

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 19 • n. 01 • jan.-jun. 2014

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

Indexado por
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jan.-jun. 2014

São Paulo – SP

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.ficem.fflch.usp.br

www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis

MARIA LÚCIA MELLO E OLIVEIRA CACCIOLA
RICARDO RIBEIRO TERRA

Editora Responsável pelo Número

YARA FRATESCHI

Assistentes Editoriais

RENATA BAZZO

Comissão Editorial

BRUNO NADAI, DIEGO KOSBIAU TREVISAN, FERNANDO COSTA MATTOS, IGOR SILVA ALVES, LUIZ REPA, MARISA LOPES, MAURÍCIO CARDOSO KEINERT, MONIQUE HULSHOF, NATHALIE BRESSIANI, RÚRION SOARES MELO, 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), DENILSON LUIS 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 (UFABC), HANS CHRISTIAN KLOTZ (UFSM), IVAN RAMOS ESTÉVÃO (USP), JEAN-FRANÇOIS KERVEGAN (Universidade Paris I), JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA (UFBA), JOÃO GERALDO CUNHA (UFLA), JOHN ABROMEIT (Universidade de Chicago), JOSÉ PERTILLI (UFRGS), JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ (FGV), JÚLIO CÉSAR RAMOS ESTEVES (UENF), LUCIANO GATTI (UNIFESP), LUCIANO NERVO CODATO (UNIFESP), LUIS FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO (UFSCAR), MACARENA MAREY (UNIVERSIDADE DE BUENOS AIRES), MÁRCIO SUZUKI (USP), MARCO ANTONIO CASANVOA (UERJ), MARCO AURÉLIO WERLE (USP), MARCOS NOBRE (UNICAMP), MARIO CAIMI (Universidade de Buenos Aires), MIRIAM M. S. 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: MARCO ANTONIO ZAGO

Vice-reitor: VAHAN AGOPYAN

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: SÉRGIO FRANÇA ADORNO DE ABREU

Vice-diretor: JOÃO ROBERTO GOMES DE FARIA

Departamento de Filosofia

Chefe: ROBERTO BOLZANI FILHO

Vice-chefe: LUIZ SÉRGIO REPA

Coordenador do Programa de

Pós-graduação: ALBERTO RIBEIRO

GONÇALVES DE BARROS

Diagramação

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Capa

Hamilton Grimaldi e

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

©copyright Departamento de Filosofia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária

CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 19; n. 01 – jan.-jun. 2014

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
Autonomia, pluralidade e razão pública	15
ONORA O'NEILL	
Ser uma pessoa, ser alguém. Os limites do institucionalismo hegeliano	35
CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE	
A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito	63
DENÍLSON LUIS WERLE	
A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre político e social	85
PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR	
Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant	105
MÁRCIO SUZUKI	
Kant: Esclarecimento e Educação Moral	117
EDMILSON MENEZES	

Sumário

El tiempo subjetivo como producto de la doctrina kantiana de la auto-afección	149
MATÍAS ORONO	
Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F. H. Jacobi	169
THIAGO MAGALHÃES LEITE	
Fantasia, analogia e narcisismo: Um argumento contra a tradução de “Trieb” por “instinto”	189
LÉA SILVEIRA	
RESENHA	
<i>A Imaginação Crítica, Hume no século das Luzes</i> , de Pedro Paulo Pimenta	205
MARIA ISABEL LIMONGI	
<i>Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania</i> , de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani	213
RÚRION MELO	
ÍNDICE EM INGLÊS	223

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

Editorial

Os *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* chegam ao volume 19, número 1 (2014) comemorando sua inclusão integral ao portal de revistas da USP (www.revistas.usp.br/filosofiaalema). O presente número conta com onze textos (9 artigos e 2 resenhas), escritos por importantes pesquisadores nacionais e estrangeiros, por meio dos quais a revista visa estimular o debate sobre questões relevantes para a compreensão da modernidade filosófica. Para realizar esse projeto, os *Cadernos* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, mas busca também abrir espaço para textos acadêmicos sobre autores que contribuem de alguma forma para o aprofundamento da problemática ligada às noções de *crítica e modernidade*.

O volume que o leitor recebe agora é resultado dessa proposta. O texto que o inaugura traz uma análise do conceito kantiano de autonomia empreendida por uma das mais expoentes intérpretes de Kant na contemporaneidade, seguido de uma discussão sobre o tema da institucionalização em Hegel, feita por uma destacada pensadora francesa. Os dois textos seguintes enfatizam problemas filosóficos contemporâneos, colocando em questão aspectos da teoria da justiça de Amartya Sen e a atualidade do pensamento político de Hannah Arendt. Na sequência, trazemos três artigos sobre temas relevantes da filosofia de Kant: o vínculo entre distração e elaboração conceitual, o nexó entre esclarecimento e educação moral e a doutrina kantiana da autoafecção. Os conceitos de razão e entendimento em Jacobi, por sua vez, são tema do oitavo artigo dessa seção, que é encerrada com uma interessante análise crítica da tradução do termo freudiano *Trieb* por “instinto”. A seção de resenhas traz uma análise sobre o livro de Pedro Paulo Pimenta *A Imaginação Crítica, Hume no século das Luzes*, e

outra sobre o livro *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania* de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani, ambos publicados em 2013.

