Such an argumentative move, that begins by pointing out a *common source* for the ancient and modern literary tradition, to, on a second step, identify through the same attributes the ancient Myth with Romantic Literature, brings forth what I shall call the historicity of understanding - *Geschichtlichkeit des Verstehens*, as Gadamer (1996) would later name it. This implies that there is no such a thing as the ancient literature in itself, as though disengaged from the historical process within which it is always received and reshaped anew.

---

<sup>5</sup> Myth and Romantic Literature will be henceforth capitalized, so as to underline their particular importance in the argumentative economy of Schlegel's text. Their synonymous, namely mythology and modern literature, will be written normally, and will appear in the text for stylistic reasons only. They have, strictly speaking, the same meaning attributed to their capitalized corresponding synonymous.



Finally, such reasoning leads us to reconsider the beautiful relation between the *Unnachahmliches*, inimitable, and the historical poetical forms that express it as the very structure of an ontology of time and literary forms, in which the antecedent receives always anew its meaning from the consequent, according to the structure of a dialogue, for the forms receive their meaning from the Originary which, as such, remains in the ground, inimitable as such but, precisely because of this, open for unending further articulations.

It is quite important to bear in mind that Schlegel wrote his first essays under the intellectual influence of Winckelmann, whom he wished to emulate and whose works on Greek art led Schlegel to write texts in which he sought to articulate the difference between the healthy ancient literature in contrast to modernity's lack of center, as we learn from Medeiros (2018) informed reconstruction of Schlegel's intellectual development. The interesting turning point in *Discourse on mythology* lies in the fact that, no longer considering a Winckelamannian return to the Greeks by the sheer imitation of Greek simplicity, Schlegel tries to deal with the philosophical meaning of Romantic Literature as such, in its difference as well as in its *common ground* with ancient Myth. This mature position enables him to understand how, although different in their historical conditions of possibility, ancient mythology and modern literature spring, as it were, from the same source. Their forms are to be understood, therefore, as a synthesis of difference and sameness, since, while the Greeks draw from their myths the center of their life, the moderns formalize, in their works, the very absence of such a center - and still, ancient as well as modern, literature conveys, lending it a form, the truth of a historical *Dasein*. Let us now consult Schlegel himself:

I will go right to the point. Our poetry lacks, I claim, a middle point, as mythologie was for the ancients, and the all the essential difference between the modern and old Poetry can thus be summarized: we have no Mythology. (Schlegel, 2016, p. 82)

The missing center of mythology for us - the moderns - can only be understood in contrast with that possessed by the ancients. But this points out, of course, that the ancient Myth is already seen through the lens of the modern poet and thinker. This means, therefore, that, despite the difference between modern and ancient historical worlds, there is a common denominator to both, namely the fact that the set of forms which constitute their tradition expresses a historical condition, an essence, a *Wesen*. While the Myth has as its *Wesen* the presence of a center, expressing it in its very forms, Romantic Literature has as its essence the lack of centralized essences: "all the essential difference between the modern and old Poetry can thus be summarized: we have no Mythology". Coexisting with the difference of forms and of the spiritual world they materialize, the fact that Myth and Romantic Literature

must formalize something otherwise wordless remain as their common ground. Even though different in the way they formalize their respective essences, common to them is the fact that both Myth and Romantic Literature have essences, to which they lend a voice through their forms, thus drawing the air they breathe and the meaning they embody. This relation between the forms and their *Wesen*, essences, is intensified when Schlegel introduces the figure of the *höchste Heilige* [the highest Holy]. An apparently mere mystical expression, this figure contains, however, a quite complex and intricate metaphysical reasoning, for it embodies what I am calling here the *common ground* and the *source* of both ancient mythology and modern literature - let us consult the text one more:

Should the Highest remain forever nameless and formless, as though left in the darkness? Is Love actually insurmountable and is there an art, worthy of the name, if it has not the power to apprehend with its magical words the spirit of Love, so that this spirit may inspire its images? (idem, ibidem).

The Highest and the Divine must be expressed by forms which can convey the force of Love - that binding force by which we could all be absolute brothers and sisters, members of the same spiritual community, which Hegel called *absolute Sittlichkeit*, an ethical world which exists through the very individuals to whom it lends their spiritual substance - their world - and by whom it is constituted and formed. This means, therefore, that Schlegel sees *Liebe*, love, and *höchste Heilige* as structurally linked, and this in its turn implies that the poetic forms, by which love and divinity are articulated, are the only pathways we have to access this ethical community in which a shared and common world could be unveiled to us. There is, therefore, a *common source* for both ancient mythology and modern literature, which lend those two quite different historical worlds an interesting coexistence of difference *and* identity, since, although at this moment of the text still rather different in their forms, ancient literature being harmonic and romantic being chaotic, they both articulate the *höchste Heilige*. Finally, this unexpected synthesis of difference and identity is expressed textually in the image of the *höchste Ordnung* which springs out of *Chaos*:

You all may as well laugh at this mystical poem and at the disorder which might come out of the crowd and fullness of poems. However, the highest beauty, in fact the highest order is precessily that of chaos, namely of that chaos which only awaits for the touch of love to become a harmonious world, as the one the old mythology and poetry once were (idem, ibidem).

It is important to understand this argumentative step, for our further conclusions depend on it. The greatest beauty, *höchste Schönheit*, which organizes aesthetically the greatest ethical order, *höchste Ordnung*, has in the chaos, which is one of the main features of modern and centerless literature, its source, so that the *alte Mythologie*

itself, whose main feature is the beautiful simplicity of its order and binding powers, comes forth as a delicate synthesis of *Chaos* and *Liebe*. Despite their difference, modern literature and Greek mythology have the same metaphysical ground, which, in order to shine forth and exist, consists in chaos being touched by love, that is, on its being articulated by forms. Whereas the lack of center seemed to suggest a strong difference between ancient Myth and Romantic Literature, the attention paid to their common underlying ground stresses a strong and ever-growing identification between those two great sets of historical forms. The second argumentative step we made reference to at the beginning of this section starts to take place, and the image of the chaos being touched by love expresses the urge to articulate the *höchste Heilige* through forms. If we were to translate this in less figurative and metaphorical terms, we could say that the norms and values by which we categorize our spiritual world depend on the forms through which they become manifest, so that the forms have a metaphysical status, by which the ethical concerns are identified with the epistemic force that grounds a historical world in absolute terms and, thus, binds all subjects in a common metaphysical spiritual space. Now, let us not forget that this description of Myth and its forms, with those particular tones, is only possible for someone who does not live in the ancient mythical environment: that is, only for the modern thinker, who feels the missing center, can the Myth present itself as an object of thought which embodies a set of attributes - *Geist der Liebe* and *Höchste Heilige* - longed for and, thus, thematized in philosophical reflection. We mean thereby that, although Greek mythology was an object of philosophical inquiry since Plato and late antiquity<sup>6</sup>, the particular attributes with which Schlegel describes the old and absent Myth models it from within the very modern perspective - this being precisely the reason why Greek mythology, crystalized and transmitted in forms throughout time, receives its face each time anew, its attributes being modelled by the eyes which, from within this *now*, face it as its *before*. When the Myth is thus described by the very attributes which belong to Romantic Literature, it emerges remodeled, and not by virtue of some arbitrary process, rather because, as a set of forms conveying the experience of an historical past world, it rebirths in each *now* in which it is read - such a process, if we were to write in German, would be named *Geschichtlichkeit des Verstehens*.

Thus, we come to the third conceptual move, whereby the description of the *common ground*, entailing as it does the ascription of the attributes of Romantic Literature to Myth, leads us to think the historicity of understanding as a dialogue between past and present, whose terms are reshaped one by the other according to an interesting and paradoxical temporal logic: the consequent receives the antecedent,

---

<sup>6</sup> One needs only to remember how neo platonist exegetic processes offered an intense moment of philosophical inquiry on mythology.

lending it a face, without thereby randomly choosing its meaning and ontological essence. In textual and argumentative terms, our third step can be noticed when Schlegel identifies the Myth with Romantic Literature as such by applying to both the same relation with the *Ursprüngliches*, so that what is ontologically prior - the *Myth* - becomes thinkable and conceivable only through the terms and predicates of what comes after - in Romantic Literature:

Mythology is such an artwork of nature. In its web the highest is truly built, everything is relation and transformation, exposed and shown, and this exposing and this metamorphosis is precisely her most proper way, her inner life, her method, if I may speak thus. Therein I do find a great resemblance with that great *Witz* of romantic poetry [...] Indeed, this artificially organized confusion, this exciting symmetry of contrasts, this wonderful eternal exchange of enthusiasm and irony, which inhabits even the smallest chains of the whole - all of this seem to me to be an indirect mythology. The organization is the same and certainly the arabesque is the oldest and most original form of human fantasy. Neither this wit nor the mythology can exist without a first originary and inimitable, which as such is infinite, and which after all articulations still shines forth its old nature and force (idem, p.88).

We should notice here how the predicates of mythology are drawn, as it were, from the very concept of Romantic Literature, this being the reason why the concepts of *Ursprüngliches*, *Originary*, and *Unnachahmliches*, *Inimitable*, are here used to describe the Myth as the very medium by whose forms the *Originary* is articulated. The image of an order born out of disorder as a synthesis of conceptuality and unconceptuality is typical of the Schlegelian *Witz*, defined as *reizende Symmetrie von Widersprüchen* [exciting symmetry of contrasts] and which seems to him already an indirect mythology. The same goes for the *Arabesque*, at once the typical form of Romantic Literature, used in *Brief über den Roman* to define Diderot's *Jacques le Fataliste* and Cervante's *Don Quijote*, and the original form of human fantasy, *Fantasie* - that is, *Myth*. By reading this and other texts written by Schlegel<sup>7</sup>, we notice that those are the very terms with which he understands Romantic Literature, so that here we may speak of a structural identification of Myth and Romantic Literature. Neither *Witz*, metonymy of Romantic Literature, nor mythology can exist without some sort of original force which, as such, remains the inarticulable source of forms. Modern literature and Myth only exist as forms, as verbal configurations which shine forth. Their force, however, depends on the *Originary*, on that *Inimitable* which remains in the darkness. Precisely here can we see, arising in its fullest complexity, the ontological paradox of time formulated by Schlegel to understand the problem of the New Mythology and which is the outcome of a theory of literature understood as

---

<sup>7</sup> It would be interesting, for example, to compare the *Discourse on Mythology* with the *Letter on the Novel*, which I am here rapidly quoting and where Schlegel comes back, in more detail, to the profile of romantic and modern literature. In this text, the concepts of the *Fantasie*, of the *Arabesk*, *Witz*, among others, are developed, thus making possible to see how the very notion of the Myth was already being thought from within a tacit identification of Greek mythology and romantic literature.

a post-Kantian metaphysics<sup>8</sup>. The Originary, out of which forms receive their force, is ontologically prior, from the standpoint of time it needs to come before, otherwise it wouldn't be Originary. However, it only exists within the very forms in which it is articulated, so that, although it gives the forms their meaning, it depends on them to come to light. It is because of this that it can also remain - paradoxically - as something forever not yet fully articulated, for it depends on the continuity and imprevisibility of its After to be constituted - that is, it depends on the very historicity of the understanding of the subjects for whom it exists as the unconcealment of a world and on whose subjectivities it depends to exist at all.

Furthermore, this interesting dialogical structure is materialized by Schlegel's very description of the Myth through Romantic Literature's most intimate terms: *Witz* and Chaos but also *Fantasie* and *Allegorie*, if we read *Discourse on Mythology* side by side with *Brief über den Roman*. It is as if the Myth's essence, the Originary it contains in itself, could only be articulated by the forms that realizes it as the expression of a past spiritual world, while the meaning of this world is reshaped, thus constituted, by the *now* where it is received and read. This suggests that neither human time is a simple progressing line, in which the antecedent simply causes and thereby determines the consequent moments as its simple effects, nor literary forms have a stable, one-sided meaning, for they arise anew at every single meeting point at which a historical past world, crystalized in forms, revives in the eyes of a present on whose historicity it depends, so as to live once more. This complex reasoning is materialized, first, in Schlegel's identification of Myth with Romantic Literature, made possible by *Witz* and *Arabesque* as their common attributes, and, second, by the suggestion that their common ground consists in being articulations of the *höchste Heilige*, of the *Unnachahmliches*. Finally, the historicity of understanding comes out of this equation Myth = Romantic Literature, only to suggest that, in order to think an ontology of literary forms, one must take into consideration an ontology of time where the relations between the antecedent and the consequent are always shaped by an increasing degree of complexity and by reciprocal dynamical causation.

We have, therefore, the ontological problem that we mentioned at the beginning of this paper, arising out of the argumentative move we have called the identification of the attributes of Myth and of Romantic Literature: *Witz*, *Fantasie*, *Arabesque*. The Antecedent, although thought as such, only shines forth in the Consequent which articulates it - and that is why Schlegel, as a modern thinker, reads the Greek Epos as the Greek Epos and, at the same time, submits its meanings to the historical process to which he belongs: that of a modernity in search of a missing center. The historicity of understanding, here already articulated long before Gadamer (1996), demands an

---

<sup>8</sup> On the notion of early German romantic theory of literature as metaphysics, one can consult Manfred Frank (1989, 1997), as well as Andrew Bowie (1997, 2003).

ontology of time which is also an ontology of literary forms, because, if Myth now has been identified with Romantic Literature, it conveys a metaphysical experience which has the very structure of post-Kantian thought: the Highest Good, *höchste Heilige*, must and cannot be fully articulated, but this impossibility leads neither to nihilism nor to relativism - on the contrary, it is the key of a modern metaphysics, for, if we are reading Schlegel right, it is constantly in the After that the Before is conceived and reshaped, only in the ontologically Posterior that the Original can come to light, without being arbitrary taken and, as it were, made a random product of the reader's will, for, as Gadamer himself described so well, our relation with the tradition of forms has, above all, the structure of a dialogue, both poles of which must remain in their autonomy and, yet, be constantly changed by each other. This is, by the way, the very structure of what Schlegel called irony: the necessity and impossibility of thinking the Absolute.

## Conclusion

By choosing one argumentative aspect of the *Rede an die Mythologie*, we have tried to articulate Schlegel's position on one of the most important and complex intellectual problems which have marked post-Kantian thought: that of the New Mythology. In Kant's aftermath, the search for a mythology of reason had its paradigm in the Greek spiritual world, symbolized above all by Greek literature, be it the Homeric epos or attic tragedy. Because they saw in those literary works of antiquity the very metaphysical center necessary for a human ethical world, those thinkers understood the deep and urgent necessity to recover such a center for modernity, so as to answer the three great philosophical questions by which we moderns could live along the lines of Truth: *was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?* Without being able to ignore Kantian criticism, the thinkers who would later be called idealists, Fichte, Schelling, and Hegel, understood that only philosophy could articulate those answers, since literature was no longer a possible path in which the missing center could be found. It is precisely here that Schlegel's position finds its originality.

In *Rede an die Mythologie*, Schlegel develops his own stance towards the problem, and does so, as we have attempted to show, by developing a theory of literature whose keystones lie in the concepts of Myth and Romantic Literature and in the identification of their common source. Because Myth has, as its condition of possibility, an inimitable core, which Schlegel called *Unnachahmliches*, it needs the very forms through which it can be articulated: those forms, however, do not exhaust the origin whence they spring, the *Ursprüngliches*, for this is the very eternal substance whose existence depends upon historical time: hence the paradox we have

made the very center of our hermeneutical efforts and which we have baptized Schlegel's ontology of time and literary forms. It is, indeed, an ontology of time, for the existence of a historical world, of a *geistige Welt*, supposes the eternal substance from which it springs. Because this eternal substance exists not without the very forms by which it is articulated, it needs the historicity which seems, at first sight, to be its opposite but, instead, reveals itself as its condition of possibility: in our formula, the Consequent brings forth the Antecedent, the former, as it were, creates the latter, although, ontologically speaking, the Antecedent remains the Antecedent and the Consequent, the Consequent. This paradoxical logic reveals itself as necessary, if we are to avoid argumentative contradictions and if we are to find interesting speculative motives in Schlegel's text. After all, the dialogue with the philosophical tradition should be inspired by Louis Lavelle's beautiful words: "the historical or psychological interest we have towards a doctrine is always surpassed by the interest we have towards the truth: each doctrine is for us an excitingment, an example and a test" (Lavelle, 2015, p. 8). The post-Kantians had a name for this ethical and intellectual posture: they called it *Synphilosophie*, the act of thinking together and, thereby, thinking through love - for the Absolute, above all, is the unexpected emergence of a phenomenon which, in its unique coming-forth, must be grasped by a form whose structure maintains the paradoxical coexistence of the finitude of its intelligibility pattern (for one must understand that to which one relates oneself) and the infinitude of the Originary which gives the form its standing and never exhausted power of fascination.<sup>9</sup>

The importance and attention reflections such as that of Hartmut Rosa (2022) and Volker Gerhardt (2022) receive show that, in late modern capitalist societies, the problem of the search for experiences, in which absolute binding claims are glimpsed and longed for, became central to understand the structural condition of modern philosophical discourse, whose touchstones were laid down by the generation of post-Kantians thinkers normally brought under the label of German idealism. It

---

<sup>9</sup> I would like here to point out the resemblances my reflection has to Rosa's recent theoretical speculations on what he calls *Resonanz*. In his latest book, *Unverfügbarkeit* (2022), Rosa, interested in understanding how the late capitalist desire to make the world absolute accessible and within our reach by technological development, stresses that experiences of *Resonanz* suppose a minimum of *Verfügbarkeit*, so that we may at least understand that which, as it were, interpellates us. The capacity to answer and show responsiveness towards the experience of *Resonanz* is thereby supposed as a condition of the possibility of *Resonanz*. In order to give theoretical coherence to his proposal, Rosa advances the concept of *Erreichbarkeit*, which, in this sense, is quite related to Costa Lima's (2000) concept of *mimesis* as a process which introduces difference but supposes, in order to do so, a vector of resemblance. Finally, I would also stress that Rosa's *Resonanz* is deeply related with Gumbrecht's (2016) latests concerns with *Gelassenheit* and *Präsenz*. Gumbrecht's recent interest on mystical experiences are related, as he points out again and again, with late modern *burn out* by which modern subjects, overwhelmed by the almost endless *Verfügbarkeit* technology makes more and more possible, are affected, and whose symptoms Gumbrecht finds in the American expression *have something to hold on* (Gumbrecht, 2022, private communication)

seems to me that, as Gumbrecht's (2014) latest theoretical developments reveal, the urge to find experiences of absolute binding claims, such as that of the participation on what he names *mystical bodies*, are connected to the very anguish the absolute *Verfügbarkeit* (Rosa, 2022) of life gives rise to. Even though the sociological conditions of late modern capitalist societies are not to be fully identified with those of early modernity, the contemporary philosophical landscape, never an exclusive by-product of historical and sociological processes, is however still deeply marked by the very same problems out of which post-Kantian philosophy developed itself. If one follows Franks (1999) and Larthomas (1994) readings of the *Kritik der Urteilskraft* (1791), it is possible to argue, with Eagleton (1998), that idealist and romantic metaphysics is the attempt to ground and describe the philosophical existential space in which the fragmented parts of philosophy - epistemology, ethics and aesthetics - could once more be reunited in an immanent ontological reflection capable of grounding itself by articulating the concept of radical freedom. This, as we stressed on the introduction, was precisely the project of the so-called *Älteste System Programm des deutschen Idealismus*, according to whose author(s) philosophy should present its ideas in aesthetic forms, such as to attain absolute binding claims, without however ceasing to be free. Schlegel's singularity consists in stressing the metaphysical significance of literary forms in the articulation of the Absolute - the magical word of German post-Kantian philosophy.

If our reading has some coherence, it is possible to conclude that, considering the recent theoretical debate which occupy contemporary German *Geisteswissenschaften*, early romantic reflection is not only relevant, in historical terms, for the genealogy of late modern philosophy, but in fact offers a sophisticated perspective from which to draw new ontological proposals. Schlegel's ontology of time and literary forms, as we have tried to articulate here, is central to understand recent debates on human freedom and the so-called posthumanism ethical debate (Wolfe, 2009). If time is to be conceived, when it comes to literary experience, in a different key from that of Enlightenment's linear and progressive conception (Koselleck, 1988), since literary forms only articulate a meaning in the always *nachträglich* encounter of a present and a past, the originariness of that which comes before must be guaranteed by the afterness of an always different present, whose hermeneutical decision creates, in a free nevertheless not random act, the past as past and thereby respects its constitutive infinitude, which exists because of the freedom of the present. If human freedom - *the greatest metaphysical problem of modern philosophy* - is so closely related to thinking (Gabriel, 2017, 2018), namely to that capacity which marks us as a species and whose main attribute is its spontaneity, literary experience seems to bring forth, in a radical fashion, the very core of *Denken*: in it, the infinitude articulated by the forms correspond to time's ontological infinitude, made possible



by the dialectical relation of the *antecedens* and the *consequens*, past and present. This tensed dialectics, which shows no final conciliation, reveals itself in Schlegel's strategic identification of Myth with the forms of Romantic Literature, by him then identified with those of Literature as such. Fictional experience, as Wolfgang Iser (2016) would stress almost two centuries after Schlegel, transforms human finitude into the very form of the subject's and the world's infinitude.

## References

- Billings J. (2014). *Genealogy of the Tragic*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowie, A. (1997). *From Romanticism to Critical Theory: the philosophy of German literary theory*. London: Routledge.
- Bowie, A. (2003). *Aesthetics and subjectivity*. Manchester: Manchester University Press.
- Eagleton, T. (1998). *The Ideology of the Aesthetic*. New Jersey: Blackwell Publishers.
- Frank, M. (1989). *Einführung in der frühromantischen ästhetik: Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frank, M. (1982). *Der kommende Gott: Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H-G. (1996). *Wahrheit und Methode: grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Gabriel, M. (2017). *Ich ist nicht Gehirn*. Berlin: Ullstein.
- Gabriel, M. (2018). *Der Sinn des Denkens*. Berlin: Ullstein.
- Gerhardt, V. (2022). *Der Sinn des Sinns: Versuch über das Göttliche*. München: C.H.Beck.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Barcelona: Éditions Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, M. (2010). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Iser, W. (2016). *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. 5. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch.
- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch.
- Koselleck, R. (1988). *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Krell, D. F. (2005). *The tragic absolute: German Idealism and the Languishing of God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lacoue-Labarthe & Nancy (1978). *L'Absolu Littéraire*. Paris: Ed. du Seuil.

- Larthomas, J.-P. (1994). Le paradoxe de l'idée esthétique. In : Janicaud, D. (org.). *Sur la Troisième Critique*. Comas : Éditions de l'éclat.
- Lavelle, L. (2015) *Le moi et son destin*. Paris, Éditions du Felin.
- Medeiros, L. C. (2018). *A invenção da modernidade literária*. Belo Horizonte: Iluminuras.
- Nunes, B. Literatura e Filosofia: uma transa. (2010). In: Pinheiro Sales V. (org.). *Ensaio Filosóficos*. São Paulo: WM Martins Fontes.
- Rosa, H. (2022). *Unverfügbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch, 6. Auflage.
- Schelling, F. W. J. (1998). Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In: Frank, M. e Kurz, G. (Orgs.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (pp.193-211). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, F. W. J. (1982). Philosophische über Dogmatismus und Kritizismus. In: Buchner et al. (orgs.), *Historisch-kritische Ausgabe*, Band 3, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- Schmidt, D. (2001). *On Germans and other Greeks*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schiller, F. (1958). *Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen*. In: Werke, Zweiter Band. Baden: Deutsche Buch Gemeinschaft.
- Schlegel, F. (1973). Fragmente. In: Hans, E.-H., Mohrlüder, G. (orgs.). *Ironie als literarische phänomen*. Berlin: Neue Wissenschaftliche Bibliothek.
- Schlegel, F. (2000). Rede über die Mythologie. In: Uerlings, H. (orgs.). *Theorie der Romantik* (pp. 82-90). Stuttgart: Reclam.
- Schlegel, F. (2000). Briefe über den Roman. In: Uerlings, H. *Theorie der Romantik* (pp. 90-102). Stuttgart: Reclam.
- Seligmann-silva, M. (1999). *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin, Romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras.
- Suzuki, M. (1998). *O Gênio Romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras.
- Thibodeau. (2011). *Martin Hegel et la tragédie grecque*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Wolfe, C. (2009). *What is post-humanism*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Zizek, S. (2007). *The indivisible remainder: on Schelling and related matters*. London: Verso.

Recebido em: 06.08.2022

Aceito em: 11.04.2023



# Sonho, ruína e história: a onirocrítica da sociedade capitalista nos escritos tardios de Walter Benjamin

Dream, Downfall and History: the dreamlike critic of capitalist society in late Walter Benjamin's texts

Fabiano Veliq

veliqs@gmail.com

(Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

Paula Magalhães

paulacbm1@hotmail.com

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

**Resumo:** Nesse artigo, estudamos os escritos tardios de Walter Benjamin, compreendidos entre 1935-1940. Nossa hipótese é que os conceitos de sonho, ruína e história se articulam de maneira intrincada no pensamento da maturidade do autor. A estrutura do texto conta com duas partes argumentativas. A primeira, à luz dos livros N das *Passagens* e do *Exposé* (1939), visa examinar detalhadamente como Benjamin opera com uma concepção renovada de sonho a partir de sua inserção nos objetos materiais eles mesmos. A segunda parte é focada em certas passagens das teses *Sobre o conceito de história* (1940). Nela pretendemos dar conta de uma concepção de história renovada que é combativa e investigar qual a tarefa do historiador materialista para Benjamin.

**Abstract:** In this article, we study Walter Benjamin's late writings, written between 1935-1940. Our thesis is that the concepts of dream, downfall and history are related to each other in an intricate way in late author's thought. The structure of the text has two argumentative parts. The first, in the light of the books N and X of *Passages* and of the *Exposé* (1939), aims to examine in detail how Benjamin works with a renewed conception of dream departing from its insertion in material objects themselves. The second part focuses on certain passages of the theses *On the concept of history* (1940), in which we intend to give an account of a renewed combative conception of history and to investigate what is the task of the materialist historian for Benjamin.

**Palavras-chave:** Sonho; História; Capitalismo; Materialismo.

**Keywords:** Dream; History; Capitalism; Materialism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p.75-85>

## 1. Introdução

É bem sabido que a temática do sonho foi uma constante ao longo dos escritos de Benjamin, mais especificamente no texto *Rua de mão única* e em uma seção reservada aos sonhos nas *Passagens* (Benjamin, 2009; Bretas; 2006). Eles estão “embebidos no

onírico como o mata-borrão na tinta” (Bretas, 2006, p. 3). Porém, há diferenças entre os diversos sentidos que o sonhar adquire ao longo das obras do autor. Neste presente trabalho, focaremos na onirocrítica da sociedade capitalista, conforme o seu pensamento tardio, segundo o qual o sonho, em seu significado específico, não ocupa função complementar à vigília, mas antes, é o próprio fundamento desta. A aposta um tanto quanto inquietante de Benjamin na materialidade dos sonhos aponta para a relação inalienável destes com o mundo das coisas, para além do mundo da psique. Se o filósofo, nessa fase amadurecida, passa por uma guinada marxiana e, ao mesmo tempo, não deixa de abandonar a temática do sonho, é porque opera com uma forma bastante *sui generis* de tratar a história: transpõe para o modo de lidar com a dialética materialista a interpretação do sonho (Benjamin, 2009, N 4,1, p. 506). Tal método heterodoxo consiste em perscrutar a história por intermédio de seus próprios restos, resíduos, desejos coletivos irrealizados em uma época e identificáveis nos objetos materiais esquecidos, o que configura a sua “propedêutica para as instâncias do despertar” (Bretas, 2006, p. 9). Nesse sentido, o sonho não é a atividade onírica noturna individual nem a de um sujeito transhistórico, como teria criticado Adorno ao amigo em suas correspondências (Gatti, 2014, pp. 216-218)<sup>1</sup>. O sonho é um anúncio do que está morto, a denúncia de uma série infinda de promessas não-cumpridas, que têm de ser percebidas pela sensibilidade arguta do historiador materialista e resgatadas pela atividade interruptiva e não conformadora dos fins da história, atividade essa que Benjamin chama de revolução.

Dito isso, parece-nos correto dizer que Benjamin, com sua filosofia, na primeira metade do século XX, já havia respondido ao que Jacques Derrida perguntou em 2001 ao receber o prêmio Adorno: “Haverá uma ética ou uma política do sonho que não ceda ao imaginário nem à utopia e que, portanto, não seja de renúncia, irresponsável e evasiva?” (Derrida, 2002, p. 3). Nesse sentido, o presente texto tem como pergunta principal: qual o significado do sonho para a interpretação histórico-materialista dos escritos tardios de Benjamin? Essa pergunta pode ser decantada em outras, que também são, conjuntamente, guias para a nossa pesquisa. São elas: como o sonho se insere num contexto social, especificamente o de Paris do final do século XIX, examinado pelo autor, em que a Comuna fora uma experiência fracassada? Há outra possibilidade para o sonho no coletivo que não a denúncia da ruína?

---

<sup>1</sup> “Pois quem é o sujeito desse sonho? No século XIX, com certeza ninguém mais senão o indivíduo; mas em cujos sonhos não se podem ler em retratos imediatos nem o caráter fetichista nem seus monumentos. Daí então ser invocada a consciência coletiva, mas receio que na presente versão esse conceito não se distinga do de Jung. Ele está aberto a críticas de ambos os lados: da perspectiva do processo social porque hipostasia imagens arcaicas, ao passo que as imagens dialéticas são geradas pelo caráter-mercadoria, não em algum ego coletivo arcaico, mas em meio a indivíduos burgueses alienados; e da perspectiva da psicologia porque, como diz Horkheimer, um ego de massas só existe propriamente em terremotos e grandes catástrofes, ao passo que a mais valia objetiva prevalece nos indivíduos e contra os indivíduos. A consciência coletiva só foi inventada para desviar a atenção da verdadeira objetividade e seu correlato, a subjetividade alienada” (Adorno, 2012, pp. 179-180).

Para respondermos minimamente a tais perguntas, recorreremos à leitura do livro N das *Passagens*, de *Paris, a capital do século XIX*, o *Exposé* de 1939 e das teses *Sobre o conceito de história*, buscando acompanhar o movimento do conceito de sonho, que perpassa todos esses escritos, de modo mais ou menos claro. O que se interpõe nitidamente em todos eles é a relação mediada pela ruína - entendida aqui como expectativa em uma época não cumprida e manifesta em artefatos tidos como desimportantes para os historiadores do progresso - entre ele [o sonho] e a história. Este último termo, por sua vez, significa não o preenchimento de um tempo cronológico e linear, mas a presentificação do passado com toda a sua força para o tempo de agora (*Jetztzeit*), com o intuito de “levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas”, como comenta Jeanne-Marie Gagnebin no prefácio à edição brasileira de *Magia e técnica, arte e política*, com ensaios reunidos de Benjamin (Gagnebin, 1987, p. 8).

A estrutura do texto conta com duas partes argumentativas. A primeira, à luz dos livros N e X das *Passagens* e do *Exposé* de 1939, visa examinar detalhadamente como Benjamin opera com uma concepção renovada de sonho, rompendo com os surrealistas (Machado, 2020), o romantismo alemão e a teoria freudiana, a partir de sua inserção nos objetos materiais eles mesmos. A segunda parte, por sua vez, é focada em certas passagens das teses *Sobre o conceito de história*, de 1940. Nela pretendemos, primeiramente e como saldo negativo, dar conta de uma concepção de história renovada que é combativa a uma história progressista em todas as suas formas. Em segundo lugar e como saldo positivo, intentamos investigar, em pormenores, qual a tarefa do historiador materialista e como ela se dá. Notamos que as duas partes do texto estão intrinsecamente relacionadas e que os conceitos de uma se interpenetram na outra. Todavia, procuramos seguir os passos de Benjamin e acolher a mobilização de seus conceitos conforme a tessitura dos três textos, ainda que a concordância entre eles seja imanente. O modo como o próprio autor concebe o seu pensamento pode ser visto no seguinte trecho:

O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam minha rota. - Construo meus cálculos sobre os diferenciais do tempo - que, para outros, perturbam as “grandes linhas” da pesquisa. (...) Caracterizar e preservar os intervalos da reflexão, os espaços entre as partes não essenciais deste trabalho, voltadas com máxima intensidade para fora (Benjamin, 2009, N 1, 2, N 1, 3, p. 499).