No primeiro artigo, “Autonomia, pluralidade e razão pública”, Onora O’Neill analisa a concepção kantiana de autonomia propondo-se a pensá-la como uma concepção de razão prática também fundamental para a moralidade. Trata-se, dentre outras coisas, de defender que Kant procura mostrar não apenas como o pensamento e a ação podem proceder sem tutoria externa, submissão ou obediência, mas também como podem incorporar certos modelos que possuem autoridade para a comunicação e a crítica. O requisito para o exercício da razão é estruturar o pensar e o fazer de maneiras que sejam legiformes ao invés de arbitrarias e, portanto, passíveis de serem seguidas por outros. Traduzido por Monique Hulshof e André Assi Barreto, este artigo apresenta uma leitura atual e extremamente produtiva do conceito kantiano de autonomia, cuja publicação em português é, sem dúvida, de grande valia para os estudos kantianos no Brasil.

O segundo artigo, assinado por Catherine Colliot-Thélène, versa sobre o tema da institucionalização na filosofia política de Hegel. Mais do que uma análise acurada do tema a partir dos *Princípios da Filosofia do Direito*, a autora pretende também, em contínuo diálogo com Axel Honneth, destacar a atualidade das reflexões de Hegel sobre o tema, não apenas no que concerne às vantagens da institucionalização, mas também aos seus limites. Inédito, o texto ganhou tradução de Bruno Rosa especialmente para este número.

No texto seguinte, Denílson Werle questiona aspectos da crítica de Amartya Sen à teoria da justiça de J. Rawls ao mesmo tempo em que mobiliza o arsenal teórico rawlsiano para defender, contra Sen, que o objeto primário de uma teoria da justiça não deve ser os indivíduos e suas capacidades, mas a estrutura básica da sociedade. De acordo com Werle, para ser capaz de fazer um diagnóstico das injustiças e vulnerabilidades existentes,

uma teoria crítica da justiça deve ter como ponto de partida a posição real das pessoas no mundo, seus contextos de socialização e relações sociais de interdependência. O objeto primário de uma teoria da justiça deve ser, portanto, a estrutura básica da sociedade, já que, formada pelas principais instituições sociais, econômicas e políticas, ela remete aos contextos intersubjetivos das relações interpessoais de cooperação social e de socialização que são determinantes na vida concreta das pessoas, principalmente para a realização igual de suas liberdades e a formação do sentido interno do que significa ser autônomo.

Paulo Bodziak Junior, no quarto artigo, propõe uma leitura das categorias arendtianas, com ênfase na distinção entre o social e o político, que evita compreensões e oposições rígidas, sem, contudo, eliminar a sua diferenciação. Com isso, o autor defende a atualidade e vitalidade do pensamento arendtiano, ao mesmo tempo em que se opõe às críticas recorrentes de que a filosofia política de Arendt não ofereceria recursos para lidar com os desafios da política moderna e, mais ainda, de que reiteraria a hierarquia de gênero.

“Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant” é o título do quinto artigo deste volume, no qual Márcio Sukuzi explora o vínculo entre distração e elaboração conceitual resgatando a relação existente, para Kant, entre os atos de fumar cachimbo e meditar. O autor mostra que Kant aprendeu com Meier a articulação metodológica entre meditação e distração, condizente com a ideia de que o trabalho de descoberta e invenção conceitual está ligado a um alargamento da mente, a uma expansão em direção à cultura e à sensibilidade indispensáveis para a reflexão. Para a meditação filosófica e a concentração que ela exige, seria menos benéfico ensimesmar-se do que ouvir música, frequentar a sociedade e fumar, atos de distração voluntária que contribuem para a ampliação do conhecimento.

Em “Kant: Esclarecimento e Educação Moral”, Edmilson Menezes se debruça sobre o tema da educação na filosofia iluminista para, em seguida, avaliar o nexos entre esclarecimento e educação moral em Kant. O autor mostra que não é possível pensar um homem esclarecido que não seja educado, e tampouco pensar que alguém educado não busque esclarecer-se. É este círculo, que remete a educação ao esclarecimento e o esclarecimento à educação, que garantiria uma continuidade capaz de aprimorar incessantemente o ideal moral de humanidade.