## **2. O sonho como fenômeno histórico, ou restos de desejos nas bugigangas capitalistas**

“O sonho participa do histórico (...) não se abre mais para um azul distante. Tornou-se cinzento. *Sua melhor parte é a camada de poeira sobre as coisas*” (Benjamin

*apud* Rouanet, 1990, p. 88, grifos nossos). A partir desta passagem, podemos ter uma noção clara de que Benjamin não está mergulhando diretamente no mundo da psique, mas no mundo das coisas, o que o afasta da concepção dos surrealistas e do mais místico dos poetas românticos alemães, Novalis. Em contraponto à visão compartilhada desses pensadores surrealistas e do poeta romântico, segundo a qual caberia investigar o “realismo do sonho” frente à vida desperta, o filósofo alemão opera de maneira bastante distinta e singular. É nos artefatos materiais, acessíveis a nós de modo imediato, porém cujo significado de maior relevância não se dá a ver de modo tão imediato assim, que se tem o potencial maior do onírico - daí a dialeticidade da e na materialidade histórica, como ele a concebe. Com a “onirocrítica” (Bretas, 2016, p. 65) da história, em particular da sociedade capitalista, interessa-lhe esmiuçar o “irredutível coeficiente material e histórico” (idem, *ibidem*) no sonho. Cabe notar que onirocrítica está ligada à interpretação dos sonhos que se fixam nas imagens históricas e com uma crítica da sociedade capitalista em si.

O que lhe chama a atenção no mundo das coisas são os objetos secundários, desimportantes, esquecidos, atrasados para o progresso técnico. Ao voltar-se para eles, Benjamin visa a fazer justiça aos farrapos, não os inventariando, e sim utilizando-os (Benjamin, 2009; N1a, 8; p. 502). Resguardando do surrealismo o fato de que esse movimento intelectual foi “capaz de mobilizar as ‘energias revolucionárias’ depositadas no ‘antiquado’” (Bretas, 2006, p. 66), o autor olha para a história sem as vicissitudes de uma abordagem tradicional. Dito de outro modo, a herança surrealista no modo de consideração benjaminiano tardio da história consiste no fato de que é nos objetos esquecidos que se vê o que há de verdadeiramente significativo para ela. Pois,

Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura. (...) Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao “*agora da cognoscibilidade*”, no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro - o surrealista. Assim, em Proust, é importante a mobilização da *vida inteira em seu ponto de ruptura*, dialético ao extremo: o despertar (Benjamin, 2009, N 3,1, N 3a, 3, pp. 505-506, grifos nossos).

O eterno retorno como pesadelo da consciência histórica. (...) O despertar é o caso emblemático da rememoração. (...) O sonho como um fenômeno histórico. (...) Relação entre a falsa consciência e a consciência onírica. (...) O despertar como um momento crítico na leitura das imagens oníricas (Benjamin, 2002, pp. 899-918).

Ou seja, “[d]e instância sagrada abençoada pelos arcanos celestiais, o onírico se converte em veículo de passagem para o reino de uma mundaneidade tão precível quanto banal” (Bretas, 2006, pp. 65-66). Há marcadamente uma relação dialética

entre o subjetivo-imagético (*Traum*) e sua contraparte objetivo-material (*Kitsch*), consistindo em apontar no familiar o seu lado estranho, o que nos permite dizer que a operação de interpretar os sonhos na história escapa do tratamento psicologista de Freud em sua *Interpretação dos sonhos*. Em *O capitalismo como religião*, grosso modo, o berlinense mostra como a forma de vida capitalista - esmiuçada pela teoria freudiana em termos da subjetividade, cujo modelo paradigmático é a neurose - está a serviço das mesmas preocupações a que a religião buscou oferecer respostas. Compreendendo como a psicanálise, a partir de seus estudos sobre a repressão, contribui para visibilizar o modo como as mercadorias raptam o desejo, Benjamin diz:

A teoria freudiana também faz parte do império sacerdotal desse culto [da religião capitalista]. Ela foi concebida em moldes totalmente capitalistas. A partir de uma analogia muito profunda ainda a ser esclarecida, aquilo que foi reprimido - a representação pecaminosa - é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente (Benjamin, 2013, p. 22).

Além disso, os objetos em que são identificáveis as contradições de uma quase-concretização de uma vida comunal e a sua apropriação pelo capital são cada vez maiores em quantidade, uma vez que “o progresso tecnológico retira continuamente de circulação os novos objetos de uso” (Benjamin, 2009, N 5, 2, p. 508). Ou seja, o que se vende como o mais avançado já é, num só tempo, atrasado, visto que o avanço técnico no capitalismo funciona de tal forma que, para o consumidor, a mercadoria aparece como única, ao passo que, para a própria técnica, ela [a mercadoria] é apenas mais uma na produção serializada.

No *Exposé* de 1939, Benjamin analisa como as estruturas arquitetônicas condensam resíduos de sonhos coletivos que não se cumpriram, o que fica claro através de uma interpretação política das imagens históricas e arquitetônicas de Paris no século XIX, cidade que teria sido considerada a “capital dos sonhos”. Tendo passado pelas experiências comunais fracassadas após a Revolução Francesa, da qual era necessário se seguir a revolução comunista para romper com qualquer tipo de aliança com a burguesia, no final do século XIX, a cidade é dominada pelo encantamento fetichista dos penduricalhos, badulaques e bugigangas, em forma de mercadoria. “No século XX, a história é apresentada como um imenso acúmulo de ruínas. O sonho é, pois, símile da catástrofe em permanência” (Bretas, 2006, p. 13). Os falanstérios de Fourier, espaços que proporcionariam uma vida compartilhada liberta do domínio do capital, se veem apropriados pelas passagens, espaços privatizados que apresentam mercadorias no lugar da arte. Os *intérieurs*, na mesma lógica, apresentam o esvaziamento da experiência no grande consumo de penduricalhos nas paredes dos quartos. Com os panoramas que substituem o projeto de Daguerre, se dá o mesmo: um projeto de vida comunal é substituído pela privatização do espaço e torna-se

objeto de consumo, com a diferença de que os trabalhadores o visitam, ao passo que os burgueses o compram para suas casas. Os panoramas, por sua vez, antecedem as salas de espetáculo cinematográfico; as imagens pictóricas que preenchem suas enormes paredes são de uma certa vida idílica comunal, apresentadas a um público que vive na cidade, público esse consumidor de sonhos. “Este mundo, que virá: entregue sob a similitude de um sonho” (Routhier, 2012) é a frase que inspira esse lugar. De modo geral, ela poderia resumir o que Benjamin apresenta nesse *Exposé*: a intensidade máxima da possibilidade de realização de um projeto socialista é o próprio fim dessa possibilidade. Tais construções arquitetônicas se dão sob a forma natimorta no século XX, em nossas palavras, e fantasmagóricas, nas palavras de Benjamin. Elas apresentam uma fronteira entre o que não foi e o que pode ser de um outro jeito. Todos esses locais expressam imagens dialéticas, as quais são concebidas pelo escritor do seguinte modo:

À forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada pelo antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo. Estas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção (Benjamin, 2009, p. 41).

### 3. A história como falibilidade inexorável e a tarefa do historiador materialista

Isso posto, podemos depreender que o projeto das *Passagens*, juntamente com o *Exposé de 1939*, é um esforço para enxergar como os artefatos arruinados pelo projeto técnico do progresso revelam, em seus próprios vestígios materiais, os sonhos de uma forma de vida humana em que as revoluções e suas contradições são ruínas. Que fazer com elas? Para responder à pergunta, faz-se necessário, anteriormente e como parte crítica, desconstruir os modos de conceber a história como progresso linear, irrefreável e irresistível, como se houvesse apenas o tempo do *cronos* - tarefa a que Benjamin se dedica nas emblemáticas teses *Sobre o conceito de história*. Já como parte propositiva, tem-se a história como possibilidade do impossível, o que consiste no fato de que, em cada consideração sobre a mesma, existe uma possibilidade não realizada nos passados, possibilidade essa que captura a felicidade não realizada e recobra-a no presente. A felicidade consiste precisamente em redimir as possibilidades do passado, recuperar a impossibilidade do passado no presente recheado de agoras. “A representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a representação da redenção (Benjamin, 2005, Tese II, p. 48).

As imagens dialéticas retornam como tema fundamental também nas *Teses*. Benjamin é enfático, o que pode ser percebido nos seguintes trechos:

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que



lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. (...) Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece nela como visado. (Benjamin 2005, Tese IV, p. 62).

Ao pensar pertence não somente a movimentação dos pensamentos, mas também a sua imobilização. Onde o pensamento se detém rapidamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. (Benjamin, 2005, Tese XVII, p. 130).

Ao fixarem a ruína material em uma época sob a forma monádica, tais imagens demonstram o erro da concepção progressista de história - seja ela na forma do historicismo, do neopositivismo, da social democracia e do marxismo vulgar -, na medida em que apontam as imagens dialéticas para expectativas coletivas não cumpridas, contra o mecanicismo do pensamento. É justamente pelo fato de que elas chocam, produzem distúrbios na concepção de perfectibilidade dos seres humanos, que elas importam. E importam menos pelo seu conteúdo do que pelo seu ato. Além disso, elas são redentoras da humanidade porque não são úteis, não podem ser vislumbradas sob o signo da eficiência ou otimização, não servem mais à técnica compreendida como domínio da natureza. Assim, permitem uma relação engenhosa, no sentido de criativa, com os próprios seres humanos eles mesmos e com a natureza, como são os *intérieurs* e os panoramas de Daguerre, que abordamos na seção passada.

O progresso é compreendido naquelas quatro lidas com a história não como algo contingente, mas como a necessidade, no sentido lógico, da realização das possibilidades do avanço técnico. Logo, ele apresenta uma pretensão dogmática. “Esse conceito [de progresso] só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, não dos retrocessos da sociedade”. (Benjamin, 2005, Tese XI, p. 100). Isto é, como contraparte invisibilizada desse avanço, tem-se a regressão social, que é sempre feita e justificada pelo mesmo avanço técnico. “As punições do eterno retorno representam a última novidade de todos os tempos, ‘penas eternas e sempre novas’” (Benjamin, 2009, p. 67). Tais penas consistem no eterno retorno do mesmo, e o que se repete continuamente é a catástrofe, a opressão, a dominação do homem sobre o homem. Ora,

Não são fantasmas, é a atualidade eternizada. Eis entretanto uma grande falha: não há progresso. (...) Sempre e em todo lugar, no campo terrestre, o mesmo drama, o mesmo cenário, no mesmo palco estreito, uma humanidade barulhenta, enfatuada de sua grandeza, acreditando-se ser o universo e vivendo na sua prisão como numa imensidão, para logo desaparecer com o planeta, que carregou com o mais profundo desprezo o fardo de seu orgulho. (...) O universo se repete sem fim e patina no mesmo lugar. A eternidade apresenta imperturbavelmente no infinito o mesmo espetáculo (Blanqui *apud* Benjamin, 2009, p. 67).

Em confronto direto com a noção de progresso e do eterno retorno do mesmo (cf. Schlesener, 2003), a que se chama de catástrofe, a interpretação materialista da história

Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. (...) O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção também de que os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E o inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 2005, Tese V, p. 65).

Portanto, podemos dizer que a filosofia da história de Benjamin não consiste em uma história objetiva, pois não trata dos fatos considerados isoladamente. Esta passagem também demonstra isso: “O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história” (Benjamin, 2005, Tese III, p. 54). Compreender o passado não significa compreender em sua inteireza os fatos, mas sim a implacabilidade de sua presença no presente. Podemos dizer também que é uma filosofia da história da falibilidade e não da perfectibilidade do ser humano, visto que a inexorável contingência é colocada como princípio.

Disso depreendemos que mesmo após o fim do capitalismo haverá opressão de outras formas. A cada momento, quem tem de ser redimido muda, pois porquanto trata-se de uma história da falibilidade, ninguém escapa do erro. O perigo sempre está à espreita e consiste em permitir-se ser transformado em instrumento da classe dominante. Logo, não se trata de uma história triunfalista do lado B, dos oprimidos e subalternos, por mais que se interponha no pensamento benjaminiano uma ética de honrar os sem-nome e os silenciados, o que sempre se dá arduamente e que também exige uma luta diária e constante. Evidentemente, não se trata de destituir a classe dominante de sua posição e substituí-la pela classe dominada, mas trata-se de encerrar a dinâmica da luta de classes de uma vez por todas através da emancipação de todos os combatentes - por isso, ela é tingida de tons utópico-messiânicos e prescinde da ideia, ainda que provisória, de uma “ditadura do proletariado”.

O autor é enfático quanto a essa luta, tarefa dos materialistas históricos:

Elas [as coisas finas e espirituais, possibilitadas pelas coisas brutas e materiais] estão vivas nessa luta [a luta de classes] como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir (Benjamin, 2005, Tese IV, p. 58).

O enfoque nesse enfrentamento é incompatível com a nutrição de um sentimento nostálgico ou melancólico em relação às ruínas, visto que tal sentimento impediria de agir no presente, favorecendo o lamento e a identificação com os vencedores da história. O culto a cadáveres e a um passado inconcebível para o presente é característico da burguesia e daqueles que com ela se identificam. Por isso, a proposta de Benjamin é menos um lamentar do que um lutar, de modo que a luta e a tarefa dos materialistas históricos permitem captar o impulso revolucionário na mercadoria ultrapassada e acudir as ruínas em função do presente. Isto é uma investida contra o fascismo. “A sociedade sem classes não é a meta final do progresso da história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada” (Benjamin, 2005, Tese XVII, p. 130). Interromper a história - a que deve se dedicar o sujeito revolucionário, que é a classe oprimida e combatente é o contrário de celebrá-la e contemplá-la, ainda que essa interrupção envolva a relação histórica com a guerra, com todo o peso que os mortos em nome do progresso impõem sobre a terra onde pisamos. Daí escovar a história a contrapelo e a revolução como interrupção e não como fim último da história.

#### 4. Conclusão

Recapitulando, o que o sonho, a ruína e a história têm em comum é o fato de que eles se abrem para um fluxo de espaço e tempo que não é linear, unívoco nem progressivo. Há, em todos esses elementos benjaminianos, uma ultrapassagem ou um salto do aqui e agora, possibilitado pelo inacabamento essencial (Gagnebin, 1980) do sentido disponível para eles. Quer-nos parecer que assim como o tempo outro que não *cronos* - que sem dúvidas, é um problema central para Benjamin -, uma outra espacialidade que não seja fixável e vazia também é o foco para este autor. Pois “é nele que tanto se aninha o sonho como se expressa a ruína. Portanto, nesses termos, também poderíamos dizer que é essa [a ruína], não o tempo, a categoria central da história” (Silva, 2020). A partir disso, podemos fazer uma outra aposta: o sonho guarda semelhança com a obra de arte, pois a interpretação do sonho e a crítica de arte se relacionam intrinsecamente com a extrapolação residual do *Jetztzeit*, e ambas essas atividades curto-circuitam concepções, realizando, assim, um uso engenhoso desses objetos. Seu oferecimento à crítica continuada faz um preenchimento de possibilidades renovadas ou de possibilidades da impossibilidade, e reabilitam a imaginação como potência política.

E de aposta em aposta, reunimo-nos na luta tecida com solidão e solidariedade para cumprir o duro ofício da filosofia na contemporaneidade: o de testemunhar e, num só tempo, lutar para não ceder à catástrofe. Esta aposta se coloca então de maneira crucial, pois parte sempre do pressuposto de que “o que é não pode ser

verdade.” É preciso não abrir mão da imaginação como possibilidade da construção do novo. Fica claro para nós que a crítica benjaminiana está partindo de um outro pressuposto para além da relação sujeito-objeto na forma de compreensão da história; no seu lugar, Benjamin propõe lidar com os “restos”, o “recalcado” que se mostra na materialidade do mundo das coisas e possibilita o anseio por um outro mundo possível.

Na medida em que somos capazes de lidar com esses restos, um novo mundo se abre, mas não como uma utopia em seu sentido vulgar, mas como possibilidade de criar o novo e romper com o eterno retorno do mesmo. O historiador materialista, portanto, está atento à possibilidade da ruptura e mantém em si aberto o desejo de criar o novo, mesmo que sabendo que esse novo nunca será definitivo. A falibilidade não se torna um convite à passividade, mas sim um convite ao seu oposto, isto é, um convite a uma atividade incessante de construção e atualização do mundo.

## Referências

- Adorno, T.; Benjamin, W. (2012). *Correspondência 1928-1940*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp.
- Benjamin, W. (2005). “Sobre o conceito de história”. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.
- Benjamin, W. (2009). *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Benjamin, W. (2013). *O capitalismo como religião*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- Bretas, A. (2006). *A constelação do sonho: estética e política em Walter Benjamin*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Bretas, A. (2016). Da psiquê ao mundo das coisas: A materialidade dos sonhos em W. Benjamin. São Paulo, *Limiar*, 3(6), 62-78. DOI: <https://doi.org/10.34024/limiar.2016.v3.9224>
- Derrida, J. (2002). Discurso de Frankfurt. São Paulo, *Le Monde Diplomatique Brasil*. Disponível em: <https://diplo.org.br/2002-01,a204>. Acessado em : 30 de março de 2022.
- Gagnebin, J. (1980). A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. São Paulo, *Discurso*, 13, 219-230. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1980.37898>
- Gagnebin, J. (1987b). “Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta”. In: Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 7-20.
- Gatti, L. (2014). Correspondências entre Benjamin e Adorno. *Limiar*, São Paulo, 1(2), 178-258. DOI: <https://doi.org/10.34024/limiar.2014.v1.9279>

Machado, F. (2020). Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin. Marília, *Trans/Form/Ação*, 43(2), 39-70. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.03.p39>

Rouanet, S. (1990). *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Routhier, J. (2012). *The Moving Panorama of Pilgrim's Progress - Introductory Video*. Youtube. Publicado em 28 de junho de 2012. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=0\\_vkGKCOHSI&list=LLFn0aYmAIQI7E873facO7jw&index=21&t=3s](https://www.youtube.com/watch?v=0_vkGKCOHSI&list=LLFn0aYmAIQI7E873facO7jw&index=21&t=3s). Acessado em: 1 de outubro de 2020.

Silva, E. (2020). *Conversas com Imperatriz Furiosa*. Inédito.

Schlesener, A. (2003). Tempo e História: Blanqui na leitura de Benjamin. *História: Questões & Debates*, Curitiba, 39, 255-267.

Recebido em: 21.03.2022

Aceito em: 24.01.2023

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





## Notas sobre uma obra de Blumenbach

Resenha de: Blumenbach, J. F. *Sobre o impulso de formação e a geração*. Tradução, introdução e notas de Isabel Coelho Fragelli. Revisão técnica de Luciana Valéria Nogueira. Santo André: Editora UFABC, 2019.

Pedro Casalotti Farhat

pedro.farhat@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p87-96>

O estudo dos textos, da figura histórica e da importância científica de Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) pode ser justificado, segundo uma certa perspectiva, apenas pelas seguintes palavras:

Seus escritos [de Blumenbach] instruíram-me de muitas maneiras; este novo, porém [*Sobre o impulso de formação e a geração*], contém uma relação mais próxima com as ideias com as quais tenho me ocupado, e que necessitam, efetivamente, de uma tal confirmação por meio dos fatos, a saber: aquelas que tratam da união de dois princípios, o da explicação físico-mecânica e o da explicação meramente teleológica da natureza organizada, que se julgou serem irreconciliáveis (Br: XI, 185).<sup>1</sup>

Esta declaração de Immanuel Kant (1724-1804) contribui à nossa compreensão do desenvolvimento institucional e conceitual da história natural na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX. Retirada de carta a Blumenbach (5 de agosto de 1790) e presente dentre os “Anexos” da edição ora resenhada, esta carta fornece um dos indícios que possuímos acerca da relação entre Kant e Blumenbach.

A relevância de *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781),<sup>2</sup> traduzido aqui ao português como *Sobre o impulso de formação e a geração*, mas

---

1 Citamos os escritos de Kant em acordo com a edição da *Academia de Ciências de Berlim*, seguindo a indicação do volume em números romanos e das páginas em números arábicos após a abreviação utilizada na revista *Kant-Studien*. Traduções consultadas e utilizadas, se disponíveis, estão indicadas nas referências bibliográficas.

2 Importante esclarecer que aqui se trata de uma tradução da primeira edição do texto, de 1781, que será no todo distinta do texto *Über den Bildungstrieb*, de 1789, que Kant lerá e ao qual fará referência. Ainda assim, é possível a opinião de que “estas últimas [as edições de 1789 e 1791] não contêm significativas novidades teóricas” (Fragelli, 2019, p. 49) em relação ao texto de 1781.

também dos demais escritos de Blumenbach, pode ser reiterada, junto dessa passagem de Kant, pelas demais contribuições reunidas nos “Anexos” da edição brasileira: um artigo de Goethe (efêmero amigo de Blumenbach) acerca do *impulso de formação* e uma seleção de anotações de Schopenhauer do tempo em que frequentou, no curso de medicina em Göttingen, suas aulas de Fisiologia, História Natural e Anatomia. Estes anexos são, certamente, testemunhos da importância histórica do autor em seu próprio tempo, mas seria insuficiente ver apenas na relação com essas e outras figuras reconhecidas das letras alemãs a única justificativa para tradução das obras de Blumenbach.<sup>3</sup>

Investigar o desenvolvimento de conceitos como “raça”, “organismo”, “história natural”, “formação” e “teleologia”, importantes para a filosofia e a ciência dos séculos XVIII e XIX, parece-nos uma justificativa muito mais interessante para que sejam feitas traduções de obras como a aqui resenhada. Na medida em que Blumenbach é uma figura importante para o desenvolvimento histórico do conhecimento científico na Alemanha, é concebível que apenas por isso fique evidente a relevância em se trabalhar com uma obra como a dele para entendermos os impactos multifacetados da *Aufklärung* na cultura e na ciência.

A relação entre Kant e Blumenbach, se adotarmos uma interpretação dos conceitos nela envolvidos, revela estratos interessantes daquilo que, em uma resenha, podemos apenas apontar. Para além da conhecida relação de ambos com a medicina alemã e figuras como Friedrich Hoffmann (1660-1742), Georg E. Stahl (1659-1734) e Albrecht von Haller (1708-1777) (cf. Zammito, 2018, p. 21), um outro vértice dessa relação encontra-se dentro da perspectiva de compreensão dos avanços ideológicos do kantismo em fins do século XVIII. Em uma obra de Cristoph Girtanner (1760-1800), *Ueber das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte* [Sobre o princípio kantiano para a história natural], publicada em 1796 e dedicada a Blumenbach, encontramos um exemplar desses avanços e, portanto, de uma visão dentro do desenvolvimento das ciências na Alemanha. Segundo esse autor, teria sido Blumenbach o único dos “recentes naturalistas [*Naturforscher*]” a reconhecer nos pensamentos de Kant sobre a história natural “uma direção completamente nova” (Girtanner, 1796, *Vorrede*).

Não apenas pode surpreender a relação estabelecida por Girtanner, que diagnostica na obra de Blumenbach uma inflexão importante realizada sob a influência de Kant, como também pela precisão acerca da forma como isso teria

---

3 Não há maior evidência disso do que constatar a possibilidade de haver, na leitura kantiana de Blumenbach, alguns mal-entendidos conceituais sobre o estatuto do *Bildungstrieb* (cf. Richards, 2000). Consideramos que o interesse no estudo e tradução de obras como a aqui resenhada deve ser justificado, portanto, não apenas pelas fontes e autores com que o indivíduo Blumenbach se relacionou, mas pela forma como a obra revela um estrato do espaço de experiência de certa época, ou seja, uma perspectiva dentro da cultura em certo local e período histórico, o que evidentemente requer o conhecimento das fontes e relações pessoais e institucionais, mas não pode se resumir a isso e deve, assim, incidir também no nível sistemático, isto é, na história dos conceitos.



ocorrido. Seguindo Girtanner, o “princípio kantiano para a história natural” evocado no título da obra teria aparecido de forma explícita não no sistema do idealismo transcendental, em uma das três *Críticas*, mas em outra trindade, composta por pequenos ensaios de Kant acerca da história natural dos seres humanos, surgidos originalmente como anúncios de aulas e artigos: *Das diferentes raças humanas* (1775/1777)<sup>4</sup>, *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) e *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788).

Grosso modo, ainda que formulações de ocasião, estes escritos expressam a posição kantiana fundamental de que haveria uma raça humana original, da qual foram se derivando as raças humanas reconhecidas naquele momento como as principais variantes. O argumento legitima-se, especialmente se considerado o último ensaio, com o recurso à finalidade de objetos da natureza, formalmente fundamentado na filosofia crítica com o “Apêndice à Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura* (1781/1787) e, de forma definitiva, com a *Crítica da faculdade de julgar* (1790). Nessa questão, seria o caso de reconhecer em Kant uma posição “teleo-mecanicista”, em que causas naturais são julgadas segundo leis mecânicas universais e necessárias, mas podem ser concebidas segundo um fim natural, ainda que este não seja dotado do mesmo tipo de objetividade. Nesse sentido, encontramos, já em 1775/1777, uma crítica à atribuição de fins externos à natureza:

Agora tem-se aqui hipóteses, as quais ao menos têm suficiente fundamento para contrabalançar outras hipóteses que consideram as diferenças do gênero humano tão inconciliáveis que, por isso, elas têm antes de admitir muitas criações locais. Dizer com Voltaire, “Deus que criou a rena na Lapônia para consumir o musgo dessa área fria, também criou no mesmo lugar os Lapões para comer essas renas”, não é uma má concepção para um poeta, mas um recurso ruim para o filósofo, que não tem permissão para abandonar a cadeia das causas naturais, como lá, onde ele a enxerga manifestamente ligada à imediata fatalidade (VvRM: II, 440).

Essa passagem, curiosa pela menção a Voltaire (e conseqüente defesa do ponto de vista de Buffon), interessa-nos pois encontra desenvolvimentos não apenas na condenação da atribuição de uma finalidade objetiva aos objetos naturais em 1790, mas no reconhecimento da necessidade humana de atribuir fins à natureza (cf. Lebrun, 2002. pp. 597 ss.). Neste novo cenário, onde já encontramos a distinção crítica entre finalidade externa e interna, Kant continua a negar recurso à teleologia se esta for compreendida como uma abertura à atribuição de fins objetivos às coisas, isto é, como se estas coisas fossem, por si mesmas, destinadas a servir outros seres (KU: V, 368). Entretanto, ele permite recorrer aos fins como um recurso heurístico,

<sup>4</sup> Como indica o tradutor da edição em português deste escrito, o “ensaio de 1775 foi revisado e publicado novamente em 1777, com vários acréscimos e a supressão de alguns trechos referentes ao anúncio da preleção de geografia física, em um volume intitulado *Der Philosoph für die Welt* (O filósofo para o mundo), editado por Johann Jacob Engel (1741-1802), mas sem grandes alterações de conteúdo” (Hahn, 2010, p. 6). As variações (não incluídas na edição da Academia) foram indicadas nesta tradução.

poderíamos dizer, para pensar e tentar resolver os problemas com que a ciência precisa lidar (como o fato de organismos aparentemente não se conformarem às leis mecânicas e ao decorrente debate em torno das hipóteses da pré-formação e da epigênese). Disto surge a famosa passagem em que Kant menciona Blumenbach:

Nessa teoria da epigênese ninguém foi mais longe, seja no sentido de prová-la, seja no sentido de fundar os autênticos princípios de sua aplicação, limitando em parte o seu uso desmesurado, do que o Sr. Conselheiro Blumenbach. Ele começa toda explicação física dessas formações pela matéria organizada. Pois que a matéria bruta possa ter-se formado a si mesma originariamente segundo leis mecânicas, que a vida possa ter surgido da natureza do inanimado, e que a matéria possa ter adotado por ela mesma a forma de uma finalidade que se conserva a si mesma, tudo isso ele explica, corretamente, como contrário à razão; mas ele deixa para o mecanismo da natureza, sob esse *princípio* para nós insondável de uma *organização originária*, uma parte indeterminável, mas que ao mesmo tempo não podemos deixar de reconhecer, e na qual a faculdade da matéria (à diferença da *força formadora* meramente mecânica, que está sempre presente nela) em um corpo organizado é por ele denominada *impulso formador* [*Bildungstrieb*] (ficando como que sob as instruções e a direção superior da primeira) (KU: V, 424).

Havendo profundas mudanças no pensamento kantiano entre 1775 e 1790, ao menos sua direção parece desenvolver-se progressivamente, legitimando em princípio a leitura de Girtanner, que Kant mesmo reconheceu como, em certa medida, correta.<sup>5</sup> De todo modo, sem entrar muito nas disputas interpretativas da filosofia transcendental, além de Girtanner partir destes escritos para sua exposição (e incluir uma retórica e metafórica jurídica bem ao gosto kantiano), ele identifica na edição revisada da tese de Blumenbach, intitulada *De generis humani varietate nativa* (1775/1795), uma clara presença de Kant.<sup>6</sup> Desta maneira, se ao aproximar-se de Blumenbach após ter lido *Sobre o impulso de formação e a geração*, Kant permitiu-se amarrar alguns fios soltos de sua filosofia dos seres organizados (cf. Fragelli, 2019, pp. 26 ss.) e se o *Bildungstrieb* pode ter representado algum impacto até mesmo na elaboração de noções fundamentais da filosofia crítica (cf. Marques, 2012, pp. 360-4; Pimenta, 2018, pp. 281-2), parece haver espaço para especularmos que o inverso também ocorreu e, assim, a filosofia kantiana fez-se relevante às ciências alemãs de fins do século XIX (cf. Lenoir, 1980; 1982, pp. 17 ss.), ainda que a mútua compreensão entre eles possa estar prejudicada devido às imprecisões e distorções

---

5 Relevante citar o reconhecimento dado por Kant à obra de Girtanner na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798): “Com respeito a este [o caráter da raça] posso remeter ao que o Sr. Conselheiro *Girtanner* expôs em sua obra, com beleza e fundamento, para explicação e ampliação (conforme meus princípios)” (Anth: VII, 320, trad. modif.). Ver também o reconhecimento do trabalho de Girtanner por Blumenbach (1830, p. 22).

6 Este escrito de Blumenbach foi publicado originalmente em 1775 e, portanto, não poderia incluir a menção aos artigos de Kant em sua primeira edição, algo que ocorre com relativa frequência na terceira edição (cf. Blumenbach, 1795). Além desse reconhecimento progressivo já em sua dissertação, Blumenbach também faz referências diretas a Kant em edições posteriores do *Handbuch der Naturgeschichte* (cf. 1830, pp. 11-22), sua principal obra, como indica boa parte da bibliografia secundária (cf. Lenoir, 1980, 1982; Richards, 2000; Huneman, 2008).

conceituais próprias das posições de cada um dos participantes (cf. Sloan, 1979; Richards, 2000).

Agora, o que essa história representa para além da relação entre os autores? Inicialmente, indica a existência de uma intrincada rede de influências mútuas dentro da esfera ilustrada alemã, incluindo uma série de debates que possuem grande relevância e a cada dia vêm ganhando mais espaço nas pesquisas sobre a filosofia do século XVIII e a *Aufklärung*. Ora, mas se isso justifica a publicação resenhada, visando especialistas na filosofia clássica alemã, o quanto ela pode interessar a uma pessoa não especialista no assunto? Talvez mais do que aparenta. É possível afirmar que ler e estudar os textos e debates sobre a história natural do século XVIII tendo em vista o estudo de sua contribuição para a formação do que chamamos de “ciência” pode ter um valor para compreender como chegamos hoje em alguns impasses científicos, mas também sociais e políticos.

A centenária coleção de crânios que Blumenbach deixou à Universidade de Göttingen,<sup>7</sup> em que fora professor, por exemplo, é um índice tanto para a filosofia quanto para a história, mas também para a compreensão de fenômenos políticos intrinsecamente modernos. Uma tal coleção (assim como casos análogos em outras instituições e países) surgiu pela demanda científica por crânios provenientes das mais diversas populações e consiste, por isso, em uma espécie de concretização da herança colonial europeia, evocando algumas questões tanto epistêmicas e relativas à história da ciência, quanto éticas e políticas. Os conflitos internacionais atuais em torno da manutenção de heranças coloniais (sejam elas provenientes de itinerários científicos ou não) refletem aqui, levantando preocupações acerca do retorno de espólios da violência colonial aos territórios e países que foram e continuam a ser saqueados, tendo em paralelo suas populações exterminadas.<sup>8</sup>

Quando o príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied (1782-1867), aluno e seguidor de Blumenbach, viajou pelo Brasil entre 1815 e 1817 para conhecer as tribos indígenas que prometiam-lhe uma potencial aplicação das ideias de seu professor e produziu, em seguida, um registro proto-etnográfico desta expedição (cf. Wied-Neuwied, 1940; Costa, 2008), talvez ele não soubesse, mas realizava uma trajetória que se repetiria ainda muitas vezes, marcando esta terra em nome do descrever, medir, julgar, em

---

7 A coleção atual é composta por mais de 800 crânios provenientes das mais variadas partes do mundo, sendo ao menos 300 da coleção original de Blumenbach. Para mais detalhes sobre a coleção em si, bem como sobre sua história, pode-se acessar o site mantido pela Universidade de Göttingen: <http://www.anatomie.uni-goettingen.de/en/blumenbach.html>, acesso em 13/02/2023.