Retomando passagens centrais da Estética e da Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura*, Matías Oroño, no sétimo artigo, sustenta a tese de que a doutrina kantiana da autoafecção dá lugar a uma consciência meramente subjetiva do tempo, distinta das determinações temporais objetivas. Propondo uma distinção entre autoafecção *a priori* e autoafecção empírica - a primeira entendida como a tomada de consciência da própria forma da intuição e a segunda como a tomada de consciência do fluxo de representações mentais dadas no sentido interno -, o pesquisador argentino conclui que essa distinção reafirma a consistência interna da doutrina kantiana da objetividade, mostrando que aquilo que afeta o sujeito não é senão aquela mesma atividade do entendimento de reunir a multiplicidade sensível que possibilita a experiência.

Em “Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F. H. Jacobi”, Thiago Magalhães lança luz sobre a filosofia de Jacobi com o objetivo de mostrar como conceitos centrais de sua filosofia, tais como “razão”, “entendimento”, “sensibilidade” e “coisa-em-si”, são formulados através da crítica ao idealismo kantiano e reconsiderados a partir da tese segundo a qual a *crença* é a base de todo conhecimento. Desse modo, Magalhães pretende mostrar que, a despeito de permanecer uma figura de certo modo secundária na história da filosofia (por vezes lembrado apenas por sua participação na *querela do panteísmo*), Jacobi tem um ponto de vista filosófico próprio, a

partir do qual sua crítica realista ao esclarecimento reelabora e rearticula os conceitos centrais da filosofia crítica.

A seção de artigos chega ao fim com “Fantasia, analogia e narcisismo: um argumento contra a tradução de *Trieb* por instinto”, artigo em que Léa Silveira se posiciona no debate atual sobre a tradução da obra freudiana no Brasil questionando a tradução do termo *Trieb* por “instinto”. A autora empreende uma exegese dos textos de Freud para mostrar o equívoco desta opção de tradução, que seria correlata à redução dos principais conceitos freudianos à biologia. Além disso, também apoiada em recurso exegético, a autora questiona o argumento utilizado para sustentar a tradução de *Trieb* por “instinto”, segundo o qual a sua distinção não seria mais do que manifestação do narcisismo humano de se julgar superior ao animal.

Maria Isabel Limongi faz a resenha do livro *A Imaginação Crítica, Hume no século das Luzes*, de Pedro Paulo Pimenta (Rio de Janeiro: Azougue/ Pensamento Brasileiro, 2013), que reúne uma série de ensaios inéditos e outros anteriormente publicados, acrescidos da tradução de trechos da correspondência de Hume. O autor pretende fornecer indicações do modo como Hume abordou e compreendeu temas que permanecem relevantes, tais como a linguagem e suas relações com o pensamento e a vida em sociedade; o lugar da filosofia entre as artes e as ciências; o papel das artes na formação do caráter dos homens e a possibilidade de conciliar instrução e prazer na prática das ciências. Em sua resenha, Limongi sugere que o livro tem uma unidade que está em tratar desses temas a partir da importância que Hume concedeu às questões de estilo e aos modos de expressão, aos diferentes gêneros de discurso e seus diversos efeitos sobre os homens. A autora, que ressalta o belo retrato que Pimenta faz com erudição e cuidado de David Hume, não deixa de questionar, contudo, se a opção por priorizar as questões de estilo não teria levado Pimenta a negligenciar aspectos importantes da filosofia humana.

Rúrion Melo, por fim, resenha o livro *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania* de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani (São Paulo: Unesp, 2013). Melo destaca um aspecto peculiar da abordagem teórica proposta no livro que diz respeito à investigação, do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade, dos efeitos morais e políticos sobre os beneficiários do programa Bolsa Família a partir de uma concepção de autonomia individual baseada no *capability approach* desenvolvido por Amartya Sen e Martha Nussbaum. Trata-se de mostrar que o BF pressupõe uma correlação fundamental entre renda em dinheiro e autonomia individual, sendo esta, segundo Melo, a tese central do livro. Os autores não se limitam a avaliar os efeitos colaterais provocados pela pobreza no Brasil apenas em termos objetivos e institucionais, mas, ao ouvir as vozes dos excluídos, explicitam a injustiça moral vivida pelas pessoas que carecem de um grau mínimo de autonomia. Com isso, a pesquisa mostra que o recebimento da renda monetária regular é muito mais do que garantia à manutenção da vida, pois traz consigo transformações éticas, sociais e políticas imprescindíveis, além de ter efeitos importantes do ponto de vista das relações de gênero, na medida em que pode ser um mecanismo para desnaturalizar as relações patriarcais dominantes e dar início a processos de libertação das mulheres diante do controle masculino familiar.

Como anunciamos na edição anterior, reconfiguramos a publicação em dois aspectos: ampliamos o nosso Conselho Editorial e passamos a acolher um número maior de contribuições. Para dar continuidade à nossa proposta de aprimorar ainda mais a qualidade da revista, incentivamos nossos leitores a contribuir também nesta nova etapa, por meio da submissão de textos e da divulgação da chamada de artigos.

Autonomia, pluralidade e razão pública¹⁻²

Autonomy, plurality and practical reason

Onora O'Neill

phil-admin@lists.cam.ac.uk
(University of Cambridge, Cambridge, Reino Unido)

Resumo: Pretendo oferecer uma leitura da concepção kantiana de autonomia, distingui-la de algumas outras concepções que recebem o nome de autonomia e propor algumas razões para pensar que a autonomia no sentido que Kant atribui ao termo é decerto tanto uma concepção de razão prática como também fundamental para a moralidade. A linha de pensamento que seguirei é, espero, compatível com as afirmações que Schneewind faz sobre a posição de Kant e, ao mesmo tempo, uma ampliação que favorece essas afirmações.

Abstract: I shall offer a reading of Kant's conception of autonomy, distinguish it from some other ideas that go by the name of autonomy, and propose some reasons for thinking that autonomy in Kant's sense of the term is indeed both a conception of practical reason and fundamental to morality. The line of thought I shall pursue is, I hope, both compatible with and a sympathetic extension of claims that Schneewind makes about Kant's position.

Palavras-chave: Kant, autonomia, razão prática, razão pública.

Keywords: Kant, autonomy, practical reason, public reason.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511498039.009>

1. Sou grata a Robert Hanna e às audiências dos seminários em Baltimore, Toronto, Berlim e Edimburgo pela ajuda na elaboração deste ensaio e de outros artigos relacionados.
2. "As citações das obras de Kant seguirão a seguinte ordem: sigla em alemão da obra, referência da Akademie-Ausgabe (AA tomo, página), página da tradução para o português. Apenas a *Crítica da razão* pura será citada pela paginação A/B. As siglas das obras e as traduções utilizadas estão indicadas ao final do texto. (N. dos T.)"

Na primeira frase de *The Invention of Autonomy*, Jerry Schneewind³ escreve: "Kant inventou a concepção de moralidade como autonomia"⁴. Ele considera essa invenção mais fundamentalmente como uma concepção da moralidade enquanto autogoverno, que pode substituir as compreensões mais tradicionais da moralidade como obediência e evitar suas dificuldades que persistem.

Schneewind observa que existem "várias concepções de autogoverno"⁵. A inflexão especificamente kantiana de autogoverno o identifica com a autonomia, isto é, com o pensamento de que "nós mesmos legislamos a lei moral"⁶ ou de que "é somente por causa da ação legislativa de nossa própria vontade que estamos submetidos à lei moral"⁷. A autonomia ou a auto legislação é a concepção mais completa de autogoverno. Escritores anteriores caminharam em direção a uma compreensão da moralidade como autogoverno, mas não articularam a ideia completamente; eles ainda viam Deus e a obediência à lei de Deus como indispensáveis para a moralidade. Os voluntaristas haviam considerado a moralidade como criação de Deus, o decreto arbitrário da Sua vontade; os intelectualistas a haviam considerado como refletindo verdades eternas que eram espelhadas tanto no intelecto divino como no intelecto humano (de maneira mais confusa). Kant recusa decisivamente tanto o voluntarismo⁸ quanto o intelectualismo e propõe uma concepção de moralidade como autonomia.

Em *The Invention of Autonomy*, Schneewind não resume a posição de Kant, nem oferece uma ampla exegese⁹, pressupondo que os leitores estão familiarizados com essa posição. Acredito que os leitores possam estar familiarizados com ela, mas que frequentemente fiquem também confusos com a concepção de Kant sobre autonomia e sua relação com a moralidade e com a razão. Pretendo, então, oferecer uma leitura da

3. SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. As citações do livro de J. B. Schneewind serão acompanhadas da indicação de paginação da edição inglesa. (N. dos T.)

4. Idem, p. 3.

5. Idem, p. 5.

6. Idem, p. 6.

7. Idem, p. 483.

8. Idem, pp. 495ss.

9. Idem, p. 483.

concepção kantiana de autonomia, distingui-la de algumas outras concepções que recebem o nome de autonomia e propor algumas razões para pensar que a autonomia *no sentido que Kant atribui ao termo* é decerto tanto uma concepção de razão prática como também fundamental para a moralidade. A linha de pensamento que seguirei é, espero, compatível com as afirmações que Schneewind faz sobre a posição de Kant e, ao mesmo tempo, uma ampliação que favorece essas afirmações.