8 Alguns casos factuais da política internacional revelam a complexidade e relevância pública da questão sobre como lidar com o retorno de bens materiais e de valor cultural expropriados durante os processos de colonização e mesmo depois deles: “Crânios de indígenas brasileiros, controverso legado colonial alemão” (<https://p.dw.com/p/2YiYF>) e “Nigéria e Alemanha assinam acordo para devolução dos ‘Bronzes do Benim’” (<https://p.dw.com/p/4De62>), acesso em 13/02/2023. Além disso, essa questão pode ser interessante para repensar a transformação da posição de indígenas e outras populações originárias nos museus, seja os de história natural, seja os de arte.

uma palavra, do conhecer. Aqui não se trata de avaliar posições pessoais sobre o colonialismo ou a relação entre um cientista e um nobre, mas sim as circunstâncias conceituais e sociais em que surge a relação entre ciência e poder, isto é, a condição em que a modernidade colocou o mundo.

O estudo de crânios humanos e animais foi fundamental, do ponto de vista científico do século XVIII, para os estudos de Blumenbach acerca da origem da espécie humana e do que se designava como suas diversas “raças”, valendo-se muito dos exploradores europeus que, de uma forma ou de outra, levaram ao professor de Göttingen uma série de exemplares. No momento em que Blumenbach publica *Sobre o impulso de formação e a geração* (1781), alguns pensadores colocavam em cheque as tentativas de unificar as raças humanas como originadas do mesmo ancestral e, com isso, encontravam no racismo justificativas políticas, morais e científicas.<sup>9</sup> Essa posição, defendida no âmbito de uma das correntes do que se chamou *Populärphilosophie*, adianta o fundamento do que seriam os exames fisiológicos de crânios humanos para estabelecer as características intelectuais e morais de diferentes indivíduos, como fazia Franz Joseph Gall (1758-1828) já no final do século XVIII, fornecendo a pista de uma das perigosas rotas que seriam trilhadadas pela ciência em comunhão das autoridades políticas.

Se essa tradição não deixou de ter influência, no entanto, não foi poupada, nem em seu início, de uma severa oposição, especialmente da parte de filósofos e cientistas que defendiam a hipótese explicativa da origem unitária da espécie humana. Independentemente da cor de pele ou outras características físicas variáveis, para estes pensadores seríamos todos membros de uma mesma espécie, proveniente de uma mesma origem. Isso não os impediu de adotar posições racistas em circunstâncias particulares, mas revela uma postura que, neste caso, em seus princípios, deveria confrontar a base do racismo.

Esperamos ter apontado, com esta breve amostra, para alguns elementos necessários à compreensão da história da ciência e sua relação efetiva com a expansão do colonialismo europeu, o que parece-nos remeter ao estudo de obras como a aqui resenhada. Tal expansão levou à servidão e morte indivíduos e populações em diversas partes do globo, inclusive povos originários do Brasil, cujos crânios permanecem até hoje nas coleções e museus alemães, tudo isso independentemente das posições pessoais de Kant ou Blumenbach, mas envolvendo debates em que ambos se engajaram.

Essas mesmas circunstâncias, em paralelo aos textos da época, podem fornecer material suficiente para nossa reflexão acerca da compreensão de nós mesmos e dos outros na modernidade, algo que ganhou forma em um modo de lidar (ou de não

---

<sup>9</sup> Os trabalhos de Soemmerring (1784) e Meiners (1785) foram importantes representantes desta vertente, como nos mostram Zammito (2006, p. 44) e Hahn (2012, p. 15).

lidar) com o passado colonial por parte dos colonizadores, isto é, de pensar um passado e planejar um futuro particular em nome de um suposto bem universal da humanidade. Não é simples coincidência encontrarmos elaborações conceituais sobre o progresso histórico da natureza, o progresso técnico-científico e o progresso moral humano ao final do Século das Luzes: o entroncamento de ideias tão revolucionárias quanto importantes para permanência na modernidade reflete uma estrutura que, se exposta, nos permite reavaliar certos pressupostos que ainda teimam em nos atormentar, tal como as perguntas da metafísica faziam com a razão pura de Kant (KrV: A VII).

\*\*\*

Analisemos brevemente a edição do texto de Blumenbach. Para além do texto em si, cujo valor literário nos parece evidente, a edição revela uma clara e útil introdução, escrita por Isabel C. Fragelli, que assina também a tradução e notas dos textos contidos no volume. Essa introdução (que ocupa cerca de metade do total de páginas), preocupa-se não apenas em apresentar o autor e a obra, mas também introduzir-nos no ambiente científico e filosófico de Blumenbach. Nele surgem as mais variadas figuras científicas, tornando a exploração do mar revolto em que emerge a obra, no terço final do século XVIII, não apenas uma constatação, mas uma proposição a ser perseguida. Ainda que o volume não seja grande e nem seja uma edição crítica, estão ausentes alguns detalhes que poderiam enriquecê-lo: não apenas um glossário e um índice remissivo, por exemplo, os quais facilitariam o trato com o texto, mas, dado o tamanho relativamente pequeno deste, parece-me que seria desejável e factível uma edição bilíngue.

Esse exercício propositivo no contexto de Blumenbach ocasionado pela introdução, no entanto, acompanha um salto preliminar também nas referências contemporâneas que estudaram o período e o autor, fornecendo algumas indicações de respostas que, sendo esse o caso, podemos buscar enquanto leitores, tendo em vista nossos próprios interesses. Ao fornecer algumas leituras e interpretações deste e outros autores da história natural, esta edição participa do esforço de fornecer melhores fontes tanto para as diversas disciplinas acadêmicas quanto para qualquer pessoa que, em busca de referências sobre a história da ciência, muitas vezes esbarra na muralha intelectual invisível chamada língua.

Não deve ser negligenciado, portanto, o fato de que a tradução, clara e precisa tal como é necessário que seja, em alguns momentos incorre em opções que podem favorecer a leitura em detrimento de um (pressuposto, mas não provado) rigor conceitual do escrito. Em geral, entretanto, isto é satisfeito pelas indicações em colchetes dos termos originais. No que toca à tradução do termo *Bildung* e correlatos, este foi vertido por “formação”, em conjunto ao *Bildungstrieb*, “impulso

de formação” e *Ausbildung*, que aparece como “instrução”, mas também “formação”, compondo uma das dificuldades centrais da tradução. Outra questão que poderia ser levantada sobre a tradução é a escolha por verter *Zeugungsgeschäfte* no título por “geração” e não “processo de geração”, opção que inclusive é adotada no corpo do texto para distingui-la de *Generation* (cf. Blumenbach, 2019, pp. 58 e 70).

Ainda assim, se há alguma questão relativa à tradução da obra, isso é compensado pelo estilo, reproduzido em acordo com o original, acompanhando assim o espírito de Blumenbach. Por exemplo, ele inicia relatando quando, “de férias no campo”, encontrou casualmente “um tipo gracioso de pólipo verde”, que o levaria a repensar a formação e geração dos seres vivos (Blumenbach, 2019, p. 56). Sua conclusão, após verificar que o pólipo conseguira regenerar-se das mutilações, ainda que não tomasse a forma original, baseou-se especialmente na semelhança ao que ocorria com mutilações feitas em corpos humanos, ao regenerarem-se, permitindo uma generalização para “todas as criaturas vivas” desse “impulso particular, inato, ativo e efetivo por toda vida” (Blumenbach, 2019, p. 57).

Este pequeno escrito pode ser um começo de compreensão de questões do desenvolvimento científico de então, as quais encontram em parte na introdução uma ótima explicitação e apoio de leitura. A edição, parece-nos, fornece um material acessível a um público mais amplo sem deixar a desejar muito àquelas pessoas que buscam aqui a fonte necessária para seus trabalhos acadêmicos, com a evidente necessidade de, ao avançar nestes últimos, contar com o acesso ao original.

Com isso, deve-se ressaltar que vemos com bons olhos o desenvolvimento de diversas estratégias, pela Editora da Universidade Federal do ABC (EdUFABC), para promoção da divulgação científica e da produção acadêmica, seguindo inclusive a linha interdisciplinar da instituição. Seja através de obras relacionadas a tópicos específicos nas diversas ciências, seja através de traduções, que acompanham conteúdo introdutório de qualidade, ou ainda por meio de publicações direcionadas à divulgação científica, esta editora começa a trilhar um caminho cada vez mais interessante. Além disso, com a expansão do catálogo, a editora encontrará o aperfeiçoamento que só a prática pode fornecer, inclusive tornando melhores e mais conhecidas suas edições.

Por fim, é importante constatar que essa edição aparece como um sinal de que há fôlego na academia para fornecermos obras que conjuntamente interessem a uma variada gama de leitores, indo dos iniciantes aos já mais especializados ou cujo interesse está definido. Em última instância, é por isso que fica patente a necessidade de traduções das obras de Blumenbach, mas também de outros autores e autoras ainda desconhecidos do público geral e que merecem nossa atenção.

## Referências

- Blumenbach, J. F. (1781). *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Göttingen: Dietrich. Disponível em: <[https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/blumenbach\\_bildungstrieb\\_1781](https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/blumenbach_bildungstrieb_1781)>, acesso em 01/12/2021.
- Blumenbach, J. F. (1789). *Über den Bildungstrieb*. Göttingen: Dietrich. Disponível em: <[https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/blumenbach\\_bildungstrieb\\_1789](https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/blumenbach_bildungstrieb_1789)>, acesso em 07/09/2022.
- Blumenbach, J. F. (1795). *De generis humani varietate nativa*. Editio Tertia. Göttingae: Vandenhoeer et Ruprecht. Disponível em: <<https://archive.org/details/degenerishumaniv00blum/>>, acesso em 26/12/2021.
- Blumenbach, J. F. (1830). *Handbuch der Naturgeschichte*. 12ª ed. Göttingen: Dietrich. Disponível em: <[https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/blumenbach\\_naturgeschichte\\_1830](https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/blumenbach_naturgeschichte_1830)>, acesso em 07/09/2022.
- Blumenbach, J. F. (2019). *Sobre o impulso de formação e a geração*. Tradução, introdução e notas de Isabel Coelho Fragelli. Revisão técnica de Luciana Valéria Nogueira. Santo André: Editora UFABC.
- Costa, C. R. da. (2008). *O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e sua Viagem ao Brasil (1815-1817)*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 132 f.
- Fragelli, I. C. (2019). Introdução – A vida e as formas da natureza. In: Blumenbach, J. F. *Sobre o impulso de formação e a geração*. Santo André: Editora UFABC, pp. 7-49.
- Girtanner, C. (1796). *Ueber das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln*. Göttingen: Vandenhoeer und Ruprecht.
- Hahn, A. (2010). Estudo introdutório do texto “Das diferentes raças humanas”, de Immanuel Kant. *Kant e-Prints*, 5(5), 4-9.
- Hahn, A. (2012). Ensaio introdutório à “Determinação do conceito de uma raça humana”, de Immanuel Kant. *Kant e-Prints*, 7(2), 7-27.
- Huneman, P. (2008). *Métaphisique et Biologie*. Kant et la constitution du concept d’organisme. Paris: Éditions Kimé.
- Kant, I. (1902-). *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter. Volumes I-XXIII disponíveis em <<http://kant.korpora.org>>, acesso em 13/06/2023
- Kant, I. (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de C. A. Martins. Revisão de M. Suzuki com colaboração de V. de Figueiredo. São Paulo: Iluminuras.
- Kant, I. (2010). *Das diferentes raças humanas*. Tradução de A. Hahn. *Kant e-Prints* 5(5), 10-26.
- Kant, I. (2012). Determinação do conceito de uma raça humana. Tradução de A. Hahn. *Kant e-Prints*, 7(2), 28-45.

- Kant, I. (2013). Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Tradução de M. Pires. Revisão de C. A. Martins. *Trans/Form/Ação* 36(1), 211-238.
- Kant, I. (2015). *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Tradução de F. C. Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Kant, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de F. C. Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Lebrun, G. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Lenoir, T. (1980). Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology. *Isis*, 71(1), 77-108. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/230314>, acesso em 01/12/2021.
- Lenoir, T. (1982). *The Strategy of Life*. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology. Dordrecht: Boston: London: D. Reidel Publishing Company.
- Marques, U. R. de A. (2012). Considerações sobre a epigênese em Kant. In: Marques, U. R. de A. (org.). *Kant e a Biologia*. São Paulo: Barcarolla, pp. 331-364.
- Meiners, C. (1785). *Grundriß der Geschichte der Menschheit*. Lemgo.
- Pimenta, P. P. (2018). *A trama da natureza*. Organismo e finalidade na época da Ilustração. São Paulo: Editora UNESP.
- Richards, R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding. *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, 31(1), 11-32. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1369-8486\(99\)00042-4](https://doi.org/10.1016/S1369-8486(99)00042-4)
- Sloan, P. (1979). Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species. *British Journal for the History of Science* 12(2), 109-153. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0007087400017027>
- Soemmerring, S. T. (1784). *Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europär*. Mainz.
- Wied-Neuwied, M. (1940 [1819]). *Viagem ao Brasil*. 2 tomos. Tradução de E. S. de Mendonça e F. P. de Figueiredo. Anotada por O. Pinto. São Paulo: Rio de Janeiro: Recife: Porto Alegre: Companhia Editora Nacional.
- Zammito, J. H. (2006). Policing Polygeneticism in Germany, 1775 (Kames,) Kant, and Blumenbach. In: Eigen, S.; Larrimore, M. *The German invention of race*. New York: SUNY, pp. 35-54.
- Zammito, J. H. (2018). *The Gestation of German Biology*. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling. Chicago and London: University of Chicago Press.

Recebido em: 27.12.2022

Aceito em: 10.02.2023





## Um convite a repensar, via Nietzsche, a importância e a originalidade de Horkheimer como filósofo

Resenha de: Fernandes, Simone. *Subjetividade e dominação. A filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930 e 1940*. Santo André: EdUFABC, 2022.

Fernando Costa Mattos

costa.mattos@ufabc.edu.br  
(Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p97-104>

Deve ser saudada a publicação de *Subjetividade e dominação. A filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930 e 1940*, de Simone B. Fernandes, pela Editora UFABC (EdUFABC). Versão modificada de sua dissertação de mestrado, defendida na USP em 2019, e com prefácio de John Abromeit, o livro ilumina uma faceta pouco conhecida de Max Horkheimer: a sua relação *produtiva e positiva* com o pensamento nietzschiano nas duas décadas referidas no título, com especial destaque para o modo como isso acontece nos textos dos anos 1930, algo a que foi dada pouca atenção por parte de seus intérpretes. E que ajuda a compreender, entre outras coisas, o papel atribuído a Nietzsche na *Dialética do esclarecimento*, desfazendo a ideia, usualmente aceita (já que referendada por ninguém menos que Jürgen Habermas), de que Adorno seria o principal, senão o único responsável pelo recurso ao pensamento nietzschiano nessa célebre obra de 1944 (p. 31).

Bem escrito e claro na exposição, o livro de Simone Fernandes tem uma estrutura básica bastante simples, o que facilita o trabalho do leitor: o primeiro capítulo se dedica aos anos 1930, o segundo aos anos 1940, sendo precedidos pela “Introdução” e seguidos pelas “Considerações finais”, além de um “Apêndice” sobre a tradução de alguns termos de Nietzsche e de Freud. Chama a atenção, no entanto, que as “Considerações finais”, maiores do que costumam sê-lo, proponham-se a

fazer, além do habitual balanço do percurso desenvolvido no texto, também uma reflexão de caráter mais geral sobre a relação da teoria crítica com a filosofia de Nietzsche. Mas isto é algo a que voltaremos adiante.

Começemos por assinalar os objetivos inicialmente traçados pela autora, tal como expostos no segundo parágrafo da “Introdução”. Trata-se, em primeira instância, de compreender o que levou Horkheimer a aproximar-se de Nietzsche nos anos 1930, quais os conceitos que lhe interessaram nessa aproximação e de que modo, na mesma época em que estabelecia as bases da teoria crítica, ele os utilizou para compreender o seu tempo e refletir sobre as possibilidades de emancipação em relação à sociedade burguesa (p. 22). Uma vez estabelecida essa aproximação, Fernandes poderá avançar aos anos 1940 e mostrar como ela não apenas se mantém, mas se aprofunda no contexto do diálogo entre Horkheimer e Adorno que resultaria na elaboração conjunta da *Dialética do esclarecimento* (pp. 101-105). Haverá aqui, naturalmente, mudanças importantes quanto aos conceitos que são trazidos de Nietzsche e o modo de utilizá-los, mas a ênfase da autora estará mais em realçar os elementos de continuidade (tradicionalmente despercebidos ou negligenciados pelos comentadores) e, portanto, o papel de Horkheimer nesse contexto, do que em sublinhar as diferenças ou o já suficientemente estudado (e em geral sobrevalorizado) papel de Adorno na relação entre eles à época.

Seja como for, é certo que o livro resultou da confluência de dois percursos que passaram *ambos* por Nietzsche, causando ambos um considerável desconforto na esquerda de então. Pois é sabido que a matriz teórica de que os autores partiam, a exemplo de seus colegas no Instituto de Pesquisa Social, era o pensamento de Marx, o qual seria, em princípio, claramente incompatível com a filosofia nietzschiana. Daí a necessidade de Fernandes mostrar também, logo de saída, a *ambiguidade* que caracteriza a relação de Horkheimer com essa filosofia: ao mesmo tempo em que ele reconhece nela as marcas do pensamento burguês (como faria a maior parte dos marxistas, com destaque para Lukács), não deixa de perceber também o seu forte elemento crítico e a rica capacidade de análise da subjetividade humana (pp. 3335), dois fatores que, se bem empregados, poderiam contribuir para os propósitos de diagnosticar o presente e identificar, neste, os obstáculos para o avanço da humanidade em direção à emancipação - propósitos que o próprio Horkheimer enunciaria em 1937 como diretrizes fundamentais da teoria crítica (no seu mais conhecido texto dessa década, “Teoria tradicional e teoria crítica”).

Feita essa ressalva quanto à ambiguidade da recepção de Nietzsche, Fernandes pode nos indicar então o principal operador conceitual a guiar a interpretação interessada de Horkheimer: trata-se da noção de “interiorização” (*Verinnerlichung*),

que permitirá compreender mais adequadamente seja o represamento subjetivo dos instintos na sociedade burguesa (tema predominante nos anos 1930), seja a internalização do sacrifício nos primórdios da humanidade, desdobrada historicamente no modo de racionalidade que dominaria o Ocidente (tema dos anos 1940) (p. 25). Ocorre, porém, que esta noção acaba por enredar a nossa autora em um problema delicado, visto brotar, como que simultaneamente, de duas fontes diversas: a filosofia nietzschiana, de um lado, e a psicanálise freudiana, de outro - ambas mobilizadas por Horkheimer (precedido no segundo caso por Erich Fromm, que havia trazido essa chave teórica ao Instituto já nos anos 1920). Não podendo aprofundar-se no pensamento de Freud, ou no modo como ele é mobilizado por Horkheimer (sob o risco de agigantar o seu objeto de estudo), mas tão pouco podendo desconsiderá-lo, Fernandes tem de encontrar a medida certa para trazê-lo a seu texto, discernindo os momentos em que se combina com a filosofia nietzschiana daqueles em que dela se descola (pp. 35-36) - um desafio nada simples que, a nosso ver, ela consegue enfrentar satisfatoriamente.

É assim que, depois de iniciar o primeiro capítulo com um breve e ilustrativo panorama geral dos escritos horkheimerianos da década de 1930, a autora se dirige cautelosamente aos textos em que Nietzsche e Freud aparecem juntos, funcionando como ferramentas para Horkheimer elaborar uma “antropologia da sociedade burguesa” (p. 43). Com isso, inclusive, ela começa a deixar mais claro o motivo deste último para recorrer a eles, mesmo tendo partido anteriormente da matriz marxista: face às mudanças por que passou a sociedade burguesa desde os tempos de Marx, muitas de suas categorias já não servem para explicar os acontecimentos sociais (p. 46). A ideia de que os ideais burgueses abrigavam elementos emancipatórios, por exemplo, ou a explicação de que a emancipação é bloqueada pelos condicionantes econômicos e as manipulações ideológicas, já não permitem entender uma sociedade como a Alemanha nazista, que havia conferido à dominação burguesa um caráter autoritário, incompatível com aqueles ideais, e contando ainda por cima com a adesão *voluntária* ao regime por boa parte dos trabalhadores (conforme verificado por Fromm na primeira pesquisa empírica do Instituto) (pp. 39-41).

Frente a essa nova realidade, Horkheimer passa a perceber em Nietzsche um significativo potencial crítico, seja por, de fato, manifestar aspectos do pensamento burguês em seu pensamento (aparecendo como uma espécie de “sintoma” da época que deve ser levado a sério) (p. 93), seja por oferecer explicações interessantes acerca do caráter submisso das massas (fenômeno que se tornara evidente na Alemanha dos anos 1930) e *críticas* não menos prolíficas a esse comportamento submisso (um elemento, portanto, que poderia ser dito “emancipatório”) (pp. 47-50). Aqui, como

nos mostra Fernandes, tratava-se de encontrar um modo de compreender o indivíduo que não se reduzisse, como em Marx, à sua determinação pelas relações sociais e econômicas (p. 51). Com a capacidade adaptativa demonstrada pelo capitalismo (circunstância apontada por Pollock), era de se questionar a circunscrição da dominação e da alienação a esse modo de produção, tornando-se razoável admitir, por exemplo, a plausibilidade de explicações com outra escala temporal, que remetiam o fenômeno da dominação aos primórdios da humanidade - caso tanto de Nietzsche como de Freud (p. 69).

É o que Simone Fernandes nos mostra ao longo de seu primeiro capítulo. Pelo lado da psicanálise, a interiorização permite compreender melhor o complexo “processo pelo qual certas relações intersubjetivas são transformadas em relações intrassubjetivas”, espelhando no interior da subjetividade a relação entre o pai severo e o filho submisso, conceptualizada por Freud nas tão bem conhecidas figuras do supereu e do eu (pp. 53-55). Pelo lado nietzschiano, trata-se dos instintos de crueldade que, em vez de se exercerem externamente, nas ações do indivíduo, são retidos em seu interior, voltando-se contra ele mesmo ou, se possível, encontrando “canais civilizados” por onde escoar (como no exemplo do juiz “carrasco sublimado”) (pp. 81-89). Tais esquemas, cujas similaridades são notáveis, se fundem na reflexão de Horkheimer, apontando na direção de uma compreensão mais ampla (se comparada àquela de Marx) de como os indivíduos se constituem e se apassivam na sociedade burguesa. Com a importante diferença, contudo, de que, enquanto Freud não reage criticamente a essa posição dos indivíduos, parecendo considerá-la um dado da condição humana, Nietzsche preocupa-se em pensar saídas para ela, ainda que numa chave individual inextensível à sociedade como um todo (aspecto a ser “corrigido” no âmbito da teoria crítica) (p. 88).

Este último ponto é um bom exemplo, aliás, da já mencionada ambiguidade que marca aqui a recepção do pensamento nietzschiano: em que pese a circunscrição da “emancipação” ao indivíduo, decorrente segundo Horkheimer do “déficit histórico de sua filosofia” (que o “impede de perceber a necessidade de uma solução *social* para o niilismo”) (p. 90), a crítica nietzschiana oferece, ainda assim, uma “ferramenta de emancipação” perfeitamente aproveitável pela teoria crítica; ao passo que “a psicopatologia freudiana não desemboca senão em um pessimismo conservador” (p. 88).<sup>1</sup> Quando se dá o contraste, portanto, ele é desfavorável a Freud e favorável a Nietzsche, um balanço surpreendente em se tratando do “pai” da teoria crítica, mas compreensível se pensamos no entusiasmo que a obra nietzschiana transmite a seu leitor quando se rebela contra toda forma de autoridade, quando exalta o

---

1 Os trechos entre parênteses são de uma citação que Fernandes traz de Agnès Gayraud

indivíduo soberano, e até mesmo quando nos fala do homem como “uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem - uma corda sobre um abismo” (Nietzsche, 1983, p. 227). Ora! Ambiguidades à parte, é bem evidente que Horkheimer foi um leitor entusiasmado de Nietzsche - algo que, naturalmente, Simone Fernandes não afirma, mas deixa escapar nas entrelinhas.

Não só ela, por sinal: como sabe o bom leitor de Nietzsche, sua alma está presente na *Dialética do esclarecimento*, objeto principal do segundo capítulo de *Subjetividade e dominação*. Como aqui, porém, trata-se de demonstrar as linhas de continuidade em relação ao Horkheimer dos anos 1930, apontando assim para a sua substancial parcela de responsabilidade pela presença de Nietzsche na obra (normalmente atribuída a Adorno), Fernandes começa o capítulo analisando alguns textos escritos em torno de 1940 que permitem notar como, no contexto de suas análises da sociedade burguesa sob inspiração nietzschiana, Horkheimer já começava a entrar em temas que são centrais na *Dialética*, a começar pelo novo formato do capitalismo (pp. 99-100).

Beneficiado pelas já mencionadas análises de Pollock, ele enfatiza cada vez mais a perda de importância da economia política de base marxista, e passa a concentrar-se na análise da política e da cultura como fatores determinantes da dominação social, entre eles o planejamento estatal da economia, atravessado pelos interesses das grandes empresas (donde a expressão “capitalismo monopolista”, cunhada por Pollock) (pp. 107-110), a atuação dos chamados *rackets* (entidades com forte poder de cooptação e comando sobre os indivíduos, como máfias e alguns sindicatos da época) (pp. 110-116) e a indústria cultural (fazendo do entretenimento um importante elemento para “a concordância forçada ou apologética ao *status quo* e a desistência do anseio de felicidade para todos)” (p. 118). Nesse quadro, a necessidade de compreender os mecanismos psíquicos envolvidos na constituição da identidade pessoal e da racionalidade que nos permite dominar a natureza (e a nós mesmos) se torna ainda maior e exige novos empréstimos conceituais junto a Freud e Nietzsche, notadamente das obras *Totem e tabu* (p. 135) e *Genealogia da moral* (p. 146).

Como nos mostra Fernandes, tais livros e tais questões já estavam presentes nas discussões de Horkheimer e Adorno que antecederam a elaboração do livro conjunto, no qual, com efeito, “a percepção do caráter ideológico do indivíduo é dirigida para muito além das condições materiais da sociedade burguesa e do conceito de indivíduo que lhe corresponde; é agora voltada para a individuação em sua origem remota” (p. 142). Se pensarmos na resistência que, em princípio, a teoria crítica tinha (e tem até hoje) a certos elementos “universalistas” da psicanálise freudiana e

da filosofia de Nietzsche (ali onde ambas parecem pressupor uma “natureza humana” dada desde sempre), é como se na *Dialética do esclarecimento* eles dessem o braço a torcer: já em Ulisses, personagem de Homero, estão presentes os mecanismos que se manifestariam no indivíduo contemporâneo, permitindo explicar tanto a sua resignação quanto a sua identificação com a autoridade forte de um líder político (fenômeno que eles buscavam entender na época, pensando não apenas no nazifascismo, mas também no stalinismo e até no comportamento americano frente à indústria cultural).

É claro que a nossa autora, já tendo caracterizado a filosofia de Nietzsche como o “momento negativo do pensamento dialético” (p. 89), procura matizar a presença de Nietzsche na obra de 1944, apontando tanto elementos que a aproximam dele como outros que a distanciam. Embora, por exemplo, as inspirações nietzschianas da *Genealogia da moral* sejam “apropriadas para a análise dos estratagemas de Ulisses ao dominar a natureza, ou, dito de outro modo, sobreviver às potências míticas” (p. 169), numa ilustração de como já atuava aí a racionalidade que dominaria a história do Ocidente, a dupla de teóricos críticos diverge com isso do próprio Nietzsche, pois este via em Homero, ou na epopeia em geral, um estágio intermediário entre a fase mítica do pensamento e a efetiva consolidação dessa racionalidade corrosiva, que se daria apenas em Sócrates (p. 154). Trata-se aí de uma diferença sutil, é verdade, mas que justamente por isso ilustra bem o caráter rigoroso e preciso do trabalho de Simone Fernandes, que, nos inúmeros textos trabalhados (a quantidade é digna de nota), não deixa escapar um detalhe que seja no intuito de fornecer a melhor caracterização possível de seu objeto de estudo.

Essa é a impressão que tem o seu leitor quando, na última sessão do segundo capítulo, consegue compreender com facilidade o repasse desse complexo percurso, percorrido em meio a temas e textos tão difíceis quanto a *Dialética do esclarecimento*, e se sente já em casa ao ver reafirmada a ambiguidade com que Horkheimer recepiona Nietzsche, o fato de que “sua filosofia é apropriada e inserida em um quadro teórico à revelia das intenções deste filósofo, tendo em vista as contradições entre o sentido da busca pela emancipação na filosofia de Nietzsche e na teoria crítica” (p. 206). Pois ele “se opunha à ideia normativa de justiça como resquício de uma moral de rebanho, ao passo que a teoria crítica seguia em busca da realização dos ideais de igualdade, liberdade e justiça, em uma sociedade sem classes” (idem). Em que pese o caráter involuntariamente utópico desta busca, sobretudo se contrastado ao realismo da leitura nietzschiana da história, que acabamos de ver presente - talvez a contragosto dos autores - na *Dialética do esclarecimento*, a comparação é pertinente e - acrescentemos - válida até hoje, pois, ao passo que a teoria crítica

segue perseguindo os seus ideais (até aqui sem grande sucesso), há filósofos de estirpe nietzschiana que teimam em ver (até aqui com algum sucesso) a dominação como constitutiva das relações humanas.

Seja como for, vale notar agora como Fernandes, depois de realizar o trabalho ao mesmo tempo minucioso e criativo de que falamos acima, arrisca-se a dar alguns passos mais largos em suas “Considerações finais”, colocando Horkheimer (inclusive no que diz respeito à sua obra tardia) em diálogo com outros intérpretes e autores da teoria crítica. Além de passar pela polêmica em torno da apropriação da obra de Nietzsche pelos nazistas, que alguns teóricos marxistas consideravam plausível, inclusive internamente ao Instituto de Pesquisa Social, mas que Fernandes (acompanhando Horkheimer) mostra ser claramente implausível (p. 213), ela vai também à fase tardia de seu filósofo (anos 1950 e 1960) para mostrar que, mesmo deixando de tematizar explicitamente a filosofia nietzschiana, o que veio dela se mantém pressuposto nas novas obras (p. 241), ainda que com força talvez menor na última década, quando prevalecem os temas teológicos e a figura de Schopenhauer (que a autora afirma ter sido desde o princípio uma presença constante no pensamento horkheimeriano) (p. 242).

Mas é na última seção do livro que Fernandes vai mais longe nesse espírito de ousadia que ela se permite adotar, com toda razão, depois de ter cumprido com grande competência o objetivo principal do livro e, justamente por isso, estar agora ancorada num sólido conhecimento de Horkheimer e do Nietzsche que leu através dele (e não só através dele). Ela pode abordar agora mais diretamente, por exemplo, a superficialidade e os equívocos de Lukács não apenas na leitura de Nietzsche, que considera o pior dos irracionalistas modernos (categoria que aplica igualmente a Schelling, Kierkegaard e tantos outros) (p. 251), mas também na crítica que faz a Horkheimer e Adorno, que, além do pecado de recorrer à filosofia nietzschiana, teriam adotado “um conformismo disfarçado de não conformismo” depois da guerra (p. 252). As críticas de Habermas a Horkheimer e Adorno também são agora tematizadas de maneira mais franca, restando nítido (por tudo o que se mostrou ao longo de *Subjetividade e dominação*) tanto o equívoco de minimizar a participação do primeiro na elaboração da *Dialética do esclarecimento* quanto o de condenar a presença nietzschiana nesta obra, considerada por Habermas uma “contradição performativa” (o batido selo que costuma carimbar em seus adversários teóricos) (p. 253).