1. A autonomia como independência individual

Duas observações familiares sobre as concepções de autonomia podem servir como pontos de referência para mapear as amplas mudanças que ocorreram nas compreensões do termo. Na antiguidade, a autonomia era uma ideia política ou constitucional, uma característica das cidades que faziam suas próprias leis, ao invés de recebê-las das cidades-mãe, como faziam as colônias¹⁰. Em contrapartida, pelo menos nos últimos cinquenta anos, a autonomia tem sido comumente concebida como uma característica de indivíduos que fazem, modelam, ou ainda, como dizemos às vezes (com a devida deferência às origens políticas do termo), governam suas próprias vidas. Durante este período, a autonomia foi vista principalmente como uma questão de independência individual de vários tipos, uma característica relacional (independência é independência *em relação a* algo) que os indivíduos podem ter em alguns contextos, mas não em outros, e em diferentes graus¹¹.

Como era de se esperar, esta transformação nas compreensões de autonomia conduziu a diferentes perspectivas sobre seu valor e sua importância. A autonomia das cidades – ou, mais usualmente, das comunidades políticas <*polities*> – é amplamente admirada e desejada

10. POHLMANN, R. Autonomie. In: RITTER, J. (Ed) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, v. I, pp. 701-19.

11. Para uma indicação da variedade de noções que foram identificadas com autonomia em trabalhos recente, ver DWORKIN, G. *The Theory and Practice of Autonomy* Cambridge: Cambridge University Press, 1988; para algumas das dificuldades que surgem quando uma concepção de autonomia é combinada com uma teoria empirista da ação ver O'NEILL, O. Agency and Autonomy. In: _____. *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 29-49; para a distância entre as visões contemporâneas de autonomia e a visão kantiana ver O'NEILL, O. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

porque equivale a escapar da tirania ou da condição colonial; a autonomia dos indivíduos é às vezes admirada e às vezes vista como suspeita. Alguns comentadores pensam que a autonomia dos indivíduos ameaça os padrões éticos, ao invés de apoiá-los. Embora alguns termos que possuem afinidade com a autonomia, como "autocontrole", "autorrealização", "autogoverno" e "autolegislação" sugiram, cada um deles, que há pelo menos algo positivo a ser dito sobre a autonomia individual, a verdade pode ser menos confortável. A autonomia individual não pode também ser manifesta em uma ação que é autocentrada, autointeressada, autoindulgente ou até mesmo egoísta? Se for assim, a ação autônoma pode minar a moralidade ao invés de manifestá-la. Uma das alegações centrais de estudo antiliberal e anti-kantiano em ética nas últimas duas décadas¹² foi a de que as posições éticas que enfatizam a autonomia individual apontam para uma concepção de vida que menospreza a solidariedade, a benevolência e a comunidade; que endossa o individualismo autocentrado e até mesmo possessivo; que supervaloriza a independência e desvaloriza erroneamente formas de valiosa dependência que são ubíquas na vida humana.

Concepções individualistas de autonomia são muito frequentemente atribuídas a Kant, já que ele é geralmente visto como o maior proponente de uma ética da autonomia. Assim, muitas das afirmações críticas sobre sua relevância e sua contribuição para a moralidade são também dirigidas a Kant. Ele é, portanto, facilmente visto como um proponente de uma ética individualista, na qual a afetividade humana e a solidariedade são marginalizadas ou até mesmo vistas como hostis à moralidade; na qual a vida humana é vista como desencarnada e desprovida de contexto social; e na qual os antagonismos inevitáveis entre os indivíduos que são autônomos no sentido individualista contemporâneo não são vistos como falhas morais.

A concepção de autonomia individual que constitui o alvo dessas críticas não é, de fato, atraente em alguns sentidos e plausível em

12. Muitas dessas críticas repetidas incessantemente são originárias dos anos 1970 e começo dos 1980. Para versões mais recentes ver MURDOCH, I. *The Sovereignty of the Good*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1970; SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; BLUM, L. *Friendship, Altruism and Morality*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1980; GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's dependence*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, 2ª ed., 1993.

outros, mas acredito que esteja agora bem estabelecido que esta concepção individualista de autonomia tem seu lugar em nossa própria época e difere da concepção de autonomia de Kant¹³. Então, em vez de explorar a crítica ética de concepções individualistas de autonomia, eu me voltarei criticamente para uma concepção de autonomia que é uma interpretação plausível da concepção que Kant inventou, e mostrarei como e por que ela é mais interessante e mais poderosa do que os seus homônimos mais conhecidos do século vinte. Esta concepção kantiana de autonomia levanta um espectro considerável de questões difíceis e importantes.

2. A concepção kantiana de autonomia

A mais elementar das dificuldades com a autonomia kantiana é a de que é complicado entender como pode haver uma concepção coerente de autonomia que não seja nem política nem tampouco individualista. A concepção kantiana de autonomia como caracterizando "uma vontade que decreta a lei universal" parece conduzir a uma contradição imediata. Como poderíamos dar sentido a uma Fórmula da Autonomia que apela para "a ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora?"¹⁴

Uma longa familiaridade com o idioma kantiano pode tornar difícil ver o quanto esta formulação é estranha. É esclarecedor fazer algumas perguntas baseadas numa leitura literal: como podemos imaginar cada um em uma pluralidade de agentes racionais estabelecendo

13. Ver HILL, T. *The Kantian Conception of Autonomy*, no seu *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. New York: Cornell University Press, 1992, pp. 76-96, especialmente a seção intitulada "What Kantian Autonomy is not", pp. 77-82 e "The Importance of Autonomy" no seu *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 43-51; HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Harvard University Press, 1993; BARON, M. *Kantian Ethics Almost without Apology*. New York: Cornell University Press, 1995; AXINN, S. & KNELLER, J. (eds). *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1998; WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, cap. 5; O'NEILL, O. *Agency and Autonomy*.

14. Esta é a primeira versão da Fórmula da Autonomia na *Fundamentação*; ver GMS, AA 4: 431, p. 251. Ver WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*, pp. 163-4, para uma lista das versões da Fórmula da Autonomia.

uma lei universal para todos? Os princípios que alguns “legislam” não entrariam em conflito com aqueles que outros legislam? Se sim, como esses princípios poderiam contar como leis (morais)? Longe de serem princípios segundo os quais todos poderiam viver, eles não seriam princípios segundo os quais ninguém poderia viver? Como uma pluralidade de vontades não coordenadas anteriormente por uma harmonia pré-estabelecida poderiam ser ou se tornar legisladoras universais? (E se elas fossem pré-coordenadas, a legislação universal seria ainda possível ou mesmo necessária?). Em suma, faz algum sentido falar de cada um em uma pluralidade de indivíduos que compartilham um mundo como um legislador universal? Podemos conceber um único indivíduo – por exemplo, o autor divino da lei moral – legislando para todos, ou um único agente político ou instituição política legislando a lei civil para todos os cidadãos de alguma comunidade política. Mas podemos conceber uma pluralidade de legisladores que legislam para todos em um domínio comum? A metáfora da legislação não está firmemente atada à figura de um legislador individual ou um corpo legislativo com um procedimento integrado de tomada de decisões, que pode produzir um único conjunto de leis para regular as vidas de uma pluralidade de sujeitos no interior de algum domínio? Talvez a ideia de uma lei moral seja tão dependente de um contexto teológico quanto a ideia de que uma lei civil é dependente de um contexto político.

Essas dificuldades só podem ser resolvidas se os princípios escolhidos pelos agentes que legislam para todos cumprirem duas condições rigorosas. Em primeiro lugar, eles devem escolher princípios que qualquer um – consequentemente todos – poderia escolher; caso contrário, pelo menos alguns agentes não poderiam ser legisladores universais. Em segundo lugar, eles devem escolher princípios que todos – consequentemente, qualquer um – poderiam adotar como base para conduzir suas vidas; caso contrário, pelo menos alguns agentes seriam isentados de quaisquer princípios que fossem escolhidos, os quais consequentemente não poderiam ser leis universais.

A autolegislação é, portanto, uma compreensão muito específica da ideia geral de autogoverno. A legislação ou o legiferação <law-giving> produz leis, e leis possuem uma estrutura formal: elas são formuladas como princípios para todos, no interior de certo domínio. A ideia de uma autolegislação universal contém uma dupla referência à universalidade: é a ideia da *legislação de todos os agentes para todos os agentes*. A partir disso, podemos ver imediatamente que a autonomia kantiana

tem seu contexto não nas vidas de agentes individuais, mas nas vidas de uma pluralidade de agentes. Seu contexto é aquele no qual a mesma pluralidade de seres tem de ser agentes e sujeitos, legisladores e respeitadores da lei.

Uma vez enfatizadas as restrições que estão latentes na noção de autolegislação universal, podemos ver que a Fórmula da Autonomia de Kant é análoga a uma equação que, mesmo bastante abstrata, só pode ser resolvida para combinações específicas de valores e de suas variáveis. Kant designa os princípios fundamentais da moralidade como “fórmulas”¹⁵: elas não estabelecem o conteúdo da moralidade, mas antes apresentam procedimento(s) para identificar este conteúdo. Sua abordagem é análoga à de Rousseau, que caracteriza o contrato social como a solução para uma fórmula, que especifica certas condições:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo e permanecendo assim tão livre quanto antes”. Este é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece.¹⁶

Esta compreensão da Fórmula da Autonomia oferece uma resposta à concepção de que a própria ideia de autolegislação universal tem de ser incoerente. A chave para uma interpretação coerente da Fórmula da Autonomia é reconhecer que, ao requerer uma legislação universal (de todos, para todos), ela estabelece uma restrição quanto ao conteúdo dessa legislação. Legisladores universais podem “legislar” apenas aqueles princípios que poderiam ser escolhidos por todos e prescritivo para todos.