Sob a influência de Habermas, muitos autores mais recentes, direta ou indiretamente ligados ao campo da teoria crítica, manteriam essa visão negativa a respeito da obra coautoral de 1944 e dariam pouca importância ao trabalho de

Horkheimer - seriam os casos, por exemplo, de Seyla Benhabib, Norbert Rath e Stefan Breuer (pp. 255-256). De outro lado, porém, começaram a aparecer vozes críticas em relação à posição habermasiana, seja no sentido mostrar as boas razões que levaram os autores a apropriar-se de Nietzsche na *Dialética do esclarecimento*, seja no sentido de resgatar a importância de Horkheimer não apenas como mentor e coautor do livro, mas como um filósofo de grande envergadura que não pode mais ser colocado à sombra de Adorno - seriam os casos, para ficar em apenas alguns dos nomes citados por Fernandes (aos quais ela vem agora somar-se), de Karin Bauer, Amy Allen e John Abromeit (pp. 257-259).

Entre os muitos méritos de Simone Fernandes em *Subjetividade e dominação*, como resultado de seu extenso, minucioso e certeiro trabalho de análise bibliográfica, bem como de sua firme tomada de posição “em favor de sua originalidade e contra seu ofuscamento” (p. 270), aqui está talvez o maior deles, inclusive pelo seu ineditismo entre nós: convidar o leitor brasileiro a visitar ou revisitar a obra de Horkheimer (da qual faz parte a *Dialética do esclarecimento* em seu todo), *desarmado dos preconceitos que se avolumaram em torno dela*.

## Referências

Nietzsche, F. (1983). *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural.

Recebido em: 28.03.2023

Aceito em: 06.06.2023

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





## Nancy Fraser e os dilemas do “pós-socialismo”: Feminismo, democracia e esfera pública

Resenha de: Fraser, Nancy. *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Tradução de Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022

Rúrion Melo

rurionmelo@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p105-117>

Nancy Fraser é indiscutivelmente uma referência decisiva da teoria crítica na atualidade. Representante da chamada “terceira geração” da teoria crítica, que, ao lado de Seyla Benhabib, Iris Young e Axel Honneth, entre outros, estabeleceu o conjunto mais importante de questões que caracterizaram o quadro “pós-habermasiano” de suas preocupações, Fraser se destaca por uma série de aspectos: a relação entre construção teórica e práxis social, questões de gênero e movimento feminista, esfera pública e constituição de contrapúblicos, uma teoria crítica da justiça e da democracia, desafios transnacionais, uma expressiva crítica do capitalismo e do neoliberalismo, dentre outros temas centrais que desafiam nossa sociedade. A autora sempre se destacou pela precisão com que se esforça em produzir diagnósticos de tempo presente, atuando, além disso, como intelectual engajada na esfera pública. Portanto, não é casual que já há muitos anos Fraser tenha gerado no Brasil variado interesse de pesquisa, tornando-se objeto de dissertações, teses e artigos acadêmicos. Contudo, apesar de obra tão significativa, somente nos últimos anos alguns de seus textos e livros passaram a ser traduzidos para o português de forma mais sistemática. Dentre esses, acaba de ser publicado o livro *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”* (Fraser, 2022a), que foi rigorosa e notavelmente traduzido por Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. Trata-se do livro que reúne os textos mais importantes da “segunda fase” da autora, marcada especialmente pelo conhecido debate em torno dos conceitos de “redistribuição” e

de “reconhecimento”.<sup>1</sup>

Pretendo certamente aqui discorrer sobre alguns pressupostos e implicações desse debate, que articula e opõe os conceitos de redistribuição e reconhecimento sobretudo em um quadro de fundamentação normativa. Mas farei isso de maneira breve, porque eu gostaria antes de ressaltar alguns outros temas igualmente importantes presentes nesse livro. Pois, no meu entender, esse debate levado à cabo por Fraser sobre a relação e as diferenças entre reconhecimento e redistribuição não se limita ao escopo de uma discussão sobre critérios normativos acerca da justiça social. Por essa razão, procuro mostrar de que maneira tais conceitos de redistribuição e reconhecimento, formulados no contexto do livro *Justiça interrompida*, remetem antes a preocupações de Fraser quanto à elaboração de um diagnóstico do capitalismo tardio e de sociedades pós-liberais acerca de dilemas identificados no que a autora denomina de “condição pós-socialista”. Para compreender esse diagnóstico, proponho olharmos antes para um conjunto de preocupações sociais e políticas que se encontram na gênese da formulação conceitual de Fraser sobre a justiça, a saber, temas e contribuições do movimento feminista, uma concepção radical de democracia (que considere contextos sociais mais amplos perpassados por relações de dominação e subordinação) e uma concepção de “contrapúblicos subalternos” que permita criticar os limites das esferas públicas realmente existentes.

A distinção analítica entre redistribuição e reconhecimento é precedida pelo diagnóstico de Fraser sobre os novos desafios que o capitalismo contemporâneo impõe tanto sobre uma teoria crítica com propósitos emancipatórios quanto sobre o modo de atuação e as novas gramáticas dos movimentos sociais. Decisivo para a autora é a compreensão mais ampla e enriquecida possível acerca da mudança no imaginário político que estamos testemunhando, a qual confronta a teoria crítica com as ambivalências do momento presente. Afinal, que espécie de obstáculos à emancipação da dominação social os novos movimentos sociais têm enfrentado no presente? E de que maneira a teoria crítica pode continuar identificando e reconstruindo horizontes políticos de transformação democrática da sociedade? Que tipo de relação ambivalente entre potenciais e limites à emancipação pode ser diagnosticado pela teoria crítica nas condições políticas atuais?

Essas questões sempre orientaram as preocupações e análises de Fraser ao longo de toda sua obra. Não é diferente no contexto de *Justiça interrompida*, onde ela formula um rico diagnóstico a respeito da “condição pós-socialista”. Como podemos compreendê-lo? A expressão “pós-socialismo” alude tanto a um momento anterior do imaginário e da prática progressistas (o contexto do socialismo) quanto a um momento posterior (depois do socialismo), ainda que assim o faça no sentido de uma

---

<sup>1</sup> Além do texto publicado em *Justiça interrompida*, e ao qual ainda vamos nos remeter, cf. sobretudo o importante debate em Fraser e Honneth (2003).

reflexão inconclusa. Por um lado, nós nos encontramos na era “pós-socialista” porque passamos pelo processo histórico da bancarrota do socialismo real (revoluções no Leste da Europa, colapso do comunismo) no final dos anos 1980 e virada para a década de 1990. Por outro lado, porque a sentido das lutas emancipatórias se reconfigurou na esteira de uma pluralidade de lutas progressistas em todo o mundo, as quais não poderiam mais ser reduzidas ao quadro de questões econômicas. A centralidade da luta de classes deu lugar à proliferação de outros ativismos e gramáticas de conflito social, entrando em cena questões do feminismo, do antirracismo, de minorias culturais, questões sobre sexualidade etc., ou seja, uma pluralidade de lutas e sentidos emancipatórios.<sup>2</sup> De que maneira essas novas formas de luta social nos permitem compreender a complexidade das injustiças do presente e, além disso, ainda lançar luz sobre um horizonte emancipatório radicalmente transformador? Segundo Fraser, em termos de enriquecimento do diagnóstico do tempo presente, a teoria crítica precisa se colocar duas tarefas fundamentais para apreender o dilema do “pós-socialismo”: compreender o que se alterou na formação desse novo imaginário político e as ambivalências que surgem dessa nova condição, o que implica submeter as gramáticas políticas “pós-socialistas” a uma necessária crítica.

De fato, explica a autora, “a condição ‘pós-socialista’ é, na verdade, uma estrutura de sentimentos ou um certo clima cético que caracteriza o estado da esquerda pós-1989” (2022b, p. 15). Ceticismo originado pelo fato de que as novas reivindicações democráticas progressistas não trazem consigo visões abrangentes sobre a emancipação da sociedade. Suas lutas, ainda que voltadas à superação prática de injustiças e dominação, são mais fragmentadas, plurais e diferenciadas em suas gramáticas. As diferenciações de pautas antissexistas e antirracistas, por exemplo, que remetem a questões de gênero ou de raça, permitem identificações de formas de injustiça e, por conseguinte, de certos “remédios” (ver nota 7 adiante), analiticamente distintos daqueles que historicamente constituíram as pautas do movimento proletário, calcado em questões socioeconômicas. Em outros termos, a superação de injustiças ligadas a gênero e raça exigiu uma espécie diferente de compreensão sobre a justiça que não se limita à dimensão de “classe”, por exemplo. As lutas de classe inspiraram no socialismo uma perspectiva abrangente de transformação da sociedade (seja por meios revolucionários, seja por meios reformistas). Já no contexto atual das lutas sociais, com o feminismo ou o antirracismo, por exemplo,

não surgiu nenhuma nova visão progressista abrangente de uma ordem social justa que [pudesse] tomar o lugar do socialismo [...] Pelo menos até o momento, as lutas progressistas não mais se ancoram em qualquer visão digna de crédito de uma alternativa à ordem atual [...] Em certo sentido, estamos sem rumo” (2022b, p. 16).

---

<sup>2</sup> Para uma discussão acerca dessa ampla mudança de perspectiva na história de desenvolvimento da teoria crítica acerca do conceito de emancipação, cf. Melo, 2013.

O que levou Fraser a concluir de maneira bastante crítica o seguinte: “Esta é, portanto, a condição ‘pós-socialista’: ausência de qualquer projeto emancipatório abrangente digno de crédito” (2022b, p. 18).<sup>3</sup>

Mas precisamos compreender um pouco melhor de que maneira Fraser analisa essa mudança na gramática das reivindicações políticas. Já que, de fato, se esse “projeto emancipatório abrangente” cedeu lugar para novos sentidos da emancipação, ainda assim os movimentos sociais não parecem ter esgotado suas energias utópicas.<sup>4</sup> São as “lutas por reconhecimento”, de acordo com Fraser, que acabaram se tornando paradigmáticas dos conflitos “pós-socialistas”: “muitos atores parecem afastar-se de um imaginário político socialista, em que o problema central da justiça é a redistribuição, e aproximar-se de um imaginário ‘pós-socialista’, em que o problema da justiça é o reconhecimento” (2022b, p. 17). A gramática do reconhecimento lança luz sobre distinções e substituições importantes. No geral, o reconhecimento coloca em pauta as diferenças específicas de coletividades e grupos (sob a bandeira da etnicidade, da nacionalidade, de raça, gênero, sexualidade etc.), substituindo o interesse de classe pela identidade de grupo e a exploração de classe pela dominação cultural. Ou seja, “o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e como objetivo da luta política” (2022c, p. 27).

Em termos de diagnóstico mais amplo, somente uma parte da história se reduz, como dissemos, a compreender o que é novo nessas novas reivindicações da luta política e social. O interessante de Fraser é a capacidade que ela tem de complexificar criticamente tal diagnóstico.<sup>5</sup> O problema maior consiste em perceber que “as lutas por reconhecimento ocorrem em um mundo onde há uma desigualdade material exacerbada” (2022c, p. 27), ou seja, a substituição da redistribuição pelo reconhecimento se dá no momento em que as desigualdades econômicas aumentaram e se acirraram em virtude do neoliberalismo. Pode o conceito de reconhecimento dar

---

3 Por diferentes razões, Fraser alterou essa perspectiva. Embora seja possível continuar afirmando que parte do movimento feminista atual, por exemplo, fragmentou sua gramática política nos termos do reconhecimento cultural da diferença, outra parte do “feminismo anticapitalista” recolocou na pauta das lutas sociais progressistas transformações emancipatórias abrangentes. Sobre isso, cf. Arruza, Bhattacharya e Fraser, 2019.

4 Expressão utilizada em *Justiça interrompida* pela própria Fraser e que dá título a um texto de Habermas, 2015. Trata-se aqui de compreender o esgotamento das energias utópicas ligadas ao socialismo e, mais especificamente, ao horizonte emancipatório aberto pelo paradigma da “sociedade do trabalho”. O próprio Habermas retoma algumas dessas reflexões ao se perguntar “o que significa socialismo hoje” no contexto da bancarrota do socialismo real (2021a). Esses dois textos de Habermas se referem a diagnósticos de tempo que são replicados nas preocupações de Fraser acerca da “condição pós-socialista”.

5 Poucos anos após a publicação de *Justiça interrompida*, Fraser adicionou às suas preocupações um terceiro conceito. Além de redistribuição e reconhecimento, também a dimensão da “representação” passou a ser tratada por Fraser no escopo de sua teoria crítica da justiça. Com a “representação”, a autora passa a pensar a dimensão da política propriamente dita, sempre em relação com as outras duas dimensões, economia e cultura. Cf. Fraser, 2007.

respostas robustas para injustiças socioeconômicas? O paradigma do reconhecimento não estaria criando um efeito indesejado na medida em que estaríamos cada vez mais deixando de diagnosticar fenômenos resultantes de injustiças materiais, ainda fortemente presentes nas sociedades capitalistas, nem preparados para reagir aos impactos abrangentes da falta de proteção social? Na era “pós-socialista”, a centralidade do reconhecimento não desloca (ou inclusive tira completamente) da pauta dos movimentos sociais e da teoria crítica questões redistributivas, tornando injustiças socioeconômicas secundárias para o diagnóstico do tempo presente? Com o “eclipse de um imaginário socialista” e a hegemonia neoliberal, de que maneira o novo imaginário político centrado nas noções de “identidade”, “diferença”, “dominação cultural” e “reconhecimento” pode enfrentar o acirramento da desigualdade material crescente na maior parte do mundo?

Apesar dessas questões voltadas às consequências indesejadas do capitalismo, é um equívoco compreender a crítica de Fraser à centralidade do reconhecimento como se ela estivesse desconsiderando reivindicações contra injustiças culturais e políticas da diferença. Também uma perspectiva voltada unilateralmente apenas à dimensão socioeconômica da exploração de classe e a formas de desigualdade material não seria capaz de diagnosticar adequadamente a injustiça social em seu todo. Não se trata, para Fraser, de optar ou pela dimensão econômica ou pela dimensão cultural da injustiça. A oposição de redistribuição e reconhecimento, de economia e cultura, está assentada sobre uma “falsa antítese” que precisa ser criticamente superada.<sup>6</sup> Ambas as dimensões tomadas isoladamente

se esquivam do que entendo ser as tarefas “pós-socialistas” mais importantes: primeiro, interrogar a distinção entre cultura e economia; segundo, compreender como ambas se coadunam na produção de injustiças; e terceiro, como pré-requisito para solucionar injustiças, imaginar como reivindicações por reconhecimento podem ser integradas às reivindicações por redistribuição em um projeto político abrangente (2022b, p. 18).

Portanto, a abordagem crítica precisa ser “bivalente”, isto é, conectar uma concepção de justiça cultural à perspectiva da justiça distributiva, de modo que a política cultural do reconhecimento não tenha de substituir simplesmente aquela política social voltada às questões econômico-materiais da redistribuição. Uma abordagem “bivalente” tem o intuito de integrar economia e cultura, ou seja, precisa enfrentar a tarefa de “desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas com políticas sociais da igualdade” (2022b, p. 28). Isso permitiria uma visão mais abrangente sobre as injustiças sociais (que passam

---

<sup>6</sup> Para uma discussão mais abrangente sobre essa relação entre economia e cultura, cf. novamente Fraser e Honneth, 2003.

simultaneamente por questões de raça, classe, gênero e sexualidade, por exemplo, ainda que guardem certas especificidades em cada caso), a qual só pode ser produzida se diferença cultural e igualdade social se reforçarem mutuamente, “pois somente com a integração do reconhecimento à redistribuição podemos chegar a um quadro teórico adequado aos anseios de nossa era” (2022b, p. 28).<sup>7</sup>

Essa aspiração de Fraser encontra guarida nos próprios movimentos sociais. Especialmente no feminismo, mas não apenas nele, Fraser identifica expressões bivalentes e, ao mesmo tempo, dilemáticas da justiça na era “pós-socialista”. Coletividades bivalentes (gênero e raça, por exemplo) se diferenciam porque são constituídas por “*ambas* as estruturas: a estrutura político-econômica e a estrutura cultural-valorativa da sociedade. Quando oprimidas ou subordinadas, elas sofrem injustiças que podem ser atribuídas simultaneamente à economia política e à cultura [...] Gênero e ‘raça’ exigem, portanto, redistribuição e reconhecimento”. (2022c, p. 39). No livro, Fraser oferece muitos exemplos retirados das temáticas feministas para mostrar de que maneira se entrelaçam formas diversas de opressão e de luta que remetem precisamente à gênese das categorias de redistribuição e de reconhecimento. Políticas de equidade de gênero perpassam injustiças materiais e simbólicas de diferentes modos, articulando uma visão emancipatória que inclui novas propostas para lidar com uma ordem pós-industrial e neoliberal. Fraser trata de demandas feministas por “paridade no cuidado” e modelos alternativos de política de reprodução, que tenham impacto nas esferas da economia e da cultura, com resultados mais justos e equitativos para as mulheres. Essas pautas abrangem precisamente temas capazes de transformar radicalmente a organização da vida no trabalho, na família e nos espaços públicos. Um feminismo radicalmente transformador deve ser capaz de propor agendas e contribuições na esfera pública que tenham impacto no mundo social tanto sobre a estrutura político-econômica quanto cultural-valorativa, combinando, portanto, “trabalho assalariado, cuidado, ativismo comunitário, participação política e envolvimento na vida associativa da sociedade civil - tendo também tempo livre para a diversão” (2022d, p. 89). Para poder

---

<sup>7</sup> É preciso dizer que, na formulação de Fraser, a necessidade de uma perspectiva emancipatória abrangente, que dê conta de questões vinculadas tanto à economia quanto à cultura, não pode simplesmente ser satisfeita com a mera junção das duas gramáticas da justiça, já que esta própria junção produz, por seu turno, um dilema a ser enfrentado: o “dilema redistribuição-reconhecimento”. Enquanto o reconhecimento promove a diferenciação de grupo, a redistribuição tende a enfraquecer a diferença, ou seja, promover a desdiferenciação. Em outros termos, os remédios para injustiças socioeconômicas são “universais”, ao passo que os remédios para injustiças culturais-valorativas são “particulares”. Como seria possível então lidar com injustiças que, para serem superadas, teriam de oferecer remédios simultaneamente universais e particulares, que ressaltam ao mesmo tempo diferenças e igualdades? “Temos aqui um dilema espinhoso. A partir de agora, vou denominá-lo dilema redistribuição-reconhecimento. Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de ambos, reconhecimento e redistribuição. Elas têm de reivindicar e negar sua especificidade. Como isso é possível, se é que o é?” (2022c, p. 34).

enfrentar os dilemas da justiça no neoliberalismo, o feminismo precisa confrontar as dimensões da injustiça em seu todo, entrelaçando as lutas por revalorização de gênero e autorrealização das identidades, enfrentamento de estereótipos e de rebaixamento do feminino na esfera pública, que são naturalizados pelo sexismo cultural, com as lutas contra a estrutura político-econômica que gera modos de trabalho, exploração e marginalização específicos de gênero. É essa a pauta ampla e complexa que as feministas levam para a esfera pública quando se trata de propor remédios para injustiças de gênero que requerem correção distributiva ou reconhecimento positivo para a especificidade de gênero a ser revalorizada.

E aqui entra em cena um dos propósitos mais centrais de Fraser, a saber, levar à cabo uma teoria crítica da esfera pública que, no seu entender, diagnostique de maneira adequada as estruturas de desigualdade e as práticas de poder que deturpam sistematicamente uma participação política ampla e democrática de grupos subalternos e marginalizados. E foram o feminismo e as pautas ligadas a questões de gênero (também atreladas a questões de classe e raça) que permitiram a Fraser repensar a esfera pública tendo em vista a elaboração de uma visão crítica da democracia realmente existente. Para tanto, Fraser parte de alguns avanços conceituais que a formulação de Jürgen Habermas sobre a esfera pública legou para a teoria crítica (Habermas, 2014). Por outro lado, se em Habermas é possível compreender a esfera pública enquanto espaço deliberativo comum, uma arena distinta do Estado e do mercado em que se institucionalizou formas de interação discursivas, o próprio autor reconheceu que sua reconstrução histórico-conceitual se limitou a investigar tão somente a esfera pública formada pela sociedade burguesa. Logo, de acordo com Fraser, ao mapear apenas o “modelo liberal da esfera pública burguesa”, “Habermas não chega a desenvolver um modelo pós-burguês de esfera pública”, deixando-nos “sem uma concepção de esfera pública que atenda às necessidades atuais da teoria crítica” (2002e, p 96). Diante desse quadro, a tarefa consiste em desenvolver uma concepção alternativa e pós-burguesa de esfera pública que possa endossar modelos alternativos e mais radicais de democracia.

O argumento que Fraser endereça a Habermas é bastante rico e multifacetado. Infelizmente, não será possível retomar todos os aspectos de sua crítica. Eu gostaria aqui de me restringir a duas considerações vinculadas que estão presentes em seu texto. A primeira delas coloca em questão os critérios crítico-normativos que teriam sido empregados pelo próprio Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública* para fundamentar a tese sobre a ascensão e o declínio da esfera pública em sociedades de capitalismo tardio. Mais especificamente, Habermas havia criticado o caráter ideológico da esfera pública burguesa porque seus ideais normativos de inclusão, igualdade e participação universal não puderam se realizar nas condições de uma sociedade dividida por classes sociais. Ou seja, a desigualdade que se

instaura em uma sociedade de classes coloca em cheque os discursos burgueses sobre a racionalidade e a acessibilidade na esfera pública. Contudo, não é somente a história que tornaria ideológicos os ideais burgueses da esfera pública. Para Fraser, são esses próprios ideais normativos que precisam ser repensados em condições de sociedades altamente estratificadas e multiculturais, em que aspectos formais para inclusão e participação, que atrelam racionalidade à publicidade, são responsáveis por perpetuar desigualdades sociais e hierarquias de poder. Habermas não tematizou de forma mais clara de que modo o discurso burguês da publicidade engendrou um poder hegemônico que se ocultou na pretensa universalidade da razão discursiva. Isso tornou a esfera pública um novo instrumento de dominação política a ser operado com distinções plenas de consequência, tais como as normas de gênero hegemônicas e implicitamente constitutivas (2022e, p. 102-103).

Já a segunda consideração crítica se refere precisamente ao pressuposto de que seria possível afirmar a existência de *uma* esfera pública (aparentemente desigual e homogênea). Com base em uma historiografia revisionista, que depois da publicação do conhecido livro de Habermas se voltou a reconstruir a história da esfera pública, Fraser pôde enfatizar a multiplicidade de arenas públicas que foram esquecidas ou emudecidas na reconstrução oficial. Essa nova historiografia da esfera pública se debruçou na constituição de públicos alternativos (à esfera pública burguesa dominante), formados por trabalhadores, mulheres, pessoas não brancas etc.<sup>8</sup> Ou seja, “o problema não é apenas que Habermas idealiza a esfera pública burguesa, mas também que ele não examina outras esferas públicas concorrentes, não liberais e não burguesas. Ou melhor, é precisamente por não examinar essas outras esferas públicas que ele acaba por idealizar a esfera pública burguesa” (2002e, p. 100). Mulheres, trabalhadores, negros nunca deixaram de constituir seus próprios públicos. Sua “ausência” da esfera pública é totalmente ideológica e se baseia na “pretensão do público burguês de ser o público” (2022e, p. 101). Pois

quase no mesmo momento em que surgia o público burguês, surgia também uma série de contrapúblicos concorrentes, inclusive públicos nacionalistas, públicos camponeses, públicos de mulheres de elite, públicos negros e públicos da classe trabalhadora. [...] Não só sempre houve uma pluralidade de públicos concorrentes, como a relação entre os públicos burgueses e outros públicos sempre foi conflituosa. Quase desde sempre, os contrapúblicos questionaram as normas excludentes do público burguês e criaram estilos alternativos de comportamento político e normas alternativas de discurso público (2002e, p. 101).

Contra a narrativa hegemônica de uma esfera pública burguesa, a historiografia revisionista da esfera pública mostrou que aqueles que faziam parte dos grupos sociais subordinados - “mulheres, trabalhadores, pessoas não brancas, gays e lésbicas” -

---

<sup>8</sup> Fraser se apoia particularmente nos estudos de Joan Landes, Mary Ryan, Elizabeth Brooks-Higginbotham e Geoff Eley.



procuraram produzir formas alternativas de organização social e de práxis política. “Proponho denominá-los”, diz Fraser, “*contrapúblicos subalternos* para assinalar que são arenas discursivas paralelas nas quais os membros dos grupos sociais subordinados inventam e fazem circular discursos que lhe permitem formular interpretações de oposição sobre suas identidades, interesses e necessidades” (2022e, p. 109).<sup>9</sup> Na visão de Fraser, a imagem que se gera de uma esfera pública diversa e múltipla, possibilitada pela atuação de públicos alternativos e subordinados, é mais democrática do que aquela atrelada à imagem de um público homogêneo e isento de contestação. Contrapúblicos diversificam espaços de atuação e formas de auto-organização porque, caso contrário, não teriam arenas para deliberar sobre seus interesses, necessidades e estratégias políticas. É nesse sentido que uma esfera pública consensual, isenta de confronto e contestação, pode acabar por mascarar a dominação. As feministas, destaca Fraser, contestaram o público dominante, burguês e masculino, sustentando, por exemplo, que as formas institucionalizadas de deliberação pública mascaravam desigualdades de poder que excluem a paridade de participação das mulheres em diferentes fóruns públicos e esferas sociais associativas (bem como na vida familiar). As feministas criaram assim arenas discursivas paralelas que contestavam o poder estabelecido para elaborar gramáticas de justiça (político-econômicas e cultural-valorativas) em que temas próprios da realidade social das mulheres (no âmbito privado e/ou público) permitissem que elas reformulassem suas necessidades e identidades.

Essa pluralidade marca assim uma importante “função contestatória dos contrapúblicos subalternos” (2022e, p. 110): Contrapúblicos subalternos são assim contra-hegemônicos porque lutam contra a desigualdade social no interior de processos deliberativos em sociedades capitalistas estratificadas e almejam reconhecimento de suas realidades sociais e identidades em uma arena pública democrática ampla. Essas desigualdades sociais e culturais afetam o modo como os públicos são desigualmente segmentados e empoderados, alguns assumindo a posição de grupos dominante e outros involuntariamente subordinados.

Outros dois aspectos importantes na elaboração do conceito de contrapúblicos por Fraser merecem ser mencionados. A proliferação de contrapúblicos tende a pluralizar a esfera pública e permitir novas interpretações discursivas em que são contestadas desigualdades estruturais e valorizadas identidades multiculturais. Mas a ampliação da contestação discursiva não se limita a lançar luz à pluralidade e

---

9 No que diz respeito à literatura sobre “contrapúblicos” utilizada por Fraser, são mencionados contrapúblicos proletários (Negt e Kluge, 1993), contrapúblicos “brancos” (Warner, 1990), contrapúblicos de mulheres negras (Brooks-Higginbotham, 1993). São dignos de nota também os estudos posteriores de Michael Warner sobre contrapúblicos *queer* (2005), ainda que este último não tenha sido citado por Fraser nesse contexto.

à especificidade de contradiscursos. Fraser se preocupa em não fazer com que a contrapublicidade desemboque tão somente na fragmentação discursiva. De algum modo a função contestatória dos contrapúblicos subalternos precisa remeter a uma “orientação *publicista*”, de modo que assim o conceito de contrapublicidade evite o mero separatismo. Para Fraser, “interagir discursivamente como membro de um público - subalterno ou não - significa que se almeja disseminar o próprio discurso em arenas cada vez mais amplas” (2022e, p. 110), permitindo que membros de grupos subalternos possam também se autocompreender como parte de uma esfera pública ampla. Fraser enfatiza com isso o caráter duplo dos contrapúblicos em relação à orientação publicista: “Por um lado, [contrapúblicos] funcionam como espaços de recuo e reagrupamento; por outro, funcionam como base e terreno de treinamento para atividades de mobilização dirigidas a públicos mais amplos. É precisamente na dialética dessas duas funções que reside seu potencial emancipatório” (2022f, p. 111).

O segundo aspecto consiste em entender o papel da contrapublicidade na relação ou separação entre Estado e sociedade civil. Embora Fraser reconheça a especificidade do Estado (domínio da política) e da sociedade civil (domínio da cultura e/ou da economia), a dimensão contradiscursiva tem um papel crucial naquilo que Habermas posteriormente (apoiando-se na formulação da própria Fraser) chamou de “circulação de poder” na esfera pública (Habermas, 2021b). O processo de formação da opinião e da vontade ocorre de forma menos organizada (informal) quanto mais a deliberação pública se distancia de fóruns deliberativos do sistema político. A percepção compartilhada de temas, necessidades, interesses e objetivos, que compõe possibilidades discursivas alternativas, circula em dimensões mais porosas e livres, em esferas associativas da sociedade civil não reguladas pelo Estado. E a função da livre (e quase anárquica) produção comunicativa tem um papel decisivo na gênese democrática de processos deliberativos. Fraser atribui esse momento aos “*públicos fracos*”, ou seja, “públicos cuja prática deliberativa consiste exclusivamente em formar opinião e não engloba a tomada de decisão” (2022f, p. 121). Por seu turno, quando a circulação de poder se adensa em termos organizacionais (e formais), a deliberação passa a adentrar dimensões mais institucionalizadas do poder administrativo, criando fluxos comunicativos entre sociedade civil e Estado. E se processos deliberativos ocorrem não “fora” do Estado, mas sim “dentro” do Estado, como é o caso do Parlamento, então vemos a constituição de um “público forte”: “Parlamentos soberanos são aquilo que chamo de *públicos fortes*, públicos cujo discurso engloba tanto a formação de opinião quanto a tomada de decisão. Como um locus de deliberação pública que culmina em decisões juridicamente vinculantes”, o público forte se torna “o lugar de autorização discursiva do uso do poder estatal” (2022f, p. 121). Para que a gênese democrática desse processo deliberativo possa

ter legitimidade e eficácia, Fraser se preocupa em refletir de que modo práticas contradiscursivas permeiam arenas públicas informais e também são capazes de constituir tomadas de decisão na dimensão de públicos fortes, isto é, dentro do Estado. O feminismo, por exemplo, se constitui como contrapúblico que contribui com a formação informal da opinião, tematizando suas necessidades e objetivos, mas também precisa ver implementadas suas demandas em termos institucionais (por exemplo, nas conquistas que o feminismo galgou não apenas em termos de democratização da cultura pública de fundo, mas também quando se avaliam seus logros institucionais, seja na conquista de direitos ou na implementação de políticas públicas contra a opressão de gênero). Não a restrita separação, mas a conexão de Estado e sociedade pode produzir consequências emancipatórias tendo em vista as expectativas do feminismo.

É nesse sentido, portanto, que Fraser concebe o feminismo como um “contrapúblico subalterno”, que combate experiências de opressão e marginalização das mulheres ao introduzir na pauta do debate público seus próprios temas, necessidades e interpretações. O propósito é produzir uma esfera pública democrática isenta de desigualdade social e que proporcione a participação de uma variedade de públicos alternativos, dentre os quais o feminista. Mas as mulheres só poderão produzir uma arena discursiva paralela se seus contradiscursos tiverem por objetivo eliminar desigualdades sociais sistêmicas e gerar condições para uma paridade social e multicultural de participação. Para que se compreendesse como contra-hegemônico, o feminismo historicamente lutou para conseguir incluir suas próprias perspectivas na esfera pública burguesa hegemônica, buscando espaços alternativos para tratar suas questões e interesses, os quais sempre foram tratados como “privados” pela ideologia androcêntrica. Ou seja, para Fraser, o feminismo é expressão fundamental de formas de luta contra os pressupostos e modos de efetivação das esferas públicas realmente existentes, iluminando o horizonte emancipatório para o qual deve se voltar toda teoria crítica da democracia. *Justiça interrompida* é um convite para que a teoria crítica elabore um diagnóstico sobre a democracia realmente existente sem abrir mão de critérios crítico-normativos que orientem uma concepção abrangente de justiça e de emancipação, mas que assim o faça sem somente “suspender” ou “neutralizar” as desigualdades e as relações de poder constitutivas de nossa sociedade. Desigualdades sociais devem ser eliminadas da esfera pública. Como insiste Fraser, “uma das tarefas da teoria crítica é tornar visível como a desigualdade social contamina as esferas públicas formalmente inclusivas e, além disso, como ela macula a interação discursiva nas esferas” (2022f, p. 108). É preciso, portanto, uma concepção de esfera pública que atenda às necessidades atuais da teoria crítica quanto às relações de dominação e poder nas democracias realmente existentes. E isso implica encontrar as mediações adequadas entre teoria

crítica e práticas sociais, já que cabe à teoria crítica atender às aspirações plurais dos contrapúblicos subalternos, seus conflitos e contestações que também constituem a esfera pública democrática, seus contradiscursos e formas de vida alternativas sem os quais processos deliberativos sempre tenderão a favorecer grupos dominantes e a desfavorecer grupos subordinados.

*Justiça interrompida* lida com esse conjunto de preocupações absolutamente decisivas acerca dos dilemas e das tarefas de nossa sociedade democrática. Um livro que auxilia na complexificação do diagnóstico acerca da “condição pós-socialista”, na elucidação dos fenômenos de dominação e de injustiça que assolam nosso tempo e na análise das ambivalentes gramáticas de justiça que são confrontadas tanto pela teoria quanto pela práxis do feminismo contemporâneo.

## Referências

- Arruza, C.; Bhattacharya, T.; Fraser, N. (2019). *Feminismo para os 99%: Um manifesto*. São Paulo: Boitempo.
- Brooks-Gigginbotham, E. (1993). *Righteous Discontent: The Women’s Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fraser, N. (2022a). *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- Fraser, N. (2022b). “Introdução”. In: Fraser, N. *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- Fraser, N. (2022c). “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça em uma era ‘pós-socialista’”. In: Fraser, N. *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- Fraser, N. (2022d). “Depois do salário familiar: Um experimento mental pós-industrial”. In: Fraser, N. *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- Fraser, N. (2022e). “Repensando a esfera pública: Uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente”. In: Fraser, N. *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- Fraser, N. (2007). “Mapeando a imaginação feminista: Da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Estudos feministas*, 15 (2). DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000200002>
- Fraser, N.; Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso.
- Habermas, J. (2014). *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: UNESP.
- Habermas, J. (2015). “A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”. In: Habermas, J. *A nova obscuridade*. São Paulo: UNESP.

- Habermas, J. (2021a). “Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda: o que significa socialismo hoje?”. In: Habermas, J. *A revolução recuperadora*. São Paulo: UNESP.
- Habermas, J. (2021b). *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: UNESP.
- Melo, R. (2013). *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva.
- Negt, O.; Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Warner, M. (1990). *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth Century America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Warner, M. (2005). *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books.

Recebido em: 29.03.2023

Aceito em: 04.06.2023

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

## Os Atos Sociais

Adolf Reinach<sup>1</sup>

O texto a seguir corresponde ao §3, pp. 705-718, do livro “*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*” (“Os Fundamentos a priori do Direito Civil”), originalmente publicado em 1913 no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pp. 685-847. A numeração inserida entre colchetes no corpo do texto, destacada em negrito, refere-se à paginação dessa edição. Três erros editoriais evidentes dessa primeira edição (p.705, p. 707, e p.717) foram corrigidos em conformidade com a edição crítica mais recente, estabelecida em 1989. Os erros editoriais de 1913 aparecem listados no Glossário que acompanha a presente tradução e que é composto pelas palavras destacadas em negrito pelos tradutores. Os itálicos, porém, são do próprio Reinach. A marca de intercalação “<...>” foi usada para introduzir expressões que estão apenas implícitas no texto original. Existem ainda as seguintes reedições desse livro: 1921 *Gesammelte Schriften*. Halle, Niemeyer, pp. 166-350. 1953 *Zur Phänomenologie des Rechts*. Munich: Koset, 215 pp. 1989 *Sämtliche Werke*, vol. 1: *Die Werke*. Munique: Philosophia, 1989, pp. 141-278.

[705] Na esfera infinita de **vivências** possíveis, destacamos um tipo determinado: as vivências que não só pertencem ao eu, mas também nas quais o eu se *mostra como ativo*. Nós nos voltamos para uma coisa, firmamos um propósito; essas são vivências que estão em contraposição não somente aos casos em que, por exemplo, um ruído ou uma dor nos afeta, mas também aos casos em que não se pode falar de uma passividade propriamente do eu, por exemplo, quando estamos contentes ou tristes, quando nos entusiasmamos ou indignamos com algo, quando temos e

---

1 Tradução de Dario Teixeira (UNIRIO, Departamento de Filosofia, e-mail: dario.filho@unirio.br) e Marcelo de Araujo (UFRJ, Faculdade Nacional de Direito; UERJ, Departamento de Filosofia. CNPq Bolsista de Produtividade; FAPERJ Cientista do Nosso Estado, e-mail marceloaraujo@direito.ufrj.br).

trazemos conosco um desejo ou propósito. Queremos denominar *atos espontâneos* aquelas vivências; a espontaneidade deve designar neste caso a **atuação** interna do **sujeito**. Seria bastante inadequado querer caracterizar essas vivências através de sua *intencionalidade*. Também são intencionais a consternação despertada em mim, a raiva que me toma, na medida em que se referem a algo qualquer de objetual. Mas atos espontâneos, *juntamente com* sua intencionalidade, assinalam também sua espontaneidade, nisso justamente que, neles, o eu se mostra como o **autor** fenomênico do ato. Cabe distinguir estritamente a espontaneidade também da **atividade** em suas várias significações possíveis. Assim, posso caracterizar uma indignação que parte de mim como ativa em contraposição à aflição que se insinua em mim ou subitamente me acomete. Ou posso chamar de ativo o ter um propósito, na medida em que sou eu quem o tem. Mas desse *ter* um propósito, seja ele atual ou inatual, nós diferenciamos o *firmar* o propósito; da <vivência enquanto> **estado** diferenciamos o vivenciar pontual que é, ou pode ser, precedente a ela; [706] e é só aqui, no *firmar*-propósito, que temos o que visávamos: uma atuação do eu, e com ela, um ato espontâneo. Exemplos desses atos espontâneos se apresentam imediatamente em abundância: o decidir-se, o escolher, o perdoar, louvar, repreender, afirmar, perguntar, **comandar**, e assim por diante. Considerando-se esses casos com um pouco mais de atenção, sobressai prontamente uma diferença essencial; essa diferença é que nos importa aqui.

O ato de se decidir é interno. Ele é efetuado sem que seja verbalizado ou, de todo modo, sem que precise ser verbalizado. Certamente a decisão pode se marcar em expressões faciais ou gestos; se quiser, posso também **notificá-lo** externamente ou o **comunicar** a outrem. Mas isso, com certeza, não é **essencialmente** necessário ao ato como tal. Ele pode muito bem transcorrer apenas internamente, pode se manter quieto em si mesmo, sem experimentar em qualquer sentido uma **exteriorização**. Vê-se prontamente que as coisas se passam de outro modo no caso de certos outros atos espontâneos. Um comando ou um pedido, e outros atos do tipo, patentemente não podem efetuar-se de modo puramente interno.

Consideremos um pouco mais detidamente um desses atos peculiares. Comandar é sem dúvida um ato espontâneo na medida em que se apresenta como uma atuação do sujeito. Mas em contraste com outros atos espontâneos, tais como o se voltar para alguma coisa ou o firmar-propósito, ele pressupõe não só um sujeito efetuator, mas também um segundo sujeito ao qual peculiarmente se refere o ato que o primeiro sujeito efetua.

Há vivências nas quais o sujeito efetuator e o sujeito referido podem ser o mesmo, há um respeito a si próprio, uma aversão a si próprio, um amor a si próprio, e outras <vivências> do tipo. Para outras vivências, pelo contrário, é essencial um sujeito de referência alheio; nós as chamamos de **vivências referidas a outrem**.



Não posso invejar a mim mesmo, perdoar a mim mesmo, e outras <vivências> do tipo. É claro sem mais que o comandar cabe ser caracterizado como um ato referido a outrem.<sup>2</sup> Mas ainda não se esgota com isso sua peculiaridade. Salta aos olhos de pronto que o comandar se diferencia em um ponto essencial de outros atos referidos a outrem, por exemplo, do perdoar. Ele não só tem uma referência necessária a um outro sujeito, mas *também se endereça a ele*.

[707] Tal como o firmar um propósito, também o ato que se refere a uma outra pessoa, desculpando-a, pode transcorrer de modo puramente interno e sem **notificação** externa. O comando, pelo contrário, em seu **endereçamento** a outrem, faz-se *notificar*, ele *incide sobre o outro*, a tendência *a ser captado* pelo outro lhe é essencial. Nunca efetuaremos um comando se soubermos por certo que o sujeito ao qual nos endereçamos imperativamente não é capaz de **se aperceber** dele. O comando, por essência, **demanda captação**. Decerto pode ocorrer de comandos serem emitidos, mas não captados. Nesse caso, eles falham em sua tarefa. Eles são então como lanças arremessadas, decaindo sem alcançar seu alvo.

Os atos espontâneos que demandam captação, nós os designamos como atos *sociais*. Com o exemplo do perdoar já vimos que nem todos os atos referidos a outrem demandam captação. Veremos depois que nem todos os atos que demandam captação são atos referidos a outrem. Unicamente a demanda de captação é para nós orientadora do conceito de atos sociais.

Cabe precaver-se para não distorcer essa nova situação com a intromissão de antigas concepções. Um comando não é nem uma ação puramente externa nem uma vivência puramente interna, ele também não é a exteriorização **notificadora** de uma tal vivência. Esta última possibilidade é a mais aproximada. Mas é fácil ver que, em um comando, não há qualquer vivência que é ou possa ser eventualmente aí exteriorizada e que, além do mais, nada há nele que possa efetivamente ser concebido como pura notificação de uma vivência interna. Pelo contrário, o comandar é um tipo próprio de vivência, uma atuação do sujeito à qual a *demanda de captação* é essencial juntamente com a sua *espontaneidade*, sua *intencionalidade* e *referência a outrem*. O que foi estabelecido aqui com respeito ao comando vale também para o **pedir**, advertir, perguntar, comunicar, responder, e ainda muitos outros <atos>. Todos eles são atos sociais que aquele que os efetua, e *na efetuação mesma*, remete a um outro para **se enlaçar à sua alma**.

A função de notificação dos atos sociais não poderia ser cumprida na relação entre pessoas, se os atos, de alguma forma, não se manifestassem. Como ocorre com todas as outras vivências alheias, também os atos sociais somente são apreendidos por meio de algo físico; eles precisam de uma face externa para serem captados. Vivências

<sup>2</sup> Posso comandar algo a mim mesmo só na medida em que me contraponho artificialmente a mim como a alguém outro e quase como um estranho. Ao amor próprio, pelo contrário, não se liga essa artificialidade.

às quais nenhum endereçamento externo [708] é essencial podem transcorrer sem se manifestar de alguma maneira. Os atos sociais, pelo contrário, têm um lado interno e um externo, uma alma e um corpo, por assim dizer. O corpo dos atos sociais que têm uma mesma alma pode variar em larga medida. O comando pode se manifestar em expressões faciais, em gestos, em palavras. Não se deve confundir a exteriorização dos atos sociais com o modo involuntário com que toda sorte de vivências internas, o pudor, a ira ou o amor, pode vir a se refletir externamente. Ela é, muito pelo contrário, de uma natureza completamente voluntária e, conforme as capacidades de entendimento do **destinatário**, pode ser escolhida com extrema ponderação e circunspeção. Por outro lado, contudo, ela também não deve ser confundida com a constatação das vivências que ora ocorrem, ou que acabaram de ocorrer. Se digo: “estou receoso” ou “não quero fazer isso”, temos aí uma referência exteriorizante a vivências que, também sem ela, teriam podido ocorrer. O ato social, pelo contrário, tal como efetuado de pessoa para pessoa, não se divide em uma efetuação de ato independente e uma constatação contingente, mas antes forma uma unidade **coesa** de efetuação voluntária e exteriorização voluntária. A vivência aqui não é possível sem a exteriorização. A exteriorização, por sua vez, não é nada de contingentemente acrescido, mas antes está a serviço do ato social e é necessária para ele cumprir sua função notificadora. Certamente há também constatações contingentes de atos sociais: “acabei de emitir um comando”. Mas essas constatações se referem então ao todo do ato social, aí *incluída* sua face externa que, por conseguinte, não pode de modo algum ser confundida com a constatação de si própria.

Um ponto importante não deve ser negligenciado nessas considerações. O endereçamento a um outro sujeito, a demanda de captação, é absolutamente essencial a todo e qualquer ato social. Que ele se manifeste externamente, <isso> somente é exigido quando os sujeitos nos quais se efetuam os atos sociais só são capazes de apreender vivências psíquicas sobre uma base física. Pensemos numa comunidade de seres que são capazes de perceber mutuamente as suas vivências de modo direto e imediato; temos de reconhecer, então, que, em uma tal comunidade, podem muito bem ocorrer atos sociais que só possuem alma e nenhum corpo. Assim, <também> nós humanos de fato dispensamos a **manifestação** externa de nossos atos sociais, tão logo assumimos que aquele ao qual nós nos [709] dirigimos é capaz de apreender diretamente nossa vivência. Pense-se na prece silente que se endereça a Deus e tende a notificar-se a ele, a qual deve, assim, ser considerada como um ato social puramente **mental**.

Passemos a uma análise mais detida de atos sociais particulares. Primeiramente, o comunicado. Posso estar *convencido* de algum estado de coisas e manter para mim essa **convicção**. Posso também dar **expressão** à convicção em uma **afirmação**. Também aqui ainda não temos comunicado algum. Posso **proferir** para mim a

afirmação sem que ela se enderece a ninguém. Mas ao *comunicado* é imanente esse endereçamento. Reside em sua essência se endereçar a um outro e notificá-lo de seu conteúdo. Se ele se dirige a uma pessoa, então ele precisa se manifestar para tornar possível ao destinatário se aperceber de seu conteúdo. Com esse aperceber-se é alcançado o objetivo do comunicado. Aqui já se encerra a série que foi aberta com o desencadeamento do ato social.

No caso de outros atos sociais, a situação é um pouco mais complicada. Tomemos primeiramente o pedido e o comando. Trata-se de atos bastante afins; sua afinidade se reflete na abrangente similaridade de suas manifestações externas. As mesmas palavras podem ser **expressão** de um comando ou de um pedido; a diferença é marcada apenas no modo de falar, na ênfase, entonação e em fatores semelhantes dificilmente fixáveis. Comando e pedido têm seu conteúdo, tanto quanto também o comunicado. Mas enquanto neste último, via de regra, *somente* o conteúdo, e não o comunicado como tal, deve ser notificado ao destinatário, naqueles devem ser apreendidos o comando e o pedido como tais. E é também com esse aperceber-se que a série aberta <pelo ato> chega pela primeira vez a um encerramento provisório. Temos aqui, em contraste com o comunicado, atos sociais que, segundo sua essência, visam a atividades correspondentes, ou melhor, a atividades a título de resposta, mesmo que estas não se concretizem realmente. Cada comando e cada pedido visa a um comportamento do destinatário neles delineado. Só a realização desse comportamento fecha em definitivo o circuito que é aberto por aqueles atos sociais.

Também o perguntar é um ato social que requer uma atuação a título de resposta e, com efeito, não uma ação externa, mas novamente um ato social, a “resposta” em sentido estrito. Temos na [710] resposta um ato social que não requer qualquer subsequente atuação, mas antes que *pressupõe* uma tal atuação - e, com efeito, sempre um ato social. Assim diferenciamos atos sociais **elementares**; atos sociais que pressupõem outros atos sociais; e, por fim, atos sociais que visam a subsequentes atos sociais ou outras atuações.

Separamos estritamente os atos sociais de todas as vivências que prescindem da função de notificação. Temos agora de registrar o fato notável de que todos os atos sociais *pressupõem* tais vivências internas. Todo ato social tem **essencialmente** um fundamento em uma vivência interna de tipo determinado cujo conteúdo intencional é idêntico ao conteúdo intencional do ato social, ou que, de fato, está de algum modo em conexão com ele. O *comunicar* pressupõe uma *convicção* acerca do conteúdo comunicado. O *perguntar* exclui por essência uma tal convicção e requer uma *incerteza* com relação ao seu conteúdo. No *pedido* está pressuposto o *desejo* de que ocorra aquilo que foi pedido e, mais precisamente, de que ele seja realizado por aquele a quem o pedido foi dirigido. O *comando* tem por fundamento não o mero desejo, mas a *vontade* de que o destinatário consume o que foi comandado, e assim

por diante.<sup>3</sup>

Talvez se queira contestar essas relações. Apontar-se-ia digamos para as perguntas convencionais que são muito bem compatíveis com um conhecimento <prévio> acerca do que se pergunta; para o pedido insincero que se efetua ao revés do próprio desejo, e assim por diante. Não cabe duvidar de que tudo isso existe. Mas deve-se atentar que, nesses casos, não se trata de um autêntico <ato de> perguntar e pedir plenamente vivenciados. Há uma modificação peculiar dos atos sociais; paralelamente à sua plena efetuação, encontra-se uma **pseudo-efetuação**, um efetuar enfraquecido, sem vida - a sombra, por assim dizer, junto à coisa corpórea.<sup>4</sup> Nesses casos, não se deve crer que teriam sido simplesmente ditas as palavras que geralmente acompanham a efetuação dos atos. Encontra-se aí mais do que isso. Os atos são efetuados, mas trata-se apenas de uma *pseudo-efetuação*; o sujeito que os efetua pretende fazê-los passar por autênticos. Atos sociais que se apresentam com essa modificação não pressupõem [711] as vivências internas mencionadas acima; com efeito, na qualidade de **pseudo-atos**, eles até as excluem. Não subjaz ao pseudo-comunicado nenhuma autêntica convicção, nem à pseudo-pergunta qualquer autêntica incerteza, nem ao pseudo-pedido e ao pseudo-comando qualquer autêntico desejo e autêntica vontade. Só no primeiro caso <o do pseudo-comunicado>, fala-se de mentira. Com uma extensão desse conceito, pode-se caracterizar a série completa desses casos como a esfera da mendacidade ou hipocrisia sociais, na medida em que a pessoa que efetua esses atos se apresenta falsamente aos outros como “efetivamente” comandando, pedindo, e assim por diante.

Há uma série de outras modificações dos atos sociais ainda por serem mostradas. Diferenciamos primeiramente a **incondicionalidade** e a **condicionalidade** dos atos sociais. Há um comandar e pedir pura e simplesmente e há um comandar e pedir “**sob a condição de que**”. Decerto nem todos os atos sociais estão sujeitos a essa modificação; assim, um comunicado “sob a condição de que” não é possível neste sentido. Isso se torna compreensível apenas quando nos damos conta de que uma **eficácia** emana de determinados atos sociais. Se um comando ou pedido é efetuado, então com isso algo se alterou no mundo. Encontra-se aí um determinado comportamento como comandado ou pedido e, caso estejam dados certos pressupostos **essencialmente** fixáveis, por exemplo, se o **destinatário do comando** tiver efetuado um ato social de sujeição frente ao **emitente** <do comando>, então erigem-se de seu lado <por parte do destinatário do comando> compromissos de tipo determinado. O comunicado, que não possui uma tal eficácia, não admite uma condicionalidade. No caso do comandar e pedir condicionados, porém, a eficácia é tornada dependente de um evento futuro.

---

<sup>3</sup> Se contrastamos desse modo desejo e vontade, pressupõe-se com isso uma determinada significação desses termos tão plurívocos.

<sup>4</sup> Cf. meu estudo “Zur Theorie des negativen Urteils”, p. 202 e subsequentes. In *Münchener philosophischen Abhandlungen*, 1911, ed. A. Pfänder.

Atos sociais condicionados são efetuados, mas na própria efetuação a eficácia é vinculada a algo que ocorrerá posteriormente. Certamente não se deve confundir essa efetuação condicionada com o anúncio de uma eventual efetuação posterior. Nos casos em questão, certamente não se trata de modo algum de uma tal efetuação posterior. Com a ocorrência do evento - e sem qualquer intervenção do portador do ato condicionado -, tudo transcorre, com respeito à eficácia, exatamente como se um ato incondicional tivesse sido agora mesmo efetuado. A partir do momento em que fica estabelecida a não ocorrência do evento, é como se ato algum jamais tivesse sido efetuado.

É exigido por essência que o evento do qual se fez depender a eficácia do ato possa ocorrer, [712] mas está excluído que precise ocorrer.<sup>5</sup> Só no primeiro caso tem sentido a condicionalidade. No segundo caso, só seria possível um ato social incondicionado com conteúdo temporalmente provisório: eu comando que você (incondicionalmente) faça isso ou aquilo no momento em que o evento <condicionante> ocorrer. Aqui não temos nenhuma modificação do ato, mas antes do seu conteúdo. Junto à *demarcação temporal*, há também uma *condicionalidade* desse conteúdo. A condicionalidade do conteúdo cabe então ser estritamente diferenciada da condicionalidade do ato. O *comando incondicionado com conteúdo condicionado* coloca imediatamente como exigido que um determinado comportamento seja realizado quando da ocorrência de um possível evento. Ele gera imediatamente - sob determinadas pressuposições - o compromisso de atuar ou de **se abster** quando da ocorrência do evento; a ocorrência do evento unicamente atualiza esse compromisso. O *comando condicionado com conteúdo incondicionado*, pelo contrário, permite que o comportamento transpareça como exigido somente quando da ocorrência do evento, e somente nesse momento gera o compromisso que se refere a uma pronta atuação ou **abstenção**.

No caso de atos incondicionados com conteúdo condicionado podemos ainda diferenciar a condição **postergadora** da condição **dissolvedora**. O comando de fazer algo até que ocorra um evento determinado produz um compromisso que se extingue com a ocorrência do evento. Mas no caso do comando condicionado, não há de modo algum lugar para essa diferença entre condição postergadora e condição dissolvedora.

Todas essas diferenças, *que se fundam puramente na essência dos atos e que não têm nenhuma relação com constatações empíricas*, são da maior importância para a esfera das relações sociais.

Atos sociais podem ter uma multiplicidade de emitentes e uma multiplicidade de destinatários. Esta segunda peculiaridade ocorre apenas com eles, a primeira <ocorre> também na esfera das ações meramente externas e das vivências meramente internas. Posso dirigir um comando a duas ou mais pessoas “conjuntamente”. Um único ato social tem então múltiplos sujeitos de referência aos quais se endereça.

---

<sup>5</sup> Visto naturalmente desde a perspectiva do instante de efetuação do ato.

Os **efeitos** de um tal ato são necessariamente diferentes do que <seriam> caso houvesse tantos atos sociais quanto houvesse destinatários. Enquanto neste caso, correspondentemente ao número dos destinatários, múltiplos [713] compromissos emergiriam - sem prejuízo do mesmo conteúdo -, no outro caso emerge só *um* compromisso do qual tomam parte todos os destinatários. Comando que A e B juntos me providenciem algo. Assim, erige-se um único compromisso cujo conteúdo é o de providenciar o que comandi, isso de que A e B estão conjuntamente encarregados <de fazer>.

Mais complexa e mais interessante se torna a situação quando várias pessoas efetuam um ato social conjuntamente. Cada uma delas efetua o ato, por exemplo, comanda, e em cada uma essa efetuação se dá com <uma> manifestação externa. Mas cada uma efetua o ato “conjuntamente com a outra”. Temos aqui uma “**conjunção**” bem peculiar. Ela não pode ser reduzida à identidade de conteúdo ou de destinatários, nem mesmo à consciente simultaneidade da efetuação; nestes casos, teríamos sempre vários atos autônomos. Naquele, porém, temos o caso em que cada emitente efetua o ato “**em associação**” com o outro, em que ele sabe da participação do outro, deixa que o outro participe e ele próprio participa: temos um *único* ato que é efetuado conjuntamente por duas ou mais pessoas, um ato com mais de um portador. Correspondentemente, modificam-se os efeitos do ato. Assumamos de novo que o destinatário (ou destinatários) se sujeitam aos comandos das pessoas que efetuam o ato. Assim, erigem-se a partir dos comandos pretensões e compromissos correspondentes. Ao comando de *uma* pessoa corresponde *uma* pretensão. Aos *vários* comandos de várias pessoas correspondem *várias* pretensões. A *um* comando que é emitido por *várias* pessoas em associação corresponde uma *única pretensão* que é compartilhada conjuntamente por essas pessoas. Assim, a partir da ideia de atos sociais que são respectivamente efetuados por várias pessoas conjuntamente e que são dirigidos conjuntamente a várias pessoas, vemos como erige-se a ideia de pretensões e compromissos que têm, respectivamente, vários sujeitos enquanto portadores ou, conforme o caso, enquanto contrapartes.

Também no caso de ações externas é possível falarmos de vários **sujeitos realizadores** de uma única ação. Há uma ação “em associação”. Parece-nos que o conceito do direito penal relativo à “cumplicidade” deverá se orientar por esse ponto, e também para o direito público, para o direito administrativo e para o direito internacional essas **ações conjuntas** são igualmente relevantes. Todavia, não podemos tratar disso no presente contexto.

Destacamos como quarta modificação em nossa esfera a diferença entre os *atos sociais próprios* e os atos sociais *mandatícios*. [714] Há um comando, um comunicado, um pedido, e <coisas> semelhantes, “**em nome** de um outro”. Mais uma vez se apresenta a nós aqui uma situação bem peculiar que de modo algum se pode

interpretar erroneamente; queremos de início tentar delinear a sumariamente. Um comando em nome de um outro é um comando próprio e, todavia, não é um comando próprio. Dito mais precisamente: o **mandatário** efetua um ato de modo sumamente pessoal, mas na própria efetuação o ato é colocado como proveniente, em última instância, de uma outra pessoa. Trata-se de algo absolutamente diferente quando se emite um comando “**em substituição**” a ou “no interesse” de um outro. Nesse caso, o comando provém daquele que efetua o ato; nada pode alterar-se aí pelo fato de que ele o efetua com a ciência ou em substituição ou no interesse de outrem. Até mesmo o comando com base em um comando é um comando próprio. Somente o comando “por” um outro ou, mais pregnantemente, “em nome” de outrem assenta seu ponto de partida último nesta outra pessoa.

Ainda trataremos mais detidamente dos atos mandatários na esfera **jurídica**. Aqui só cabe ainda mencionar que à peculiaridade do ato corresponde obviamente uma peculiaridade do efeito. Um comando que A emite a C em nome de B **obriga C** relativamente a B e não relativamente a A, bem como **confere um direito** a B e não a A. Agora, essa eficácia está certamente vinculada a uma *dupla* pressuposição: o comando como tal precisa ser **eficaz** relativamente a C e o ato mandatário precisa ser eficaz relativamente a B. Sobre a segunda pressuposição se falará mais tarde. Quanto à primeira, observe-se apenas que o ato de sujeição, que também aqui pode tornar o comando eficaz, desta vez precisa ser efetuado não relativamente a quem comanda (**por mandato**), mas relativamente a quem é o **mandante** no comando <por mandato>.

Dirijamo-nos mais uma vez ao nosso ponto de partida, ao prometer. Não requer qualquer esclarecimento ulterior que tenhamos de ver nele um ato social relativo a outrem. Semelhantemente ao comando, mas diferentemente do comunicado, o prometer principia um circuito de eventos ulteriores. Também ele visa a um comportamento, certamente não a uma atuação do **promissário**, mas do próprio **promitente**. Essa atuação, diferentemente do caso do perguntar, não precisa ser um ato social.

Como todos os atos sociais, também o prometer pressupõe uma vivência interna que se refere intencionalmente a seu conteúdo. Como no caso do comando, trata-se da *vontade* de que algo [715] ocorra, não decerto por meio do destinatário, mas do próprio promitente. Toda promessa de se comportar desse ou daquele jeito pressupõe necessariamente a própria vontade dirigida a esse comportamento.

Vemos claramente agora quão completamente equivocada e insustentável é a concepção costumeira da promessa como uma exteriorização do propósito ou da vontade. Uma exteriorização da vontade consiste num: eu quero. Ela pode se endereçar a alguém e, nesse caso, ela é um comunicado, um ato social decerto, mas não uma promessa. E ela naturalmente também não se torna uma promessa

em virtude de se endereçar àquela pessoa em cujo interesse o comportamento é intencionado. O prometer nem é vontade nem exteriorização da vontade, mas antes é um ato espontâneo independente que, voltando-se para o exterior, se manifesta externamente. Essa forma de manifestação poderia ser chamada de **declaração de promessa**. Ela é uma **declaração de vontade** só mediatamente, na medida em que uma vontade necessariamente subjaz ao ato espontâneo de prometer. Caso se queira designar o próprio prometer como “declaração de vontade”, então ter-se-á pelas mesmas razões de chamar a pergunta de declaração de dúvida; e o pedido, de declaração de desejo. É claro o equívoco de todas essas designações. Não é através de impotentes declarações de vontade que - como se acreditou - constitui-se o mundo das relações jurídicas, mas através da eficácia estritamente **legal** dos atos sociais.

Somente na medida em que se ficou adstrito à face externa do prometer, sem se aprofundar nele próprio, é que se pôde confundi-lo com a exteriorização comunicativa de um propósito da vontade. As mesmas palavras “eu quero fazer isso por você” podem decerto funcionar tanto como exteriorização da promessa quanto também como exteriorização comunicativa da vontade. Também é assim em outros casos em que distintos atos sociais podem se servir da mesma forma de manifestação, e é particularmente assim quando as circunstâncias acompanhantes não deixam ao destinatário qualquer dúvida sobre a natureza do ato social nela manifestado. Em geral, sabe-se com segurança se por trás daquelas palavras encontra-se uma promessa ou um comunicado. E ainda que mal entendidos sejam aqui possíveis, como revelam muitas disputas e processos, isso obviamente não altera nada, mas, muito pelo contrário, dá a confirmação de que a exteriorização comunicativa da vontade e o prometer são atos fundamentalmente diversos.

A partir daí se podem clarificar plenamente as dificuldades que se encontrou no “**vínculo**” através das promessas. Que a exteriorização comunicativa de um propósito da vontade gere um compromisso [716] é naturalmente incompreensível. Mas nós encontramos no prometer um ato de tipo *peculiar* e afirmamos que se funda na essência desse ato fazer emergirem pretensões e compromissos.

O prometer enquanto ato social admite todas as modificações acima discutidas. Há promessas que são dirigidas a várias pessoas conjuntamente ou que são efetuadas em conjunto por várias pessoas. Delas provêm pretensões partilhadas por várias pessoas ou, conforme o caso, compromissos que incumbem a várias pessoas conjuntamente. Há ademais uma promessa condicionada que nos cabe muito bem diferenciar da promessa incondicionada com conteúdo condicionado. De uma delas, só com a ocorrência da condição provém uma pretensão e um compromisso, pois só então a promessa desdobra sua eficácia própria.<sup>6</sup> Da outra, provém imediatamente

---

<sup>6</sup> O prometer condicionado também não é completamente sem eficácia imediata. Ele gera um **estado de comprometimento** no promitente que se atesta no fato de que ele não consegue mais impedir



pretensão e compromisso. Neste caso, o promissário tem prontamente a pretensão de que o promitente, com a ocorrência do evento, se comporte de uma determinada maneira; no primeiro caso, só com a ocorrência do evento tem ele a pretensão de que o promitente se comporte de uma determinada maneira. Naquele caso, é possível, antes da ocorrência do evento, uma renúncia à pretensão. Neste último caso, não há inicialmente nada a que se possa renunciar.<sup>7</sup> Só uma renúncia condicionada seria possível: uma renúncia sob a condição de que (com a ocorrência do evento) surja uma pretensão. Lá a renúncia é imediatamente eficaz e a ocorrência da condição não tem mais nenhuma relevância. Aqui a ocorrência da condição faz com que a pretensão emerja e, com ela, a ocorrência da segunda condição, que torna a renúncia eficaz e permite extinguir prontamente a pretensão. O nascimento da pretensão é aqui a razão imediata de sua morte. Um mecanismo estritamente legal do **evento social** se nos apresenta aqui; trata-se de **nexos de essência** imediatamente evidentes, e verdadeiramente não de “criações” ou “invenções” de qualquer direito positivo.