15. No prefácio à segunda *Crítica* ele observa que “quem sabe o que para um matemático significa uma *fórmula*, que determina muito exatamente o que importa fazer para tratar uma questão e não a deixa falhar, não considerará como insignificante e dispensável uma fórmula, que o faz o mesmo relativamente a todo o dever em geral” (KpV AA 5:9, p. 16, nota).

16. ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Col. Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1999. Parte I, cap. 6, pp. 69-70. Ver também o comentário de Wood que diz “o princípio da autonomia é a única solução possível para o enigma da obrigação,” WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*, p.159.

Esta combinação das perspectivas do agente e do sujeito, e especificamente de uma pluralidade de agentes que são sujeitos, assegura que a Fórmula da Autonomia não é nem incoerente nem vazia. Também explica a conexão muito próxima, no texto da *Fundamentação*, entre a Fórmula da Autonomia e a Fórmula do Reino dos Fins, na qual a dualidade de perspectivas se torna explícita. Kant define um reino como “uma ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns”¹⁷ e concebe um reino dos fins como um reino onde cada agente é tanto legislador como submetido à lei: a fórmula também torna completamente explícita a dupla universalidade que é a chave para a concepção kantiana de autonomia.¹⁸

3. Os fundamentos da autonomia kantiana

Entretanto, Kant faz mais que afirmar que a ideia de autolegislação universal, ou de autonomia, é coerente. Ele também afirma que ela é constitutiva da moralidade: o princípio da autonomia “é o único princípio da moral”¹⁹. Como vimos, ele não quer dizer que as formulações alternativas do princípio supremo da moralidade são impossíveis: pelo contrário, ele oferece um número de formulações do Imperativo Categórico e afirma (de maneira controversa) que elas são equivalentes. O que ele quer dizer é que quaisquer princípios da moralidade que não sejam equivalentes estarão subordinados à Fórmula da Autonomia (ou, de modo equivalente, a uma das outras formulações do Imperativo Categórico).

17. GMS AA 4:433, p. 259.

18. Ao chamar a atenção para a conexão intrínseca entre a Fórmula da Autonomia e a Fórmula do Reino dos Fins, não quero sugerir que as outras formulações do Imperativo Categórico não sejam equivalentes. Embora a Fórmula da Autonomia e a Fórmula do Reino dos Fins sejam criticadas de várias maneiras por omitirem os aspectos cruciais do pensamento moral de Kant, acredito que nenhuma delas pode ser adequadamente interpretada sem referência à combinação das perspectivas do agente e do receptor e que, pensando de maneira generosa, as afirmações de Kant sobre a equivalência das fórmulas são corretas. Cf. O'NEILL, O. *Universal Laws and Ends in Themselves*, In: _____. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 126-44.

19. GMS AA 4:440, p. 287.

Em *Kant's Ethical Thought*, Allen Wood aponta, de maneira perspicaz, a dificuldade de estabelecer a autonomia como o fundamento da obrigação moral:

A autonomia da vontade como o fundamento da obrigação moral é, possivelmente, a descoberta (ou invenção) ética mais original de Kant. Mas também é fácil considerar a concepção kantiana de autonomia como incoerente ou fraudulenta. Fazer da minha própria vontade a autora das minhas obrigações parece deixar a meu critério tanto seu conteúdo quanto seu caráter de obrigação, o que contradiz a ideia de que sou *obrigado* por elas. Se respondermos a esta objeção enfatizando a *racionalidade* dessas leis como o que me obriga, então parece que transferimos a fonte da obrigação da minha vontade para os cânones da racionalidade. A noção *autolegislação* se torna um engodo ou, na melhor das hipóteses, um eufemismo²⁰.

O primeiro lado do dilema nos leva de volta a uma interpretação individualista da ideia de autonomia: "Fazer da minha própria vontade a autora das minhas obrigações parece deixar a meu critério tanto seu conteúdo como seu caráter de obrigação." Construir a autonomia dessa maneira é adotar uma forma de voluntarismo sem Deus: não há motivo para pensar que uma concepção da autonomia desse tipo individualista poderia ser a base da moralidade. Schneewind aponta que a teologia voluntarista de Scotus, Lutero e Calvino, na qual a vontade divina, em vez da razão, fornece os fundamentos para os princípios éticos, priva a vontade de Deus do valor ético: "A onipotência está assegurada, ao custo de fazer dos comandos de Deus sobre as relações morais dos seres humanos uns com os outros uma consequência da sua vontade arbitrária"²¹. A despeito de sua popularidade em certos lugares, a tentativa de localizar o valor ético numa concepção individualista de autonomia acaba por apontar não para a moralidade, mas para uma pura e simples vontade arbitrária: priva a vontade humana de valor ético.