[717] Junto ao prometer próprio há um prometer em nome de outrem, um prometer mandatício. Um ato de prometer é efetuado pela pessoa, mas não é ela própria que promete; pelo contrário, ela deixa uma outra pessoa prometer ou, mais exatamente: ela promete por uma outra pessoa. Quando se promete no interesse de outra pessoa, em substituição a outra pessoa, “em lugar” de outra pessoa, tem-se um prometer próprio e o compromisso se erige do lado do promitente. Também temos de discriminar o caso em que alguém promete com base em um prometer. Assim, A pode prometer a B que prometerá a C a cessão de algo. Então B tem a pretensão de que A prometa a C e, com a satisfação da pretensão e através dela, erige-se em A o compromisso relativamente a C de fazer a cessão da coisa <prometida>. Ou B promete a A lhe obter algo, e faz com que C prometa a ele <B> esta coisa. **Nesse caso, dispõem-se simultaneamente na pessoa de B a pretensão** relativamente a C à cessão da coisa e o compromisso relativamente a A de fazer a cessão da coisa para este. Em todos esses casos, não se pode falar de uma promessa de B a C em nome de A. Mas **mandato** só se encontra aqui e, ao mesmo tempo, o efeito peculiar do mandato. Através do prometer por mandato surge, exatamente como no prometer próprio, uma pretensão de C; essa pretensão, contudo, dirige-se a A e não a B; e, ao mesmo tempo, surge correspondentemente um compromisso na pessoa de A. Certamente, essa eficácia depende de certos pressupostos. Teremos de tratar disso em um capítulo próprio. O que deve exigir o maior interesse filosófico não é o conteúdo dessas proposições que é tão corrente para os juristas, mas antes sua forma estritamente a priori.

---

que, com a ocorrência da condição, emerja um compromisso em sua pessoa.

<sup>7</sup> O estado de comprometimento, em particular, não é algo a que se possa renunciar, uma vez que ele não representa um direito do promissário. Pode-se apenas falar de uma *liberação* do promitente por parte do promissário.

A **promessa por mandato**, diferentemente da promessa própria, patentemente não pressupõe qualquer vontade de, por si mesmo, fazer o prometido. Em todo caso, pode ser que o mandante tenha essa vontade ou que ele a teria, se conhecesse todas as circunstâncias que o mandatário conhece. Da parte do próprio <mandatário> pode se tratar apenas da vontade de que, a partir de sua promessa, erija-se para o mandante um compromisso de idêntico conteúdo. Também essa restrição cai por terra no caso da última modificação da promessa que queremos ainda considerar: a pseudo-promessa.

Como todos os atos sociais, também o prometer conhece aquele modo de existência obscuro e inautêntico por trás do qual não há nenhuma vontade sincera de se fazer o prometido. A pseudo-promessa se endereça [718] a uma segunda pessoa, tal como a promessa autêntica; e é essencial a ela se mostrar sob a mesma forma de manifestação desta. Quem finge prometer, se faz passar por autêntico promitente e se apresenta como tal.<sup>8</sup> Cabe perguntar se dessa pseudo-promessa procedem igualmente pretensão e compromisso tal como na promessa autêntica.<sup>9</sup> Sem poder decidir com segurança essa questão, queremos somente deixar claro então de que modo pretensão e compromisso provêm da promessa autêntica.

---

8 Nisso a pseudo-promessa se diferencia da promessa que não conta ser levada a sério, tal como a promessa jocosa, as fórmulas de cordialidade, o anúncio publicitário apelativo ou o caso completamente peculiar da promessa encenada no teatro, e semelhantes.

9 Não nos atrevemos a dar uma resposta categórica a essa questão. Pode ser que o direito positivo trate como autêntica a pseudo-promessa que se apresenta como séria frente ao destinatário sem que este note sua falta de seriedade; daí não se deve extrair nenhum argumento para nossa esfera alheia à do direito positivo. Cabe apenas notar que neste e em outros casos do que é chamado juridicamente de desacordo entre “vontade” e “declaração de vontade” o que está em questão é, primeiramente, um desacordo entre o ato social e seu modo de manifestação e, só secundariamente, <um desacordo> entre o modo de manifestação e o processo volitivo, nunca porém entre o processo volitivo e o ato social. Essa diferença nos parece significativa para a análise das denominadas “falhas da vontade”. Assim, caberia muito bem distinguir, e teria distinta significação jurídica, um **engano** com base no qual eu *quero* algo que eu de outro modo não quereria, um engano com base no qual eu *prometo* algo que eu de fato certamente quero por si mesmo, mas que sem o engano eu não prometeria, e um engano com base no qual eu dou à minha promessa uma *forma de manifestação* diversa da que eu teria dado sem o engano.

## Glossário

TRADUÇÃO EM PORTUGUÊS	TERMO ORIGINAL ALEMÃO
abstenção [712]	Unterlassen
ações conjuntas [713]	Gesamthandlungen
afirmação [709]	Behauptung
atividade [705]	Aktivität
ativo [705]	tätig
atos espontâneos [705]	spontane Akte
atuação [705]	Tun
autor [705]	Urheber
coesa [708]	innig
comandar [706]	befehlen
comunicar [706]	mitteilen
condicionalidade [711]	Bedingtheit
confere um direito [714]	berechtigt
conjunção [713]	Zusammenhang
convicção [709]	Überzeugung
da <vivência enquanto> estado [705]	von dem Zuständlichen
declaração de promessa [715]	Versprechenserklärung
declaração de vontade [715]	Willenserklärung
demanda captação [707]	vernehmungsbefürftig
destinatário [708]	Adressat
destinatário do comando [711]	Befehlsadressat
dissolvedora [712]	auflösende
efeito [712]	Wirkung
eficácia [711]	Wirksamkeit
eficaz [714]	wirksam
elementares [710]	schlichte

em associação [713]	im Verein
em nome [714]	im Namen
em substituição [714]	im Auftrage
emitente [711]	Adressant
endereçamento [707]	Wendung
engano [718]	Täuschung
essencialmente [706]; [710]; [711]	wesentlich [706]; wesensgesetzlich [710]; wesenhaft [711]
estado de comprometimento [717]	Zustand der Gebundenheit
evento [711]	Ereignis
evento social [716]	soziales Geschehen
expressão [709]	Ausdruck
exteriorização [706]	Äußerung
incondicionalidade [711]	Unbedingtheit
jurídica [714]	rechtlich
legal [715]	gesetzlich
mandante [714]	Vertretener
mandatário [714]	Vertreter
mandatícios [713]	vertretend
mandato [717]	Vertretung
manifestação [708]	Erscheinung
mental [709]	seelisch
Nesse caso, dispõem-se simultaneamente na pessoa de B a pretensão... [717]	Dann sind in der Person des A. gleichzeitig vorhanden der Anspruch... <i>N.T. A edição crítica de 1989, p.168, corrige A. para B.</i>
nexos de essência [716]	Wesenszusammenhänge
notificação [707]	Kundgabe
notificadora [707]	kundgebend
notificá-lo [706]	kundgeben
obriga [714]	verpflichtet

pedir [707]	bitten
por mandato [714]	in Vertretung
postergadora [712]	aufschiebenden
proferir [709]	aussprechen
promessa por mandato [717]	Versprechen in Vertretung
promissário [714]; [716]	Empfänger [714]; Versprechensempfänger [716]
promitente [714]	Versprechender
pseudo-atos [711]	Scheinakte
pseudo-efetuação [710]	Scheinvollzug
se abster [712]	unterlassen
se aperceber [707]	innewerden
se endereça [706]	sich wendet
se enlaçar à sua alma [707]	[um] sich in seine Seele einzuhacken. <i>N.T. A palavra einzuhacken foi corrigida para einzuhaken na edição crítica de 1989, p.160.</i>
ser captado [707]	vernommen werden
sob a condição de que [711]	für den Fall, daß
sujeito [705]	Objekt. <i>N.T. A edição crítica de 1989, p.158, corrige Objekt para Subjekt.</i>
sujeitos realizadores [713]	Realisierungssubjekte
vínculo [715]	Bindung
vivências [705]	Erlebnisse
vivências referidas a outrem [706]	fremdpersonale Erlebnisse



## ENTREVISTA

### O valor em tempos de crise: uma entrevista com Anselm Jappe

Anselm Jappe

Adriano Carvalheiro e Paulo Amaral<sup>1</sup>

Anselm Jappe é atualmente docente de Estética na Academia de Belas Artes de Sassari (*Accademia di Belle Arti di Sassari*) e professor convidado do Colégio Internacional de Filosofia (*Collège International de Philosophie*) de Paris. O filósofo, nascido na Alemanha, realizou a maior parte de seu trabalho entre a França e a Itália, tendo iniciado sua carreira acadêmica investigando o movimento da Internacional Situacionista, com especial enfoque em Guy Debord. Em seguida, dedicou-se mais diretamente à crítica do valor, uma teoria que, entre outras coisas, põe em questão a suposta neutralidade, defendida por alguns marxistas, das categorias de trabalho, valor e dinheiro. Na década de 1980 tal teoria ganhou repercussão mundial sobretudo com a revista *Krisis* e, nos anos 2000, com a sua sucessora, a revista *Exit!*, cujas contribuições mais conhecidas são provavelmente aquelas de Robert Kurz, Ernst Lohoff e Roswitha Scholz. É precisamente nesse campo teórico que se inserem as teorizações de Anselm Jappe, ainda que com divergências importantes frente aos outros autores da assim chamada teoria do valor e sempre demonstrando originalidade conceitual. Atualmente, é responsável pela edição e publicação da revista francesa *Revue Jaggernaut*, também concentrada sobre a teoria do valor. Entre suas obras publicadas no Brasil encontramos, entre outras, *Guy Debord* (1999), *Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global* (2020a) e *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição* (2021a).

A presente entrevista foi realizada no primeiro semestre de 2022 parcialmente em forma escrita (e-mail) e parcialmente através de uma conversa por videochamada com o autor. Em ambas, os entrevistadores indagaram o filósofo sobre uma grande quantidade de temas, todos presentes em suas diversas obras. Ao mesmo tempo, deu-

---

<sup>1</sup> Adriano Carvalheiro é bacharel e licenciado pela Universidade de São Paulo e mestre em Filosofia pela Universidade de Pádua, Itália (e-mail [adriano.carvalheiro@studenti.unipd.it](mailto:adriano.carvalheiro@studenti.unipd.it)). Paulo Amaral é bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo e mestrando pela mesma universidade, contando com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n. 2020/08195-9 (e-mail [paulofernando\\_amaral@hotmail.com](mailto:paulofernando_amaral@hotmail.com)).

se particular atenção à questão que se aproxima de sua pesquisa mais recente, i. e., o vínculo entre desenvolvimento capitalista da forma-valor e as formas patológicas de narcisismo em sua acepção psicanalítica. Tal pesquisa encontra-se cristalizada amplamente em seu livro, recentemente publicado no Brasil, *A sociedade autofágica: capitalismo, desmedida e autodestruição* (2021a). O objetivo da entrevista é, de modo geral, contribuir para a divulgação da crítica do valor e, em particular, do pensamento de Anselm Jappe. Consideramos que as respostas aqui apresentadas possam oferecer instrumentos conceituais, se não suficientes, ao menos necessários, para construir uma correta compreensão dos problemas que os tempos atuais de crise permanente põem.

Agradecemos novamente ao professor Anselm Jappe pela gentileza e pela paciência sempre demonstrada ao responder às nossas questões. Destaca-se, por fim, que qualquer mal entendido ou equívoco, teórico ou não-teórico, é de nossa inteira responsabilidade.

**Entrevistadores:** *Gostaríamos de iniciar a entrevista com seu percurso em direção à crítica do valor. Como se sabe, essa corrente do marxismo, hoje cada vez mais reconhecida dentro e fora do mundo acadêmico, encontrou pouco espaço no debate público em seu início, nos anos 1980, na época do colapso do marxismo tradicional e do socialismo real. Como se deu sua aproximação à crítica do valor em uma época em que esta era relativamente pouco conhecida?*

**Anselm Jappe:** Comecei muito cedo a ter uma visão crítica da sociedade capitalista. Nos anos setenta, época da minha formação na Alemanha, isso era bastante comum, na verdade. Diferentemente de tantos outros, porém, nunca mudei de ideia, pelo menos no que diz respeito ao essencial. Tinha igualmente entendido que boa parte daquilo que se denomina a “esquerda” quer apenas mudar algum detalhe da estrutura existente, tomando como natural a continuação de tantos outros elementos que, a meu ver, pareciam nocivos: a economia e o trabalho, o dinheiro e o Estado, a escola e a autoridade, a indústria e o progresso. Fui, assim, atraído por alguns amigos às ideias Situacionistas. Elas eram então muito pouco conhecidas, ao menos na Alemanha, porém haviam me ajudado a tomar distância do militantismo de esquerda, à época onipresente. De todo modo, foi apenas mais tarde, na Itália, que aprofundi meus estudos sobre as ideias de Debord, entrecruzando-as com o pensamento da “Escola de Frankfurt”, o qual já tinha igualmente conhecido nos anos do Liceu. Assim nasceu, em 1992, meu livro sobre Debord. Na primeira apresentação pública do livro, em Roma, eu o intitulei “*O que é vivo e o que é morto em Debord*”<sup>2</sup>, redirecionando

---

<sup>2</sup> O título definitivo da obra permaneceu como Jappe, A. (1993) *Guy Debord*. Pescara: Tracce.



[“detournando”] o título de um livro de Benedetto Croce sobre Hegel. Não se tratava, para mim, de transformar as ideias Situacionistas em um dogma que respondesse a todas as questões de uma vez para todas, mas de extrair delas inspiração - da mesma maneira em que é necessário, penso, inspirar-se em Marx sem repetir as mesmas análises, quando a época histórica muda. E justamente naquele momento descobri a revista alemã *Krisis* e a crítica do valor. Viver entre três países e línguas - alemão, francês e italiano - me facilitou fazer tais descobertas e em seguida difundi-las. Na crítica do valor via uma análise tão radical quanto aquela Situacionista, adaptada, porém, ao mundo depois do fim da URSS, fim esse interpretado por quase todos como o triunfo do capitalismo. Empenhei então muita energia colaborando com o ulterior desenvolvimento das ideias da crítica do valor, escrevendo artigos nas revistas *Krisis* e *Exit!*, difundindo tais ideias na Itália e na França mediante traduções, unificando-as no livro *As aventuras da mercadoria*<sup>3</sup>, de 2003 (2006) e, finalmente, aprofundando-as a partir da vinculação com aquisições da psicanálise e da antropologia. Para mim, nem ao menos a crítica do valor, ou valor-dissociação, deveria se tornar um dogma, uma teoria válida para todo o sempre. Assim como ela esteve até hoje em contínua elaboração, muitas vezes criticando suas próprias posições ultrapassadas, deveria também continuar a fazê-lo no futuro.

**E:** Poderíamos dizer que entre as mais importantes novidades da crítica do valor em face do marxismo tradicional está a centralidade que aquela dá às análises do trabalho abstrato, do valor, da mercadoria e do dinheiro, sintetizadas na crítica do fetiche da mercadoria, frente à luta de classes como horizonte hermenêutico mais habitual do marxismo<sup>4</sup>. Em algumas passagens de seu livro, *A sociedade autofágica* (2017), recentemente publicado no Brasil (2021) você aponta para o fato de que o

---

3 Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte (trad. (2006) *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona). Doravante, as citações de obras cujas traduções foram utilizadas apresentam a paginação no original seguida do ano e da paginação da tradução em parênteses.

4 Jappe, A. (2017) *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, p. 314-316 (trad. (2021a) *A sociedade autofágica. capitalismo, desmesura e autodestruição*. São Paulo: Elefante, pp. 305-308): “As categorias fundamentais do capitalismo, tal como Karl Marx analisou em sua crítica da economia política, são o trabalho abstrato e o valor, a mercadoria e o dinheiro, que se resumem no conceito de ‘fetichismo da mercadoria’. Uma crítica moral, baseada na denúncia da ‘avidez’, não consideraria o essencial”. Ou ainda: “É preciso criticar a centralidade do conceito de ‘luta de classes’ na análise do capitalismo. O papel das classes é, mais propriamente, uma consequência do lugar que ocupam na acumulação do valor enquanto processo anônimo - as classes não estão na sua origem”; Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte, pp. 90-91 (trad. (2006), p. 85): “É o método do próprio Marx: os fenômenos visíveis, os movimentos dos actores sociais, as classes e os respectivos conflitos tal como podem ser observados na vida de todos os dias não constituem o ponto de partida da análise. Não são os elementos últimos aos quais se pudesse reportar a vida social e econômica; bem pelo contrário, são formas derivadas, consequências de uma outra coisa que está ‘por trás’ delas - a lógica do valor”.

*capitalismo atravessa, desde os anos 1970, uma crise qualitativamente diversa das crises anteriores, isto é, uma crise estrutural, da própria possibilidade de acumulação do valor. Seria a crítica do valor uma resposta a essa crise? Isto é, teria a crítica do valor adquirido uma relevância crescente no debate contemporâneo precisamente por causa da crise real do valor?*

**A. J.:** Permanecem naturalmente alguns pontos fundamentais da crítica do valor, que a acompanharam durante quase toda a sua história, como a recusa de fazer da “luta de classes” o núcleo do capitalismo e da sua contestação: não porque tal luta não existiria, mas porque ela permanece essencialmente no terreno próprio do capitalismo. Não põe em questão as suas categorias fundamentais: trabalho abstrato e valor, dinheiro e mercadoria, Estado e fetichismo da mercadoria (no sentido da subordinação do lado concreto da produção à sua representação abstrata). [Tais contestações] Pedem em geral apenas uma distribuição diversa, mais “justa”. Até o momento em que a sociedade mundial da mercadoria estava na sua longa fase de expansão - essencialmente até 1970 - podia efetivamente responder a essa contestação com algumas concessões, sobretudo no plano dos salários - que todavia acabavam por beneficiar, no seu conjunto, a acumulação do capital. Quando o forte aumento da substituição do trabalho vivo pelas tecnologias minou a base da criação de valor, desacelerando fortemente a acumulação, entramos em uma nova fase do capitalismo: a da crise causada pelo alcance de seus limites internos (aos quais se adicionam ainda os limites externos da crise ecológica). Porém, grande parte das ciências sociais, seja marxista, no sentido amplo, seja burguesa, não soube ou não quis compreender tais mudanças. A crítica do valor, redescobrimo os instrumentos analíticos do Marx “esotérico”, representa por isso o esforço mais completo para compreender a novidade da situação. É sobretudo a teoria da crise do valor, por muito tempo desdenhada pelos marxistas tradicionais que olhavam por toda parte um capitalismo triunfante, que encontrou muitas confirmações nos últimos anos.

**E:** *O senhor enfatiza diversas vezes em suas obras que o valor é um “fato social total”<sup>5</sup>, na medida em que se refere à totalidade das esferas sociais. Estaríamos*

---

5 Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte, p. 214 (trad. (2006), p. 202): “É toda a distinção entre ‘base’ e ‘superestrutura’, o eixo do materialismo histórico, que, do ponto de vista da crítica do valor, revela ser pouco útil, sobretudo relativamente às realidades não capitalistas. O marxismo tradicional tentou muitas vezes mitigar a rigidez dessa distinção com a ideia de uma ‘ação recíproca’ entre a base econômica e a superestrutura cultural, jurídica, religiosa, etc. A ação recíproca pressupõe contudo a existência de factores separados que seria necessário reunir *a posteriori* e externamente. Parece então muito mais promissor explorar a ‘forma total’ e explicar o nascimento simultâneo, num contexto determinado, do sujeito e do objecto, da base e da superestrutura, do ser e do pensamento, da *práxis* material e imaterial”.

*neste caso frente a um fatalismo economicista? Ou, em vez disso, pensar o valor como fato social total nos permite justamente dar espaço à multiplicidade de aspectos de um e mesmo fenômeno?*

**A. J.:** O valor não deve ser compreendido como uma categoria unicamente econômica. No capitalismo, a economia não é uma esfera que se encontra ao lado de outras esferas autônomas como a política, a cultura ou a psique social. De todo modo, a inteira subordinação da vida social e individual à exigência da economia - quer seja diretamente, por exemplo, na imposição de que tudo deve ser “financiável” e “creditício”, quer seja indiretamente, na adaptação da educação, da escola, e genericamente da psique às exigências do “mercado de trabalho” - não deve ser compreendida como um fato “natural”, nem mesmo no sentido da velha categoria marxista de “base econômica e superestrutura”. Trata-se antes de uma característica unicamente capitalista e uma das suas características mais escandalosas: o concreto, nas suas mil formas que obedecem cada uma a uma lógica peculiar, vem subordinado a uma única lógica abstrata, à multiplicação tautológica de uma substância imaginária que não conhece qualidade, mas apenas quantidade, a saber, o valor produzido pelo lado abstrato do trabalho. Não se trata, portanto, apenas de “re-enraizar” a economia na sociedade, como propõem Karl Polanyi e seus seguidores atuais, mas de dissolver a economia como esfera separada - e isto significa liberar as atividades humanas da sua subordinação ao escopo de aumento do valor.

**E:** *Aprofundando o debate sobre o valor, um ponto importante de seu livro *As aventuras da mercadoria* (2006) é a retomada das análises de Mauss acerca da troca nas sociedades pré-capitalistas. Nesta análise, o senhor observa que a troca não desempenha nessas sociedades um papel dominante, porque nelas coexistem ao lado da troca outras formas de mediação da vida social, como o presente e a dádiva. Todavia, não se poderia ver já na dádiva um princípio de troca capitalista, baseada em relações de equivalência entre coisas? Pensa-se aqui, sobretudo, em Adorno e Horkheimer, para quem, de acordo com algumas interpretações, nas sociedades antigas havia já o princípio formal da troca, ou ao menos o princípio da identidade que a fundamenta.*

**A. J.:** De fato o problema é importante e toca em uma temática que me ocupo com crescente atenção. Naturalmente, é importante definir bem as coisas. Se falamos de troca, pensamos inevitavelmente na troca de equivalentes - eu te dou uma coisa, e você me dá outra, que vale tanto quanto. Caso se pense em troca nesses termos, trata-se, efetivamente, de um fenômeno existente já em contextos proto-

capitalistas ou pré-capitalistas. Nas sociedades realmente pré-capitalistas, porém, é melhor falar de circulação e não de troca. Circulação significa simplesmente que existem objetos que vão de uma pessoa a outra. Se eu dou uma coisa a você, e você a dá a uma terceira pessoa, que a dá a uma quarta que, por sua vez, a dá a mim não se pode dizer que se trata de uma troca. Circulação não é troca - é importante sublinhar que em todas as sociedades ninguém é autossuficiente e sempre existe uma passagem de objetos, mas também de serviços e, sobretudo, de pessoas maritáveis (como no clássico exemplo das mulheres), que põem indivíduos e grupos humanos em relação (tribos, vilas, etc.).

É importante, porém, compreender que essas formas de circulação não podem ser entendidas como uma troca de equivalentes. Em alguns casos, procura-se demonstrar a própria superioridade sobre o outro fazendo uma doação mais ampla do que aquela recebida - o famoso fenômeno do *Potlatch* ou ainda do *Kula*, discutidos por Malinovsky. Existem muitos outros exemplos nos quais se doa para estabelecer uma relação ou hierarquia. Em muitas lendas antigas (como *As mil e uma noites*) há sempre uma pessoa que se apresenta a um rei com tantos presentes e, no final, parte tendo recebido outros tantos que deve entregar a seu rei. Não é uma forma, se quisermos, de cortesia, é uma forma de comércio e ainda de circulação, mas não é definitivamente uma troca de equivalentes. Assim como existiam povos, como os fenícios da antiguidade, cujos comerciantes não podiam encontrar as pessoas com quem queriam comercializar. Deviam, de noite, depositar na praia as suas “ofertas” e, caso os outros apreciassem as doações, davam de sua parte algo que sabiam que os fenícios apreciavam. São todos exemplos nos quais a circulação não é uma troca de equivalentes mas sim, de certa forma, ou uma satisfação recíproca de necessidades ou, ainda, um modo de estabelecer uma relação hierárquica.

Dito isso, a questão que vocês me colocam é se tais relações contêm em si, de forma incipiente, o capitalismo. Pode-se naturalmente sempre encontrar algum elemento que antecede o capitalismo. Para mim, a questão é outra: se nós pensarmos que as formas de doação são formas absolutamente sem confronto, antagonismo ou hierarquia, se tivermos uma ideia ingênua da doação, então permanecemos necessariamente iludidos. O *potlatch* pode ser uma coisa extremamente agressiva. A dádiva de que fala Mauss e toda a sua escola não é por si mesma uma bondade humana, é uma outra forma de antagonismo. Assim, se quisermos vincular o capitalismo ao fato de que existem relações antagônicas e hostis entre os protagonistas, então sim, pode-se dizer que o capitalismo existe praticamente em todos os lugares. Até mesmo as sociedades sem Estado, estudadas por Pierre Clastres, são sociedades repletas de antagonismos. Se, em vez disso, entendemos a troca de modo mais preciso como a troca de equivalentes mediada pelo dinheiro, então pode-se dizer efetivamente que não, a troca de dádivas não é um antecedente do capitalismo, ou o é apenas em um

sentido muito vago. A troca de equivalentes reduz os dois elementos a porções de uma mesma substância. Isto é exatamente o que não acontece no sacrifício antigo.

Um antecedente da quantificação se encontra também nas sociedades antigas mais desenvolvidas. Agamenon sacrifica a filha Ifigênia para ter um bom vento na sua partida. Não se pode, porém, chamá-los de equivalentes. Não há nada em comum entre a filha e o vento, se não simplesmente a questão do valor afetivo que se atribui a ambos. Além disso, penso que seja muito difícil hoje entender realmente o que se passa na cabeça de pessoas como os melanésios dos quais fala Malinovsky. O risco de projetar as nossas categorias de ganho e lucro sobre tais sociedades é muito grande. Com efeito, a afirmação de que o capitalismo remonta a formas de troca arcaicas me parece muito mais um equívoco, assim como a afirmação de que o dinheiro remonta à troca de conchas nas tribos ditas selvagens ou que o trabalho sempre existiu porque os escravos realizaram enormes esforços para os egípcios. Na verdade, estas atividades possuíam uma função e um contexto profundamente diferente. Antes, pode-se dizer que, uma vez que o capitalismo se desenvolveu a partir do final da Idade Média na Europa, ele se apropriou dessas formas já existentes e as preencheu com um novo conteúdo. Por exemplo, a função do dinheiro na multiplicação permanente do valor é muito diversa de sua função pré-moderna. O último livro de Jacques Le Goff<sup>6</sup> (2010), sobre o dinheiro na Idade Média mostra que ele existia, e que as pessoas, sobretudo nos estratos burgueses, eram muito interessadas em adquiri-lo. De todo modo, o dinheiro possuía uma outra função social, isto é, servia essencialmente a, depois de acumulado, ser deixado como testamento em um monastério para comprar um lugar no céu.

**E:** *Já em seu livro, A sociedade autofágica (2021a), você propõe uma conjunção inovadora entre a crítica do fetiche da mercadoria e a crítica do narcisismo. De fato, você sustenta a hipótese de que, em seu fundamento, o capitalismo carrega em si uma relação de “paralelismo e isomorfia”<sup>7</sup> entre fetichismo e narcisismo. Tal isomorfia se conecta à ideia de valor como “fato social total”?*

**A. J.:** O valor é, portanto, um “fato social total”, para utilizar a expressão do antropólogo Marcel Mauss (que, porém, se referia à doação, a qual é em um certo sentido o contrário - a alternativa histórica - à troca de mercadorias e, portanto, ao

---

<sup>6</sup> Le Goff, J. (2010) *Le Moyen Âge et l'argent : essai d'anthropologie historique*. Paris: Perrin.

<sup>7</sup> Jappe, A. (2017) *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, p. 159 (trad. (2021a), p. 159-160): “Em vez de tentar estabelecer uma relação de causa e efeito, de base e superestrutura ou de realidade e reflexo, convém falar de *paralelismo* ou de *isomorfismo* entre estrutura narcísica do sujeito do valor e estrutura do valor - que, como tal, é uma ‘forma social total’ e não um fator simplesmente ‘econômico’”.

valor, como visto acima). O valor não é apenas economia, mas caminha *pari passu* com uma determinada estrutura psíquica.

Durante a sua fase ascendente, o capitalismo estava muito mais conectado (não no sentido de uma relação de dependência causal, mas como as duas faces da mesma moeda) ao sujeito neurótico descrito por Freud: estrutura edípica, castração, repressão das pulsões, rigidez de caráter. A esta forma-sujeito adicionou-se, de modo crescente, uma outra estrutura psíquica igualmente descrita por Freud, mas que em suas formulações não ocupava uma posição central: o narcisismo. O narcisista não conhece, em seu inconsciente, a distinção entre si mesmo e o mundo, e procura realizar seus fantasmas primitivos de onipotência e de fusão ao mundo. Não se trata de uma substituição integral do tipo “neurótico-edípico” pelo tipo narcísico, mas antes de um aumento da “taxa de narcisismo” nos indivíduos, sobretudo quando, a partir dos anos 1960-1970, no final do boom fordista, seguiu-se a sociedade consumista e pseudo-permissivista.

Seria, contudo, muito cômodo ver o narcisismo apenas nos “outros”, por exemplo em Bolsonaro, ou no *manager* megalomaniaco. Narcisismo é também, por exemplo, o desejo de escapar a toda determinação derivada do nascimento com a escolha do próprio sexo, assim como é narcisista o fato de reduzir as relações amorosas a um supermercado de relações disponíveis em sites de encontro. Em geral, a desencarnação e a virtualização promovidas pelas redes informáticas promovem o sujeito narcisista que vive o mundo apenas como sua projeção. E é justamente essa negação do mundo na sua autonomia, a sua redução a uma abstração manipulável, que constitui o profundo isomorfismo entre fetiche da mercadoria, como estrutura social, e narcisismo como estrutura individual.

**E:** *Ainda no mesmo livro, o senhor entende a pulsão de morte fundamentalmente como um elemento destrutivo, possivelmente existente em diferentes épocas históricas, mas intensificado e radicalizado no capitalismo contemporâneo. Porém, muitos autores do campo marxista, como Marcuse e Adorno, ou influenciados por Lacan, como Zizek, vêem a pulsão de morte como um conceito relativamente ambíguo, no qual está em jogo não apenas a destruição de si e dos outros, ligada à dimensão imaginária do narcisismo, mas também uma força de destituição simbólica de estruturas e fetiches através da metaforização. Nesse sentido, haveria um potencial emancipatório nessa pulsão. Por que negar esta interpretação?*

**A. J.:** Parece-me que nunca falei de uma função positiva ou emancipatória da pulsão de morte, nem acredito que Adorno, Lacan ou o próprio Freud o tenham feito. Ao contrário, analisei o fato de que o capitalismo, de certa forma, desmantelou as

defesas contra a destrutividade da pulsão de morte. É verdade que há um debate a propósito do caráter ineliminável da pulsão de morte, como Marcuse nos lembra, por exemplo. Isso não significa, porém, que a pulsão de morte *per se* tenha uma função positiva - pelo contrário, trata-se apenas de dizer que ela não é apenas um produto de condições sociais adversas, como poderia pensar alguém como Erich Fromm, mas que de fato ela pode ser um componente necessário da “condição humana”. Deve-se dizer, com efeito, que diferentes sociedades sempre encontraram maneiras de “acorrentar” essa besta, domá-la ou sublimá-la, enquanto o capitalismo, em certo sentido, a liberta. Eu não chamaria isso de um uso emancipatório. Em meu livro, assinalei que o capitalismo como tal é dominado por uma espécie de impulso para sua própria destruição em geral, e que isto pode se expressar em certos indivíduos, como no caso dos *amoks*, os quais encurtam o seu percurso de vida e se jogam diretamente no abismo. Para mim, trata-se de fortalecer a pulsão de vida.

Claro, outra possibilidade seria pensar essa questão como o faz Bataille, para quem a pulsão de morte, ainda que ele não use esse termo, torna-se uma espécie de componente essencial da existência humana, que potencializa o ser humano - uma posição que comecei a abordar em um artigo sobre o materialismo, a ser publicado.

*E: Ainda neste tópico, quais são as implicações e condições, no mundo capitalista atual, da sublimação da pulsão de morte? Supondo, é claro, que tal sublimação ainda seja possível.*

**A. J.:** Por sublimação, entendemos o longo trabalho, não de suprimir, negar ou reprimir [*refouler, dénier ou réprimer*] a pulsão, mas sim de transformá-la lentamente em uma atividade construtiva, seja na cultura, no jogo ou nos afetos cotidianos. Entretanto, podemos ver que o capitalismo funciona, de certa forma, na direção oposta, na medida em que tende a reduzir a psique humana a um conjunto de reações imediatas, como, por exemplo, obter algo, gastar dinheiro e consumir, principalmente através de crédito, serviços e bens. Nessa configuração, ele não apenas deixa as pulsões em sua forma primitiva, não sublimada, mas também as dá uma pseudo-satisfação, que deve ser renovada o tempo todo.

Fiquei muito impressionado com o livro de Mark Fischer, *Realismo capitalista* (2009), onde ele aborda a depressão entre os jovens, observando que não se trata de um tipo de depressão na qual o sujeito não consegue encontrar prazer. O sujeito tem prazer, mas é antes um prazer imediato, como jogar playstation, assistir TV a noite toda, fumar maconha, etc. Ocorre que os jovens não conseguem encontrar satisfação no prazer mediado, isto é, obter satisfação após a conclusão de um projeto de médio ou longo prazo, no qual se deve fazer um investimento em termos psíquicos para

esperar uma satisfação mais duradoura e forte. Na verdade, todas as redes sociais estão vinculadas à ideia de que nossos desejos imediatos devem ser satisfeitos. Isso alimenta uma grande indústria do *like*, deixando, porém, um grande vazio dentro do qual a verdadeira satisfação não é possível. Essa cultura capitalista pseudo-hedonista nos oferece uma realização paródica dos movimentos dos anos 1970, que proclamavam “devemos mudar tudo e agora mesmo”. Esse, hoje, é praticamente o principal slogan publicitário.

*E: Esse ponto sobre a sublimação nos parece muito importante. Gostaríamos, no entanto, de questioná-lo sobre um aspecto pressuposto nessa discussão, mas que é objeto de pouco debate, a saber, o tema da natureza pulsional humana. Vale ressaltar que o senhor, ainda em A sociedade autofágica (2021a), aborda um tema amplamente ignorado pela esquerda clássica: a discussão sobre a “condição humana”, entendida em termos gerais como sua natureza pulsional. E o faz distanciando-se tanto de uma naturalização da condição humana capitalista (que naturaliza, como em Hobbes, a vontade de poder e da pleonexia sem limites enquanto constantes supra-históricas), quanto de uma posição culturalista, que entende a condição humana como absolutamente maleável e mutável, fruto de decisões performativas historicamente determinadas e passíveis, por isso, de alterações revolucionárias<sup>8</sup>. Haveria, então, limites para a plasticidade humana?*

**A. J.:** Nos séculos XIX e XX, os movimentos emancipatórios quiseram acreditar numa plasticidade quase ilimitada do ser humano: todos os seus lados desagradáveis, como o egoísmo e a busca permanente de riqueza e poder, seriam apenas fruto de uma má sociedade, cuja influência começa já com a primeira educação. Poder-se-ia, portanto, criar, por bem ou por mal, um “novo homem”. Retrospectivamente, essa aspiração parece, para dizer o mínimo, problemática: faz parte da visão “progressista” que pensa que a ciência e a técnica resolveriam todos os problemas, bastando apenas serem administradas pelas forças sociais adequadas. Em direção contrária, os conservadores sempre se referiram a uma suposta “natureza humana” maligna, com um conceito de derivação cristã, ou mais recentemente, biológico-darwinista. Eles afirmam o fracasso necessário - após muito sofrimento - de todas as

---

<sup>8</sup> Jappe, A. (2017) *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, pp. 169-170 (trad. (2021a), p. 169): “A primeira posição - a da imutabilidade dos fundamentos da existência humana - implica que se renuncie para sempre à esperança de uma mudança e que se eleve o moderno sujeito burguês à categoria de simples ser humano - coisa que numerosas investigações antropológicas contestam, sobretudo as que trataram da temática da ‘dívida’. A segunda posição, a da plasticidade desta natureza e da possibilidade de modificar o homem, é muitíssimas vezes refutada pela experiência e acaba, assim, dando argumentos aos adversários.”



tentativas de endireitar a “madeira torta” (Kant) que é a humanidade. Devemos, no entanto, ir além desta falsa alternativa.

Ao longo de sua história, a humanidade inventou muitos dispositivos para limitar os efeitos negativos de sua natureza pulsional, por exemplo, tentando (com erros e acertos, é claro) conter a ganância por meio da moralidade. O capitalismo é a primeira sociedade que renunciou a todas as tentativas de limitar o lado sombrio do homem e que até mesmo o promove e faz dele o motor de sua economia. No entanto, abandonar a ideia de homem infinitamente modificável não significa aderir à visão aparentemente “realista” do senso comum burguês e contentar-se com pequenos ajustes na ordem social. O capitalismo levou a humanidade a um tal impasse que mesmo objetivos limitados e aparentemente “reformistas” são alcançáveis apenas ao preço de uma mudança drástica de paradigma social. Como vemos neste momento, o Estado nem sequer é capaz de impor a redução do uso de pesticidas ou um melhor funcionamento dos hospitais em tempos de pandemia ou chamar à ordem algum tirano sanguinário do outro lado do mundo: imaginemos sua incapacidade de enfrentar desafios que exigirão medidas realmente fortes.

*E: Pois bem, dando continuidade ao último tópico de sua resposta, em seu livro sobre a crise do coronavírus, Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global (2020a), o senhor afirma que “o vírus é o detonador, mas não a bomba causadora do agravamento da situação da crise estrutural e global contemporânea”<sup>9</sup>. No entanto, a crença de um retorno do Estado salvador em oposição às regras selvagens do neoliberalismo parece existir por toda parte. Pode o Estado continuar a ter a centralidade que tinha anteriormente nas decisões econômicas?*

**A. J.:** Não é muito surpreendente que aqueles que sempre acreditaram, com ou sem cognição de causa, que o Estado era capaz e tinha a vocação de frear, como representante do “interesse geral”, os “interesses privados” do capital, tenham se entusiasmado com a decisão dos Estados de colocar a economia mundial em coma artificial a fim de salvá-la na primavera de 2020. Para eles, é a prova de que o Estado “pode” se apenas “quiser”. É como se houvesse um sentimento coletivo de que podemos realmente ter esperança de mudar as coisas. Ora, poderia parecer uma refutação da crítica do valor, a qual sempre afirmou a superioridade estrutural do pólo “econômico” sobre o pólo “estatal”, pela simples razão de que o Estado nada pode fazer se não se “financiar” através da tributação do capital.

---

<sup>9</sup> Jappe, A. et al. (2020b) *De Virus Illustribus. Crise du Coronavirus et épuisement structurel du capitalisme*. Paris: Crise & critique, 2020, p. 14 (trad. (2020a) *Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global*. São Paulo: Editora Elefante, p. 34).

Entretanto, como explicamos em *Capitalismo em quarentena* (2020a), essa polaridade também inclui o fato de que em tempos de crise o Estado pode intervir fortemente para garantir as condições básicas da acumulação. É perceptível que após o *lockdown* mundial, uma reação de pânico a uma novidade absolutamente imprevista, os Estados fizeram de tudo para evitar recorrer novamente a esta medida, e apostaram fanaticamente na vacina, a ponto de impô-la por todos os meios em muitos países, embora seja evidente que sua eficácia é muito limitada. Ao mesmo tempo, o Estado colhe um grande benefício disso tudo: aumenta em muito os instrumentos e as medidas de controle e coerção, para o aplauso de uma população aterrorizada. Recuperados da primeira surpresa, muitos Estados aproveitaram a oportunidade para generalizar as técnicas de controle que evidentemente já estavam preparadas. Certamente não é a saúde das populações que preocupa os governos, mas trata-se antes, por um lado, de uma questão de estabilidade da economia e, por outro, da preparação de um enorme aparelho repressivo face às desordens que provavelmente surgirão nos próximos anos com o agravamento das crises econômica, ecológica, energética, epidêmica e migratória. Se se pode falar que o Estado novamente retoma a iniciativa, ele o faz da pior maneira possível, e usa sua capacidade de gestão não para introduzir mais justiça social, reconstruir o Estado social e os hospitais públicos, como sonha a esquerda estatista, mas para esmagar qualquer resistência às medidas tomadas para “retomar o crescimento” - entre outras coisas, abolindo as tímidas e pequenas medidas em favor do meio ambiente introduzidas antes da pandemia. A esta altura, para salvar o PIB, tudo é permitido, inclusive vacinar as crianças que não precisam de vacinação e reativar a energia nuclear.

*E: Contudo, parece, à opinião geral, que o Estado, nas mãos de um governo puramente regressivo (por exemplo Bolsonaro no Brasil ou Trump nos EUA), é mais prejudicial às populações minoritárias e à oposição do que nas mãos de um governo progressista, de modo que abandoná-lo possivelmente acarreta mais riscos do que disputá-lo.*

**A. J.:** Na verdade, penso que a questão do Estado divide tanto a esquerda quanto a direita. No primeiro caso, o neoliberalismo produziu uma nostalgia do Estado por parte da esquerda. Trata-se da ideia de que o Estado é uma instituição capitalista neutra, de modo que bastaria conquistar o poder do Estado e, então, ditar as leis ao capital. Essa ideia existe naturalmente nas versões mais banais do representacionismo, mas também nas mais exaltadas, ditas revolucionárias. Contudo, também é verdade que temos outra parte da esquerda que abandonou o teatro da política eleitoral e partidária e afirma, de forma geral, que se deve depositar esperanças apenas nos movimentos sociais, nos movimentos de ocupação e na resistência direta - os *gilets*

*jaunes* na França são uma expressão dessas formas de política não estatal. Porém, também a direita se divide entre uma tendência neoliberal, que busca reduzir tudo às leis do mercado, inclusive o Estado, e outra tendência que expressa o desejo de ter o Estado presente em todas as esferas da sociedade. É ainda verdade que a direita está, como sempre esteve, muito menos comprometida com a questão ideológica, o que permite que a lógica do mercado desregulado e a insistência na segurança - por exemplo no combate à imigração, ou na luta contra o crime - possam caminhar juntas. Desta confusão só se pode dizer que a questão do Estado não está realmente clara.

Em suma, a questão que realmente nos importa é: podemos, realmente, regredir a um Estado forte? Ora, parte da esquerda e parte da direita querem um Estado forte, cujo funcionamento se dá, basicamente, pela imposição de regras ao capital e pelo seu autofinanciamento através de impostos - e justamente aí reside o problema, pois para retornar a este modelo de Estado é necessário tributar a população e também o capital, mas uma vez que se vêm a si próprios tributados, fogem imediatamente para outros lugares (especialmente o capital). Com isso, vemos uma espécie de dependência estrutural dos Estados em sua relação com o capital. Ora, se é verdade que o Estado e o capital são os dois pólos da sociedade capitalista, não o são com a mesma força. O pólo econômico é de fato muito mais forte, pois poderia reduzir o Estado a uma força auxiliar, ao passo que, por sua vez, o Estado necessita absolutamente da força econômica.

É óbvio que, no início da pandemia, muitos acreditavam estar vendo o que se chamou de “regresso ao Estado”, o que na verdade era uma surpresa, pois o Estado havia colocado a economia em uma espécie de coma artificial em todos os lados do mundo e o nosso livro, *Capitalismo em quarentena* (2020a), tentou explicar esse tipo de milagre. Na verdade, como dissemos na última resposta, o que ocorreu é que o capital precisava, naquele momento, desse suporte mínimo para se conservar. Uma vez passado o pior, no entanto, vemos os Estados fazendo de tudo para chegar a medidas mais eficazes do que o confinamento, como as vacinas e os remédios anti-covid, os quais permitem a plena retomada das atividades econômicas. Desse modo, mesmo neste caso, digamos “excepcional”, vemos que os Estados não têm outra função senão a de assegurar as condições para a acumulação do capital e, por isso, eles não podem substituir a função desse acúmulo.

**E:** *Agora que falamos sobre a relação entre o Estado e o capital, gostaríamos de discutir três tópicos que guardam uma conexão polêmica com a crítica de valor. O primeiro diz respeito à sua relação com a teoria do decrescimento. Quais são, na sua opinião, os pontos positivos e negativos, as capacidades e limitações desta teoria?*

**A. J.:** De fato, existe uma espécie de diálogo, ainda que difícil, entre a crítica do valor e a teoria do decrescimento. De minha parte, um livro das minhas conferências com Serge Latouche foi publicado na França e na Itália em 2014<sup>10</sup>. A teoria do decrescimento põe boas questões e eu mesmo penso ser mais interessante discutir com os seus teóricos do que com os marxistas tradicionais, pois os teóricos do decrescimento têm uma compreensão muito melhor da necessidade de não simplesmente distribuir riqueza, mas de realmente mudar o regime, de alterar o modo de vida, e é, portanto, uma teoria com a qual eu poderia concordar completamente.

No entanto, o problema é que essa teoria não constrói uma crítica forte ao capitalismo. Em geral, apoia uma reforma econômica, uma mudança de estilo de vida e dos padrões de consumo a nível individual e de pequenos grupos. É também verdade que o decrescimento tem um espectro bastante amplo de teorias, mas percebo em quase todas que a questão política é preferencialmente evitada. Com isso, chegam também a pensar que as instituições existentes poderiam realizar a agenda do decrescimento. Não colocam, de forma clara, a questão da mudança revolucionária, de uma ruptura com o dinheiro, com a produção de bens, etc.

Por outro lado, a teoria do decrescimento coloca a importante questão da aceitação social deste modo de vida - o que a teoria do decrescimento diz é que não se deve simplesmente exigir outra forma de distribuição de carros, dinheiro, viagens aéreas, etc., mas sim redefinir a noção de felicidade e, portanto, encontrar outro modo de vida. Assim, apesar de toda a ingenuidade dessa teoria, muitas vezes reduzida a um fator da moda do gênero burguês, a teoria do decrescimento faz perguntas corretas, mesmo que não encontremos nela uma crítica séria ao capitalismo.

**E:** *Este era o primeiro ponto polêmico. O segundo diz respeito à relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e a crítica do valor. De fato, em ensaio recente, *Progresso em quê?*<sup>11</sup> (2020d), o senhor nos lembra da necessidade de realizar uma crítica das forças produtivas em geral e da tecnologia em específico. Parece que na maior parte das posições políticas contemporâneas existe um relativo consenso sobre a necessidade, e também inevitabilidade, do desenvolvimento das forças produtivas. Podemos dizer que, num certo sentido, até mesmo o marxismo tradicional foi capturado por essa armadilha, atribuindo à tecnologia um papel fundamental como condição de possibilidade de uma sociedade emancipada. Em*

---

10 Jappe, A.; Latouche, S. (2014) *Sortir de l'économie ? (ou plutôt comment l'économie a été inventée...)*. Un débat avec Serge Latouche et Anselm Jappe. Paris: Bourges.

11 Jappe, A. (2020c). Les évidences du progrès. Le Club de Mediapart. Disponível em < <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/131020/les-evidences-du-progres> > (trad. (2020d) *Progresso em quê?* A terra é redonda. 2020. Disponível em <https://aterraeredonda.com.br/progresso-em-que>).

*síntese, para a crítica do valor, e especificamente para o senhor, como é pensado o papel do desenvolvimento das forças produtivas?*

A. J.: O capitalismo e a sociedade industrial são essencialmente a mesma coisa e se desenvolveram juntas. O caráter decisivamente inadequado e nesse ponto inútil de grande parte da crítica social dos últimos dois séculos, inclusive de quase todo o marxismo, mas também de uma boa parte da obra do próprio Marx, deriva igualmente dessa cegueira frente aos aspectos intrinsecamente destrutivos de grande parte do “desenvolvimento das forças produtivas” através da aplicação tecnológica das ciências. Por muito tempo se quis acreditar que uma sociedade comunista, emancipada, etc. poderia fazer uma gestão diversa das tecnologias, as quais seriam neutras por si mesmas. Penso que a ideia de neutralidade tecnológica seja uma coisa muito ingênua. Na verdade, a tecnologia é autorreferencial e tautológica assim como a acumulação do valor, criando, de modo similar, um dinamismo que foge a qualquer controle humano. As tecnologias são diretamente nocivas, especialmente as mais complexas, que produzem uma espécie de automatismo, no qual os problemas por ela criados podem ser resolvidos apenas dentro da sua própria dimensão e a partir da situação por ela já engendrada. Isto é o que Latouche denominou *Megamachine*<sup>12</sup>, um enorme conjunto de fatores econômicos e técnicos que se reforçam reciprocamente, e que justamente por isso não deixam outra alternativa a não ser prosseguir na mesma lógica, até nos mínimos detalhes, que se tornam, eles também, quase imutáveis. Ao menos sobre isso, porém, temos hoje uma maior clareza.

Por um lado, é difícil, como vocês disseram antes, falar de uma “crítica do valor” em geral, porque a essa altura ela se dividiu em muitos caminhos, sempre muito variados. Posso falar apenas da minha posição. Nos primeiros anos da crítica do valor, quando Robert Kurz e seus companheiros de luta iniciaram *Krisis e Kritik*, Kurz publicou um artigo denominado *Crítica da crítica das forças produtivas*<sup>13</sup> (1986). A *Krisis*, e Kurz em específico, tentavam se distanciar do movimento ecologista anti-industrialista e, portanto, defendiam que o recurso ao desenvolvimento das forças produtivas era antes de tudo uma crítica do trabalho, ou seja, uma defesa da liberação dos trabalhadores através das tecnologias. Isso é evidente, também, em outro artigo muito importante de Kurz, *A honra perdida do trabalho*<sup>14</sup>, de 1991, que traduzi à época para o italiano.

Por outro lado, houve uma evolução do debate e assim cresceu o ceticismo

---

12 Latouche, S. (1995) *La Mégamachine: raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*. Paris: La Découverte.

13 Kurz, R. (1986) “Die Herrschaft der toten Dinge, Teil 1. Kritische Anmerkungen zur neuen Produktivkraft-Kritik und Entgesellschaftungs-Ideologie”. In: *Marxistische Kritik*, n. 2, Verlag Marxistische Kritik.

14 Kurz, R. (1991) “Die verlorene Ehre der Arbeit”. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, n. 10.

frente à ideia do desenvolvimento das forças produtivas como condição para se chegar a uma futura sociedade emancipada - eu, pessoalmente, sempre fui muito cético sobre o suposto papel positivo das mesmas. Da minha formação pessoal fizeram parte autores como Ivan Illich e, por isso, considero positiva a tomada de distância da *Krisis* frente à tecnologia, particularmente ao longo dos anos 1990, ainda que uma certa ambiguidade tenha permanecido no *Manifesto contra o trabalho*<sup>15</sup> (1999), no qual aparece a ideia de que as máquinas nos liberam da fadiga física e que isso seja de alguma forma positivo.

A perspectiva relativamente tecnófila se encontra em autores da *Krisis* como Ernst Lohoff que, em um artigo intitulado *O valor do saber*<sup>16</sup> (2007), mirou no dito potencial emancipatório do digital, isto é, na ideia de que a lógica do digital explode a lógica do valor. Kurz, por sua vez, respondeu a essa ideia em um outro artigo que se denomina *O desvalor do desconhecimento*<sup>17</sup> (2008). No final de sua produção, Kurz ficou muito mais crítico frente à ideia de que o desenvolvimento das forças produtivas seja uma condição necessária da emancipação, recusando, ao mesmo tempo, aquilo que lhe parecia romantismo ou um desejo de retorno às sociedades agrárias. Tal tema foi objeto de discussões entre nós - eu era chamado “comunista agrário”! Penso que isso continua a ser um elemento de discussão no interior de todos os campos teóricos da crítica do valor.

No que se refere a mim, creio que o limite no qual a tecnologia servia efetivamente para melhorar as condições humanas foi superado no mais tardar nos anos 1950, depois da Segunda Guerra Mundial. Não nego que certas forças produtivas poderiam ainda ter alguma função positiva, mas isso me parece secundário frente à sua função negativa. Hoje, não precisamos de técnicas agrárias para aumentar a produção, antes é necessário simplesmente parar de desgastar as superfícies agrícolas e de jogar os produtos tóxicos no mar. Temos sim certos progressos na medicina, mas seríamos mais saudáveis se melhorássemos as condições em que vivemos. O mesmo pode ser dito com relação aos automóveis elétricos, mas penso ser auspiciável abandonar o automóvel privado. Insisto que quase todos os problemas de hoje são problemas de origem social e não técnica, e devem, por isso, encontrar uma solução social e não técnica. No geral, creio que atualmente a humanidade não tem necessidade de mais indústria e de mais tecnologia para satisfazer as suas demandas - ou seja, há outras coisas que nos fariam felizes.

Repito, não quero falar aqui de uma crítica do valor em bloco: sou sem dúvida mais próximo daquelas posições que na França se denominam anti-industriais. Não

---

15 Gruppe Krisis (1999). Manifest gegen die Arbeit. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*.

16 Lohoff, E. (2007) Der Wert des Wissens: Grundlagen einer Politischen Ökonomie des Informationskapitalismus. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, n. 31, pp. 13-51.

17 Kurz, R. (2008) Der Unwert des Unwissens: Verkürzte „Wertkritik“ als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, n. 5. pp. 127-194.

me posiciono, porém, ao lado do ecologismo radical, o qual, ao menos em certas correntes como a *deep ecology*, vêem o ser humano como um inimigo da natureza e propõem um verdadeiro retorno a ela e à *wilderness*. Essa perspectiva não me convence, pois creio que o ser humano seja capaz de conviver muito bem com a natureza, a questão é fazer isso de forma moderada. Não acredito que a civilização seja um problema, ou que devamos todos voltar a viver nos bosques. Ao menos até o final do século dezessete a humanidade conseguiu viver com um certo equilíbrio. Não significa, tampouco, afirmar a necessidade de retornar àquele ponto, mas isso demonstra que até mesmo formas de vida bastante opulentas, como era a Idade Média principalmente na Inglaterra, não são absolutamente incompatíveis com um impacto ecológico extremamente reduzido.

Ainda, a ecologia fala apenas dos danos ocasionados pelo homem à natureza. Na minha opinião, a questão principal não é essa, e sim aquela da autonomia. Penso por exemplo em autores como Lewis Mumford, para quem as tecnologias nos expropriam de toda possibilidade de agir, colocando-nos nas mãos de especialistas e de mecanismos incompreensíveis para nós. De fato, um outro aspecto a ser sublinhado como grande defeito de boa parte dos movimentos ecologistas é que as suas propostas concentram a sua atenção nas tecnologias singulares. Concentram-se, por exemplo, no papel do petróleo, e demandam a sua substituição por energias alternativas. Existe uma fração do capital, representada por exemplo em Trump, que quer continuar com o uso do petróleo, enquanto há uma outra fração do capital que aceitou a ideia de superá-lo, apostando, em vez disso, num retorno ao nuclear, como agora foi decidido na França de Macron, ou ainda com grandes quantidades de turbina eólicas. Em resumo, não se trata de nenhuma sobriedade energética, mas apenas da substituição de uma energia por outra, o que demonstra mais uma vez a capacidade do capitalismo de absorver formas de crítica que não levam em consideração o todo.

Em síntese, não faltam idólatras das velhas e novas forças produtivas (que são quase sempre destrutivas) - aqueles que demandam a reabertura das fábricas de automóveis na Europa e aqueles que querem até mesmo ver na aceleração da gestão informática do mundo um processo emancipatório. É inútil discutir com eles. Ao contrário, é animador ver a difusão de perspectivas ecologistas, decrescentes e anti-industriais. Mesmo que a concepção que estes movimentos têm dos desafios sociais seja muitas vezes ainda insuficiente, a sensibilidade que neles aparece pode levar muito mais longe do que os vários resmungos do velho marxismo e da luta de classes.

**E: Terceiro e último ponto polêmico que gostaríamos de discutir: sabemos como o valor, transformado em capital, é o sujeito automático de seu próprio movimento**

*de acumulação. Esse sujeito pode não ter olhos, é uma lógica cega... mas tem sexo. O capital é masculino, o senhor afirma, não porque esteja necessariamente nas mãos dos homens, mas porque postula traços caracteriais classicamente masculinos, vinculados ao ethos competitivo do trabalho, que são interiorizados, como imperativos sistêmicos, seja por homens que por mulheres. Dado isso, o senhor vê algum potencial crítico nos novos movimentos identitários?*

**A. J.:** Não há muito o que esperar de reivindicações de identidade por pessoas que simplesmente exigem maior reconhecimento daquilo que já possuem enquanto pertencentes a uma categoria do capitalismo. Geralmente, esses movimentos repetem a parábola da velha luta de classes: são primeiro levantadas demandas por igualdade, todas elas justificadas e compreensíveis no interior do escopo capitalista o qual, no entanto, não é posto em questão. De todo modo, tais demandas são, então, satisfeitas apenas parcialmente para a grande massa, enquanto os seus porta-vozes entram na gestão do sistema.

Muito diferente, porém, parece ser o caso dos movimentos ecologistas e de defesa das bases naturais da vida: aqui, não se defende uma posição particular dentro do sistema, mas se contesta os próprios fundamentos do sistema capitalista industrial. Essa afirmação pode parecer paradoxal, dada a natureza frequentemente muito limitada (para não dizer *nimby*<sup>18</sup> destas lutas, sua timidez, sua frequente recusa em afrontar a questão sistêmica em nome do “pragmatismo”. Para se levar a sério questões como o aquecimento global e a artificialização dos seres vivos (através dos transgênicos, planos para criar carne sintética, procriação “assistida”, etc.) é preciso, todavia, desafiar necessariamente todo o sistema capitalista e industrial. Esse não pode, sob nenhuma circunstância, parar de devastar o mundo, e realiza tão somente reformas cosméticas. O ponto central é: ou a ecologia ou a economia. E essa questão se tornará particularmente aguda quando os movimentos verdadeiramente ecológicos tiverem que se chocar com a “transição ecológica” já promovida pelos Estados e pelo próprio capital, na tentativa de salvar as bases de uma acumulação futura. Atualmente, já assistimos ao lançamento dessa “transição”: regresso da energia nuclear como “energia verde”, instalação de parques eólicos e painéis solares ao invés da redução do consumo de energia, carne sintética, *smart*

---

18 NIMBY é um acrônimo em inglês para “not in my back yard”, que significa “não em meu quintal”. A expressão é usada para descrever movimentos de oposição a determinados projetos que possam afetar o entorno da população local, por conta de possíveis problemas relacionados a tais projetos. Aqui, Jappe designa o termo num sentido mais negativo. Porém, em outro texto recente, o autor olha com mais atenção o caráter positivo que tais movimentos, geralmente reduzidos e pouco vinculados a outros movimentos ditos de massa (partidos, sindicatos etc.), possuem. Ver Jappe, A. (2021c) Une ZAD au «cœur de la bête». Le Club de Mediapart. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/190221/une-zad-au-coeur-de-la-bete> . (trad. (2021b) *Defenda o seu quintal*. A terra é redonda. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/defenda-o-seu-quintal/>).



*cities* com controle total do comportamento individual, etc. Talvez sejam mais positivas as reivindicações de certos grupos humanos, definidos em termos culturais ou linguísticos, os quais defendem uma abordagem qualitativamente diferente da vida e da natureza e que, além disso, entendem sua “identidade” não como algo fixo, mas como um objeto de discussão permanente: isso é especialmente verdadeiro para os Zapatistas no México, e talvez também para outros movimentos indígenas na América Latina.

**E:** *Professor, nós lhe agradecemos muito por esta entrevista e especialmente por suas respostas. Muitas outras questões poderiam ser feitas, mas por razões de espaço nos limitaremos a uma última. Na sua avaliação, e dentro de todo o acima referido, há ainda um papel importante para a filosofia?*

**A. J.:** Havia uma certa abordagem marxista que queria ver na filosofia apenas um reflexo das condições sociais ou simplesmente da luta de classes relativa à própria época, como encontramos, por exemplo, em Lukács e outros autores. Sem dúvida, esta é, diria eu, uma posição um tanto redutora. Podemos então encontrar outra abordagem, que insiste na filosofia não como meramente um reflexo, mas antes como um processo que se desenrola em paralelo com o desenvolvimento do dinheiro e da ciência. Como se sabe, Sohn-Rethel insistia que o nascimento simultâneo da moeda cunhada na Jônia e do primeiro pensamento filosófico não foi um acidente. Eles são de algum modo duas formas de pensar o mundo e o conceito abstrato. Sohn-Rethel também propôs outras pesquisas, como aquela sobre a conexão entre a filosofia de Galileu e o início do capitalismo. Entretanto, eu evitaria reduzir a filosofia ao seu condicionamento social em um sentido amplo. É através do pensamento que se expressam ideias que vão muito além da sua própria época - não haveria interesse em ler Platão ou Santo Agostinho caso fosse apenas uma questão de testemunhar o pensamento do passado. Ainda, a filosofia é igualmente expressão de uma tentativa de compreender as características mais gerais da existência humana.

Digo isso também pois acho necessário corrigir uma certa tendência da crítica do valor em negar absolutamente a existência de linhas de desenvolvimento que atravessam diferentes épocas. Tem havido muita insistência, mesmo na teoria do valor, sobre a absoluta especificidade de cada período - que nunca se deve falar de categorias antropológicas ou ontológicas em abstrato. Isso, naturalmente, permanece verdadeiro; qualquer consideração do capitalismo deve começar com as fraturas que o constituíram frente às configurações anteriores. Por outro lado, não podemos esquecer que há toda uma série de tendências, posições e questões que se encontram em idades e culturas totalmente diversas. Isto nos permite guardar o interesse pelo

pensamento filosófico não só de outras épocas, mas também de diferentes culturas, como por exemplo dos chineses ou dos indianos. E desse ponto de vista, penso que podemos estudar facilmente a filosofia mesmo sem ter que colocá-la em uma moldura de desenvolvimento social.

A outra questão é que a filosofia é um exercício de pensamento, é lógica e, portanto, em certo sentido eu diria que qualquer filosofia (pense em um Tomás de Aquino, por exemplo), também tem uma função emancipatória, porque - pelo menos na minha opinião - qualquer pensamento, feito com rigor, deveria nos fazer entender a loucura do capitalismo, que é um sistema absolutamente irracional e antilógico. Desse ponto de vista, mesmo uma filosofia que aparentemente não tem nada de emancipatória pode pelo menos nos ensinar a pensar e nos perguntar que tipo de mundo vivemos e por que as coisas são do jeito que são. Não aconselharia, portanto, a pensar a história da filosofia a partir de distinções entre, por exemplo, filosofias materialistas e idealistas ou racionalistas e irracionais, como Lukács fazia com a sua distinção entre filósofos progressistas ou reacionários. O esforço para desenvolver um conceito independentemente do seu resultado já pode, em minha opinião, gerar uma contribuição para a mente humana.

## Referências

- Fischer, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester: Zero Books.
- Gruppe Krisis (1999). Manifest gegen die Arbeit. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*.
- Jappe, A. (1993). *Guy Debord*. Pescara: Tracce.
- Jappe, A. (2003). *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte.
- Jappe, A. (2006). *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona.
- Jappe, Anselm; Latouche, Serge. (2011). *Sortir de l'économie ? (ou plutôt comment l'économie a été inventée...)*. Un débat avec Serge Latouche et Anselm Jappe. Paris: Bourges.
- Jappe, A. (2017). *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte.
- Jappe, A. et al. (2020a). *Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global*. São Paulo: Elefante.
- Jappe, A. et al. (2020b). *De Virus Illustribus: crise du coronavirus et épuisement structurel du capitalisme*. Paris: Crise & critique.
- Jappe, A. (2020c). Les évidences du progrès. Le Club de Mediapart. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/131020/les-evidences-du-progres>. Acesso: maio de 2022.
- Jappe, A. (2020d). *Progresso em que? A terra é redonda*. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/progresso-em-que>. Acesso: maio de 2022.

- Jappe, A. (2021a). *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. São Paulo: Elefante.
- Jappe, A. (2021b). Defenda o seu “quintal”. A terra é redonda. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/defenda-o-seu-quintal>. Acesso: abril de 2022.
- Jappe, A. (2021c). Une ZAD au «cœur de la bête». Le Club de Mediapart. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/190221/une-zad-au-coeur-de-la-bete>. Acesso: abril de 2022.
- Kurz, R. (1986). “Die Herrschaft der toten Dinge, Teil 1. Kritische Anmerkungen zur neuen Produktivkraft-Kritik und Entgesellschaftungs-Ideologie”. In. *Marxistische Kritik*, 2, Verlag Marxistische Kritik.
- Kurz, R. (1991). “Die verlorene Ehre der Arbeit”. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, 10.
- Kurz, R. (2008). “Der Unwert des Unwissens: Verkürzte ‘Wertkritik’ als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums”. *Exit! Krise Und Kritik der Warengesellschaft*, 5, 127-194.
- Latouche, S. (1995). *La Mégamachine: raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*. Paris: La Découverte.
- Le Goff, J. (2010). *Le Moyen Âge et l'argent : essai d'anthropologie historique*. Paris, Perrin.
- Lohoff, E. (2007). “Der Wert des Wissens. Grundlagen einer Politischen Ökonomie des Informationskapitalismus”. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, 31, 13-51.



## DEBATES

### Maria Isabel Limongi entrevista Yara Frateschi sobre o livro *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos*<sup>1</sup>

Maria Isabel Limongi e Yara Frateschi<sup>2</sup>

#### 1. A questão do autointeresse

**Maria Isabel Limongi:** No livro, você mobiliza uma série de autores clássicos (Aristóteles, Hobbes e Rousseau) e contemporâneos (Arendt, Benhabib, Fraser, Rawls e Agamben) para construir uma leitura própria sobre a democracia e o *ethos* que a acompanha. No eixo desta constelação estão Hobbes e Arendt, tendo por base a leitura que Arendt faz de Hobbes em *As origens do totalitarismo*, em que Hobbes figura como um precursor do imperialismo e do totalitarismo, reconstruída por você num dos textos que compõem o volume. A tese do livro, parece-me, poderia ser assim resumida: a física da política de Hobbes (em referência ao seu livro sobre Hobbes: *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*)<sup>3</sup> tem que ser substituída pela ética da política de Arendt. Com base nisso, você diz no subtítulo do livro que os estudos ali reunidos são “anti-hobbesianos”. Minhas questões giram quase todas em torno deste adjetivo. Gostaria de entender melhor quão anti-hobbesiana você é (já que eu me qualificaria, ao contrário, como “hobbesiana”). Pergunto-me se o

---

1 Frateschi, Y. (2021). *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos*. São Paulo: Editora Alameda.

2 Maria Isabel Limongi entrevistou Yara Frateschi na ocasião do lançamento do livro em 2021. Assista em <https://youtu.be/OLMETTlvN00>. A entrevista que agora publicamos difere em alguns aspectos da original, pois as respostas da autora são fruto de um longo processo de reflexão motivado pelas questões elaboradas por Maria Isabel Limongi.

3 Em referência a: Frateschi, Y. (2008). *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp.

*Leviatã* de ponta cabeça que figura na capa do livro não poderia afinal ser entendido, não como uma negação de Hobbes, mas como um espelhamento, de modo a que não venhamos a recusar, mas a nos reconhecer na imagem ali projetada, guardado o devido distanciamento.

Como sempre, você é bastante clara quanto a um ponto preciso em que se diz “anti-hobbesiana”. Você sustenta que, no lugar de pensar a(o) política(o) a partir do autointeresse, é preciso pensá-la(o) a partir do que você qualifica, com a ajuda de Arendt e Benhabib, como uma “mentalidade alargada”. Esta mentalidade seria algo como o fundamento moral da política, a ética da política, a qual faltaria em Hobbes. De acordo com o seu primeiro livro “A física da política”, Hobbes teria fundado a política numa *física* do autointeresse e não numa ética.

Algo parecido com esta crítica já fora endereçada a Hobbes pelo sentimentalismo moral britânico, de Shaftesbury a Adam Smith, passando por Hume - autores que, antes de Kant, construíram essa noção de mentalidade alargada, pensada a partir do que eles denominaram, em franco diálogo com Hobbes, de “simpatia” - nossa capacidade de nos colocar no lugar dos outros e fazer juízos morais a partir daí. Esses autores, contudo, até onde entendo, não são anti-hobbesianos, pois entendem que o autointeresse explica parte do comportamento humano (notadamente, o econômico), ainda que não o moral. Arendt se vale inclusive desse fio de continuidade entre Hobbes e Smith para ver em Hobbes o pai da Economia política (o que, como se sabe, ela considera um oxímoro) e talvez por isso não tenha prestado atenção às teorias morais de Hume e Smith, que, no entanto, serviriam melhor aos seus propósitos do que a de Kant. Dito isso, minha pergunta é: o seu anti-hobbesianismo vai até o ponto de recusar inteiramente o papel do autointeresse na construção do mundo político? Até o ponto de recusar, com Arendt, a Economia política como solo relevante a partir do qual se pensar a política? Em outras palavras, qual sua posição: trata-se de acrescentar à perspectiva do autointeresse a da mentalidade alargada (como fizeram Hume e Smith) ou de substituir a primeira perspectiva pela segunda (como talvez se possa dizer ser o caso de Arendt)?

**Yara Frateschi:** Eu não recuso o papel do interesse na construção do mundo político e, antes disso, na construção do próprio indivíduo e da sua subjetividade. Uma pessoa torna-se um “quem” (para usar um vocabulário arendtiano) e age no mundo também em função dos seus interesses, que estão relacionados às suas necessidades, desejos e valores. A diversidade humana está relacionada ao fato de que temos interesses, pontos de vista e concepções de bem distintos. Além de um fato, isso para mim também é um valor, uma norma, ou seja, algo que devemos buscar fomentar e

preservar, a pluralidade humana. Imagina um mundo de interesses, pontos de vista e concepções de bem idênticos. É o sonho de todo grande ditador, o modelo de uma sociedade totalitária, o maior desejo do fascismo. Devemos à Arendt o esclarecimento de que um dos aspectos dos governos totalitários - em roupagem de esquerda ou de direita, tanto faz nesse aspecto - é a tentativa de destruição dessa esfera individual em nome de uma completa identificação do interesse do indivíduo com o suposto interesse da coletividade. As ideologias nazista e stalinista pretenderam levar ao extremo essa identificação, como sabemos. A dominação total depende da supressão da individualidade, afinal, como diz Arendt em *Origens do totalitarismo*, destruir a individualidade é destruir a capacidade de pensar e de agir no mundo de maneira espontânea: nos tornamos os cães de Pavlov, perfeitamente previsíveis. Bolsonaro teria adorado, assim como Hitler e Stálin.

Essa é a primeira parte da minha resposta à sua pergunta. Apenas a primeira pois se, de um lado, a democracia não resiste à destruição da individualidade, de outro lado, não podemos esperar que ela floresça e sobreviva em sociedades nas quais os indivíduos são autointeressados a ponto de não conseguirem desenvolver nenhum ou quase nenhum interesse pelos outros e pela própria coletividade. Apesar de sexista, Rousseau explicitou esse perigo na sua crítica a Hobbes e à sociedade moderna e é por isso que ele tem um papel de destaque no meu livro, assim como Arendt e Benhabib e, de certa maneira, Rawls, que, apesar de liberal, sustenta um projeto de algum modo igualitário que não sobrevive à racionalidade estritamente autointeressada e instrumental. Eu pretendo mostrar nesse livro que, com modelos distintos de democracia, Rousseau, Arendt, Rawls e Benhabib se encontram nesse ponto, ou seja, na rejeição à antropologia hobbesiana, fundada no princípio do interesse próprio, que foi tema do meu primeiro livro, *A física da política: Hobbes contra Aristóteles* (2008).

Arendt está no coração de *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos* por ter desvelado melhor do que ninguém as consequências desastrosas dessa mentalidade rigorosamente autointeressada. É claro que ela puxa a corda ao extremo ao afirmar que Hobbes antecipa em trezentos anos os anseios e a moral da burguesia imperialista do século XIX, a mesma burguesia que, além de ter feito o que fez na África e na Índia, contribuiu de maneira muito significativa para a destruição das barreiras políticas e éticas que poderiam servir de proteção contra o totalitarismo no século XX. Mas deve nos interessar o que ela quer dizer com isso e eu entendo que ela quer dizer algo bastante simples: desde que o interesse privado da burguesia passou a governar o mundo, o resultado foi a ampliação da destruição, da miséria humana, da violência. Nada público pode emergir daí, pois o bem público não pode ser derivado do interesse privado, tema do capítulo “Hannah Arendt: sobre Hobbes, o imperialismo e o totalitarismo”. A minha tese interpretativa

é a de que a noção arendtiana de mentalidade alargada (inspirada, mas apenas inspirada, no juízo de gosto kantiano) surge em resposta a essa mentalidade burguesa que Hobbes descreveu tão bem, na medida em que envolve a disposição para levar em consideração os outros, os seus interesses, desejos, necessidades e pontos de vista. Arendt não está dizendo que o bem público emerge quando desenvolvemos simpatia pelos outros - ela nem gosta da palavra, por isso vai ao Kant e não ao Hume -, mas sim, essa é a minha interpretação, que não construiremos democracias mais sólidas, ou seja, orientadas para a supressão da miséria e das desigualdades econômicas profundas, para o bem público e para o fomento da participação popular, enquanto imperar a mesquinha mentalidade burguesa. Isso me serve no livro para defender que a democracia não é apenas formal, pois, além de instituições, ela requer o desenvolvimento de um *ethos* democrático, e a preservação das instituições depende, ela mesma, de valores democráticos. Eu poderia citar diversos exemplos históricos que corroboram essa tese, mas me contento em ficar com o mais recente, o governo Bolsonaro, que nos faz lembrar a falta que faz uma cultura democrática.

A falha de Arendt é que ela não incorpora devidamente na filosofia política desenvolvida a partir de *A condição humana* as conclusões às quais ela mesma chega em *Origens do totalitarismo*, isso no tocante à relação entre a política e a economia. Para pensar essa relação, Arendt nos serve pouco, por isso eu abro, no final do livro, um campo de conversa com Nancy Fraser, que, a meu ver, tem dado importantes contribuições nesse campo justamente por estar fazendo o que Arendt não fez: uma teoria crítica do capitalismo. Sem isso, não é possível nem mesmo pensar contemporaneamente sobre as condições concretas do desenvolvimento de uma mentalidade distinta da burguesa e de um *ethos* democrático. A solução não pode ser apenas de natureza ética, evidentemente. Você me pergunta se é possível desconsiderar a economia política: não, de modo algum, afinal a mentalidade burguesa, sempre pronta a rifar a democracia quando lhe convém, é produto do capitalismo. Uma coisa alimenta a outra. E o capitalismo, pelo menos por ora, venceu.

Você não me perguntou se há saída no capitalismo. Mas, a julgar pelo modo como o capitalismo tem se desenvolvido a ponto de chegar no estágio atual, ultraneoliberal, eu te responderia que não. O problema é que o socialismo real também não se configurou como alternativa, e isso não apenas pela guerra que os países capitalistas fizeram aos socialistas, mas também pelas suas próprias opções antidemocráticas. Precisamos de algo novo, então. Eu falo um pouco sobre isso no artigo “Hannah Arendt e Ruy Fausto sobre a gênese do totalitarismo de esquerda”, que está no volume em homenagem ao Ruy publicado pelos *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade em 2021*.<sup>4</sup>

---

4 Cf. Frateschi, Y. (2021). Hannah Arendt e Ruy Fausto sobre a gênese do totalitarismo de esquerda. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, 26 (2), 27-43. DOI: <https://doi.org/10.11606/>



## 2. Pensar em complemento, ou contra Hobbes?

**Maria Isabel Limongi:** Você escreve: “parece-me que somente uma sociedade sem conflitos (não plural, portanto) poderia prescindir do direito e do Estado” (p. 31) e salienta mais de uma vez ao longo do livro que é preciso garantir aos cidadãos proteção jurídica. Nisso estaria, de acordo com você, o anti-marxismo de Arendt: em assegurar um lugar para o Estado e o direito. Estou totalmente de acordo com você nesse ponto, com a ressalva de que me parece importante distinguir entre conflito e pluralidade, já que as pluralidades se ajustam e se somam, podendo ser reguladas por um juízo alargado, ao passo que as partes em conflito se opõem ou se anulam, e requerem ser arbitradas pelo Estado. Assim, levando em conta que Hobbes é o teórico do Estado por excelência, o pai da criança (não tem Rousseau e Soberania popular sem Hobbes!), e que ele é, ao lado de Maquiavel, o pensador do conflito como solo primordial da política (e, neste ponto, não resisto à provocação: precisamente por isso penso que eles podem ser considerados os pais do pensamento político moderno, não por sustentarem uma antropologia negativa e por submeterem a ética da política ao domínio da necessidade, como advoga L. Strauss, de quem você me parece nesse ponto bastante próxima), pergunto: o lugar da participação, da cidadania ativa, da cultura democrática, cuja importância você tem toda razão em enfatizar e que, você tem novamente razão, não estava na agenda de Hobbes, não teria que ser pensado *em complemento a*, não *contra* Hobbes? Hobbes não teria afinal contribuído para pensar a democracia moderna, posto que esta, como você mesmo insiste, não pode prescindir do Estado?

**Yara Frateschi:** Gostei da provocação, talvez você tenha razão e eu tenha acabado me aproximando do Leo Strauss, algo que eu tentei evitar a todo custo, desde *A física da política*. Vou dormir com esse barulho. Eu estou de acordo com você. Primeiro a respeito da ótima distinção que você faz entre as pluralidades que se ajustam e os conflitos que se anulam. Essa distinção traz Hobbes novamente para a cena porque ele pensou o conflito como poucos - Maquiavel antes dele - e porque ele é sim o pai da criança, como você diz. Também estou de acordo a respeito da complementariedade entre cultura democrática e Estado: na democracia, um depende do outro.

A nossa diferença talvez resida na importância que você atribui a Hobbes para a formação do pensamento democrático moderno. Ou talvez seja apenas uma questão de ênfase. Eu não estou querendo negar a enorme importância de Hobbes, de modo algum, a começar pelo fato de que em 1651 ele coloca em pauta um tema que nunca mais saiu da nossa agenda, a representação política, sem o qual não há democracia

moderna. Ao mesmo tempo, ele veta a possibilidade da democracia e isso o torna um autor incontornável para quem, depois dele, quis teorizar sobre a democracia. O meu ponto é que ele deu uma primeira forma ao Estado moderno, mas a justificou filosoficamente a partir de uma antropologia que obsta o seu desenvolvimento do sentido da democracia. Hobbes sustenta uma concepção de indivíduo que nos deixa com apenas duas possibilidades: a guerra generalizada de todos contra todos ou a soberania absoluta que reduz cidadãos a súditos. Ou seja, para usar os seus termos, o único modo de resolver os conflitos é pela supressão da pluralidade. Por isso eu procuro mostrar no livro que defensores de visões diferentes de democracia ao longo da história do pensamento ocidental, do século XVIII ao XX, encontram na filosofia política hobbesiana um problema a ser superado. Sem dúvida isso é sinal da importância e da força dessa filosofia política. Eu começo o livro dizendo que o monstro de Malmesbury continua a nos assombrar. Continua mesmo, tanto que estamos aqui falando dele com tanto interesse.

### 3. Hobbes e a educação

**Maria Isabel Limongi:** Uma última questão sobre o anti-hobbesianismo. Você diz que Hobbes, ao defender que o *Leviatã* fosse ensinado nas universidades, pregava a “doutrinação” do súditos por parte do Estado, e que a doutrinação entraria no lugar da educação para a virtude aristotélica. Mas pergunto-me se Hobbes não estaria propondo antes um outro tipo de educação, enquanto condição de cidadania: a instrução sobre o mínimo necessário para que o Estado possa existir enquanto um campo simbólico que requer adesão. Como salientou Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública*, Hobbes considerava que a opinião era inalcançável pela Lei e pelo Estado, não havendo assim possibilidade de doutrinação, cada um formando necessariamente suas opiniões de acordo com suas experiências pessoais. Em contrapartida, ele estava de olho num controle mínimo da liberdade de expressão e das ações externas, como admite Kant a partir dele, de forma a impedir a circulação das opiniões destrutivas do Estado. Algo como: não se pode dizer publicamente que os ministros do STF são um bando de vagabundos e coisas que tais. Se acrescentarmos a isso que Hobbes tinha uma concepção formal, não substancial, da razão, entendida como um “cálculo com nomes”, em que sentido o *Leviatã* nas universidades seria uma forma de doutrinação?

**Yara Frateschi:** Sim, eu não nego que Hobbes desejasse que os súditos fossem instruídos sobre o mínimo necessário para a o exercício da cidadania, mas ressalto que se trata

da cidadania conveniente a um súdito, voltada para a obediência. Esse foi o tema do meu mestrado, intitulado *Opinião e obediência civil em Thomas Hobbes* (1999), que não está publicado na íntegra, mas na forma de artigos. Em “Razão e eloquência na Filosofia de Thomas Hobbes” (2000),<sup>5</sup> eu trato desse tema: já na introdução que ele escreve à *Guerra do Peloponeso* (1628), a história aparece como um recurso para a instrução, capaz de tornar os súditos mais prudentes por meio do conhecimento do passado. Mas é preciso lembrar que, para ele, a verdade sozinha não instrui, precisa do apoio da retórica, pois a retórica aciona o campo das paixões, que são a causa eficiente da ação (obediente ou desobediente). De um modo ou de outro, o tema da instrução está presente também no resumo da *Retórica* de Aristóteles (1637), em *Elementos da Lei* (1640), *Do Cidadão* (1942), *Leviatã* (1651) e *Behemoth* (1668), ou seja, é assunto extremamente relevante para ele.

Contudo, eu não usaria o termo educação, principalmente a partir do *Leviatã*, quando Hobbes parece mais preocupado do que nunca com o controle das opiniões dos súditos. Afinal, as coisas tinham saído completamente fora do controle com a intensificação da guerra civil e a decapitação de Carlos I. Daí ele defender explicitamente que uma das funções principais do soberano é o controle das opiniões dos súditos com vistas à obediência civil e à prevenção da sedição. As ações derivam das opiniões, as opiniões estão diretamente relacionadas com os nossos desejos e paixões. Então, o governante deve estar atento aos desejos e paixões e deve procurar agir para orientá-los no sentido da obediência. Por isso, na minha leitura, Hobbes é tão enfático quanto ao banimento das opiniões, doutrinas e livros sediciosos. As universidades, assim como os púlpitos e a praça pública, devem estar sob controle do soberano. Ele deve dizer o que pode ser lido, ensinado, pregado e dito publicamente. Isso me parece mais doutrinação do que educação. É controle ideológico, não educação para a cidadania democrática.

A educação para a cidadania democrática, ao invés de operar no registro da censura e da proibição, deveria ao menos almejar o desenvolvimento do pensamento crítico, para que as pessoas tenham recursos para julgar por elas mesmas. Isso não significa, claro, que o Estado não deva, em casos limite, entrar em cena com as suas botas, como no caso da difamação dos ministros do STF que você mencionou, assim como na proibição da circulação em massa de notícias falsas que colocam em risco a vida das pessoas e os procedimentos democráticos, como as eleições. Contudo, na minha avaliação, se hoje estamos vivendo esse inferno da proliferação de mentiras e de ódio é porque falhamos na educação para a cidadania democrática. É um sinal evidente da baixa densidade do nosso *ethos* democrático.

---

5 Frateschi, Y. (2000). Razão e eloquência na Filosofia de Thomas Hobbes. *Cadernos Espinosanos*, VI, 75-93.

#### 4. Sobre Agamben

**Maria Isabel Limongi:** Agora uma questão sobre o seu “anti-agambeanismo”. Agamben é, segundo você, o defensor de uma “ideologia da ruína”, que apaga as fronteiras entre Democracia e Totalitarismo, no que seria hobbesiano. Ele teria se enredado “na camisa de força da biopolítica pelo seu próprio hobbesianismo” (p. 59). Mas a teoria da soberania hobbesiana ilustra para Agamben um problema com o pensamento jurídico-político ocidental, o qual se trata de criticar, não de defender. Em que sentido então se poderia dizer que Agamben é hobbesiano? Se te entendi bem - e com isso estou de acordo - o problema estaria em que ele, assim como Hobbes, não está interessado no *ethos* democrático e na mentalidade alargada, com potencial para responder aos problemas postos pela teoria da soberania hobbesiana, levantados por ele. Agamben seria assim “hobbesiano”, não por aderir ao hobbesianismo, mas por não vislumbrar as soluções anti-hobbesianas para os problemas que coloca, fazendo deles problemas insolúveis. Isto não desqualifica, contudo, a postura crítica e o interesse do problema que Agamben levanta acerca do estado de exceção como regra do Direito, como por vezes a seu tom combativo sugere. Afinal, defender o potencial emancipatório da modernidade ou do pensamento ocidental contra aqueles que dele desconfiam não implica que não se deva cultivar um olhar crítico, achar problemas e contradições. Não seria o caso, aqui também, de pensar o *ethos* democrático *em complemento a* e não *contra* Agamben - ou seja, como algo que responde à sua crítica à Soberania, mas não minimiza o problema que ele levanta?

**Yara Frateschi:** Desde o começo dos anos 2000 eu me interessei por Agamben, sem dúvida porque ele coloca em tela limites importantes das democracias contemporâneas e também por ter encantado parte considerável da intelectualidade de esquerda brasileira e eu queria entender porque. Acho, inclusive, que ele é um bom leitor de Hobbes, como procuro mostrar no livro. No entanto, penso que o seu diagnóstico é superficial, parcial e segue uma espécie de teleologia da ruína. Depois do livro, eu ainda escrevi dois textos sobre Agamben em 2020 para responder àquela tese descabida que ele lançou a respeito da invenção da pandemia (“O filósofo e a invenção da pandemia” e “Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia” e “Essencialismos filosóficos e a ditadura do corona”, ambos publicados no Blog da Boitempo).<sup>6</sup> Agamben tem uma visão da contemporaneidade imune aos fatos

---

<sup>6</sup> Cf. “Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia” e “Essencialismos filosóficos e ‘ditadura do corona’: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez”, publicados no Blog da Boitempo. Links: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/> e <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/> (acesso em 19.06.2023).

que o contestam. Por isso errou feio naqueles textos sobre a pandemia: a realidade importa menos do que as sentenças que ele vem defendendo desde os anos 1990. Complicado isso, não é o que se espera de um teórico que se pretende crítico. Desde a primeira parte do *Homo sacer* até os artigos sobre a pandemia em 2020, passando por *O reino e a glória* (2007), ele afirma e reafirma, de um lado, os dispositivos de controle da máquina governamental, de outro, a vida nua dos corpos matáveis e dóceis dos súditos hobbesianos. Isso pode ter algum potencial crítico, mas eu acho que é pequeno, envelhecido e está muito aquém das complexidades contemporâneas. Primeiro porque, focado deliberadamente nas trevas do presente, ele perde de vista os movimentos emancipatórios. É o que procuro mostrar no capítulo do livro intitulado “Giorgio Agamben: A democracia contemporânea e a questão de gênero”. Ele mesmo não tratou da questão de gênero, que é uma questão contemporânea incontornável. Como ele se diz um teórico do contemporâneo, eu me propus a testar a sua contemporaneidade, mas encontrei na sua filosofia mais metafísica e essencialismo do que convém a um filósofo político do século XXI. Para defender a identificação integral da política à biopolítica, ele precisa descrever a sociedade como um bloco unívoco composto por sujeitos inteiramente dessubjetivados, passivos, controlados e indistintos. Ora, isso significa que os movimentos sociais precisam desaparecer, tanto é que os movimentos de mulheres não têm, na sua obra, a relevância que efetivamente têm e que, na minha opinião, devem ter para quem está se dispondo a pensar o mundo contemporâneo. O meu ponto é que Agamben cria uma lógica - pautada pela teoria do estado de exceção - e essa lógica o impede de notar muitas das contradições do tempo presente. Por isso eu vejo aí uma teleologia da ruína. Agamben é um metafísico.

Agora, sobre o hobbesianismo de Agamben, o que eu estou querendo mostrar é que, ao fim e ao cabo, sobretudo do ponto de vista metodológico, ele tem mais semelhanças com Hobbes do que ele talvez estivesse disposto a admitir. Como mostra bem Seyla Benhabib, a antropologia hobbesiana decorre de uma abstração - é uma abstração metodológica - tão bem explicitada na metáfora dos homens como cogumelos que brotam da terra. O ponto dela, que me parece bastante sagaz, é que ao considerar as pessoas como cogumelos que brotam da terra naquela passagem famosa do *Do cidadão*, Hobbes abstrai as suas especificidades - história, gênero, raça, cultura -, criando uma ilusão que pauta boa parte do pensamento político moderno e contemporâneo, cujos efeitos se fazem sentir até mesmo em Rawls e Habermas. É a ilusão de um sujeito abstrato, mas que, cumpre lembrar, é resultado da projeção de filósofos, homens, situados no tempo e no espaço. Bem, é o feminismo de Benhabib que a permite fazer essa crítica. Na minha interpretação, essa ilusão do sujeito abstrato também é uma marca do pensamento agambeniano. Os seus sujeitos dessubjetivados também não têm particularidades, diferenças culturais, de gênero, sexualidade,

raça ou etnia. Quem são? São os corpos matáveis dos súditos hobbesianos. Sujeitos abstratos, que são todos - brancos e negros, homens e mulheres, heterossexuais, homossexuais, transexuais, pessoas de todas as classes - igualmente controlados pelos memos dispositivos. Por conta de assimilar esse aspecto do hobbesianismo, Agambem acaba produzindo um diagnóstico precário e muito pouco interessante a respeito das injustiças do tempo presente, que são múltiplas. Teria feito muito bem a ele estudar as teóricas feministas e antirracistas contemporâneas, teria feito bem levar a sério o que Angela Davis, Nancy Fraser e Judith Butler, por exemplo, estavam dizendo enquanto ele elaborava o seu retrato das democracias modernas, mas ele preferiu continuar com a ilusão hobbesiana do sujeito abstrato.

Ou seja, Agambem não tem olhos acurados para os atores políticos, suas lutas e conquistas, como mencionei acima ao trazer à tona a questão de gênero, e também faz uma análise pouco aprofundada das opressões e das injustiças. Ele falha nas duas pontas, na análise das relações de poder e na análise dos potenciais emancipatórios inscritos no presente. Ele impressionou muita gente, mas, para mim, é fogo de palha.

## 5. Sobre Arendt e Benhabib

**Maria Isabel Limongi:** Gostaria agora de tratar da mentalidade alargada, a ética da política ou a fenomenologia do juízo moral: a joia do livro! Como você mostra, Kant é a referência fundamental para Arendt e Benhabib. Enquanto a primeira referencia-se na *Crítica do juízo* para pensar a mentalidade alargada, a segunda a critica por ter deixado de lado o universal e não ter sido suficientemente kantiana. Benhabib pensa em termos de “atualização do universal”, sendo este o “princípio da reciprocidade igualitária” operando como uma sorte de imperativo categórico da política. Arendt parece caminhar em sentido contrário, mais atenta ao particular e ao concreto, entendendo a pluralidade como um *acontecimento*. Isto é o que eu penso ter aprendido lendo o teu livro (por ter entendido desta maneira observei anteriormente que Hume e Smith me pareciam servir melhor aos propósitos de Arendt, uma vez que foram eles, e não Kant, que pensaram a moral de modo encarnado, como um processo de alargamento de perspectiva entre atores reais, não universalizáveis). Não sei se reproduzo bem o modo como você vê a diferença entre as autoras quanto a este tópico. Mas, é evidente que você quer pensar a partir delas as lutas identitárias contemporâneas, para as quais trata-se de afirmar as diferenças de perspectivas ou dos lugares de fala e, ao mesmo tempo, a instituição dos direitos, em sua pretensão de universalidade. Sendo assim, como você se situa entre as autoras? Gostaria de

saber tua opinião sobre um problema que vejo na posição de Benhabib. Não sei se faz sentido para você e gostaria de levantar a discussão. Quando se parte do universal e se afirma que TODOS têm direito a um lugar de fala enquanto um lugar particular, corre-se o risco de perder o pé sobre a circunscrição desses lugares. Me explico: há muitos recortes possíveis dos lugares de fala e o modo como as diferentes vozes ecoam, as identidades que elas expressam é algo que está sendo o tempo todo construído, no particular e no acidente. Então, o ponto de partida não pode ser TODOS, mas este ou aquele lugar de fala na medida em que se afirma enquanto tal. Isto para dizer que eu ficaria com Arendt. Mas fiquei com a impressão que você fica com Benhabib...

**Yara Frateschi:** No que diz respeito à questão da relação entre o particular e o universal eu penso que Benhabib avança mais e nos dá um bom caminho para pensá-la em termos filosóficos. Para ela, nós temos, ao mesmo tempo, uma dimensão concreta e uma dimensão abstrata. Para corrigir os problemas causados pela abstração metodológica, que erige a ilusão do sujeito abstrato, sem cair, por outro lado, no mais irrestrito particularismo (que anima o relativismo), ela coloca ênfase nessas duas dimensões, sendo que uma garante a particularidade, a outra chama atenção para o que temos em comum com os outros, para o que partilhamos, e que é a base para a justificação dos próprios direitos humanos. Para que possamos falar em direitos *humanos*, precisamos poder conceber algo que partilhamos, a despeito das nossas diferenças. O problema é que essa generalização pode alimentar o universalismo abstrato, que pode estar em consonância com os interesses de certos grupos, mas exclui outros, como vimos tantas vezes acontecer ao longo da história do universalismo moderno e contemporâneo, que se esqueceu das mulheres, das pessoas negras em geral, dos “selvagens” da América, etc. A saída de Benhabib é muito produtiva porque se livra dos enganos metafísicos e das exclusões da tradição universalista em nome de um universalismo efetivamente universalista e que só não será substitucionalista de estiver comprometido com a diversidade de perspectivas.

Agora, eu acho que Benhabib chega a essa formulação interessante que afirma a relação contínua entre o particular e o universal, em grande medida a partir do seu engajamento com a obra de Hannah Arendt. Embora não se assuma universalista - essa não era uma questão para ela -, Arendt estava realmente preocupada com a clausura no particular, tanto que recorre à *Crítica do juízo* de Kant para formular a sua própria teoria do juízo político. É muito bonito o que ela faz nesse momento, pois ela consegue negar a subsunção do particular ao universal sem enclausurar o indivíduo nas suas particularidades. Disso depende a aposta no alargamento da mentalidade. Então, foi Arendt que deu a Benhabib o *insight* de que a antiquíssima

questão filosófica da relação tensa entre o particular e o universal pode ter um bom encaminhamento pela combinação de Aristóteles com Kant. Isso em termos formais, claro, porque ambos são profundamente sexistas, o que nem Arendt nem Benhabib podem aceitar. Elas têm com eles uma atitude, eu diria, instrumental: pegam o que precisam, jogam fora o que não presta. Aristóteles e Kant resistem como referência na filosofia das duas, sobretudo quando está em questão a relação entre o particular e o geral ou universal, mas profundamente adulterados.

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





# Summary

Editorial	9
<b>Homage</b>	
Notes on montage and critical theory in Walter Benjamin LUCAS MELO SOUZA	13
<b>Articles</b>	
Transcendental Illusion and its mechanism in general in the <i>Critique of Pure Reason</i> PATRÍCIA FERNANDES DA CRUZ	25
Transcendental deduction and realism in the <i>Critique of Pure Reason</i> GABRIEL CUNHA HICKMANN	43
<i>Antecedentem creavit consequens</i> : Friedrich Schlegel's ontology of time and literary forms in Rede an die Mytologie GABRIEL LOUREIRO RAMOS	61
Dream, Downfall and History: the dreamlike critic of capitalist society in late Walter Benjamin's texts FABIANO VELIQ and PAULA MAGALHÃES	75
<b>Reviews</b>	
Notes on a work by Blumenbach. Review of: Blumenbach, J. F. <i>Sobre o impulso de formação e a geração</i> . Tradução, introdução e notas de Isabel Coelho Fragelli. Revisão técnica de Luciana Valéria Nogueira. Santo André: Editora UFABC, 2019 PEDRO CASALOTTI FARHAT	87

## Summary

An invitation to rethink, through Nietzsche, Horkheimer's importance and originality as a philosopher. Review of: Fernandes, Simone. *Subjetividade e dominação. A filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nos anos 1930 e 1940*. Santo André: EdUFABC, 2022

FERNANDO COSTA MATTOS

Nancy Fraser and the Dilemmas of Post-Socialism: Feminism, Democracy and Public Sphere. Review of: Fraser, Nancy. *Justiça interrompida: Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Tradução de Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022

RÚRION MELO

## Translation

Os Atos Sociais 119

ADOLF REINACH

Translated by Dario Teixeira and Marcelo de Araujo

## Interview

Value in times of crisis: an interview with Anselm Jappe 135

by ADRIANO CARVALHEIRO and PAULO AMARAL

## Debates

Maria Isabel Limongi interviews Yara Frateschi on her book *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos* 157

MARIA ISABEL LIMONGI and YARA FRATESCHI

Summary 169