O segundo lado do dilema de Wood pode parecer igualmente pouco promissor: "enfatizando a *racionalidade* dessas leis como o que me obriga, então parece que transferimos a fonte da obrigação da minha vontade para os cânones da racionalidade. A noção de *autole-*

20. WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. p.156.

21. SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy*, p. 25.

gislação se torna uma decepção ou, na melhor das hipóteses, um eufemismo." Se Kant deriva o significado da legislação universal dos "cânones da racionalidade", ele não estaria recuando a alguma forma de intelectualismo e, ao fazê-lo, não estaria identificando os princípios da ética, ou da lei moral, com os ditames previamente dados pela reta razão?²² E um recuo ao intelectualismo, qualquer que seja sua forma, não minaria a visão de que a moralidade é uma questão de autogoverno ou autonomia, e admitiria, afinal, que a moralidade é uma questão de subordinação ou obediência aos modelos construídos por outra coisa ou pessoa?

Kant claramente não pensa que uma ética baseada na autonomia é irracional. Pelo contrário, ele insiste firmemente que a autonomia, longe de ser um princípio que conforma-se aos ou deriva de modelos de razão anteriormente dados, oferece ela mesma o princípio supremo da razão prática. Se esta afirmação estiver correta, identificar a moralidade com a autonomia não significaria nenhum retorno a uma concepção da moralidade como obediência ou a um modelo previamente conhecido de bem, ou ainda a modelos previamente dados de razão.

Tudo então depende de mostrar que, ao fazer do princípio de autonomia um princípio fundamental de nossa vontade, não subordinamos nossas vontades a modelos "eternos", previamente estabelecidos da razão, mas antes inventamos ou construímos modelos para o pensamento e a ação racionais; modelos que possuem o tipo de autoridade universalmente reconhecida que procuraríamos encontrar em qualquer coisa que pudesse contar como um requisito da razão.

4. Autonomia como razão prática

Duas características dominam todas as discussões de Kant sobre a razão. A primeira é a sua insistência de que não existe um "cânone da razão", dado de maneira independente, que estabeleça o modelo para a razão humana. A segunda é sua compreensão de que, já que não temos modelos dados para o exercício da razão <reasoning>, devemos construí-los e de que isso é uma tarefa compartilhada, a ser assumida por uma pluralidade de agentes livres.

A difícil situação de ausência de um cânon da razão é mencionada repetidamente nos prefácios da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant

22. Idem, cap. 2.

assinala que aquilo que nós habitualmente consideramos como razão humana pode simplesmente nos enganar. Na Doutrina do Método da mesma obra, ele compara nossa difícil situação de seres que aspiram a um exercício da razão <*would-be reasoners*> sem ter modelos constituídos de razão, com a situação da pluralidade de construtores da Torre de Babel, que tinham material em abundância, mas não puderam agir pois lhes faltava um plano comum. Se não podemos construir um modelo de razão, somos ameaçados por desastres.

Frequentemente, Kant ilustra com metáforas políticas a ausência de modelos de razão impostos. "A razão", insiste notoriamente, "não tem autoridade ditatorial"²³. Nenhum cânone de racionalidade é dado e nenhuma autoridade externa nos diz como estruturar nosso pensamento e nossa ação. Somos livres para julgar e para querer em vários sentidos.

O enigma então é compreender por que algumas maneiras de julgar ou de querer devem ser pensadas como detentoras do tipo de autoridade geral que podemos considerar como sendo aquela da razão, ao passo que outras não. Como Kant pode traçar *alguma* diferença entre maneiras racionais e não-rationais de pensar e querer? Se não "transferimos a fonte da obrigação da minha vontade para os cânones da racionalidade", pode haver algum fundamento para pensar que a vontade autônoma é racional? Podemos ter modelos de razão sem nos submetemos ao despotismo moral ou cognitivo e, em última instância, a uma moralidade da obediência, em vez de uma da autonomia?

A resposta de Kant para essa linha de indagação é simples, mas dramática. Ele afirma que as demandas da razão na teoria e na prática, no pensar e no querer, correm paralelas. Ambas são constituídas ou construídas pela estrutura específica, ainda que mínima, que tem de ser imposta ao pensamento e à ação, se qualquer pluralidade de agentes livres deve ser capaz de seguir o pensamento e a ação um do outro. Kant afirma que somente quando agentes livres disciplinam seu pensamento e sua ação de maneira que outros possam seguir, é que seu pensamento e a sua prática exemplificam os requisitos fundamentais, ainda que escassos, da razão. Não oferecemos razões se oferecemos algo que pensamos não poder ser seguido pelas audiências visadas. A autonomia no pensamento não é mais – nem menos – do que a tentativa de conduzir o pensamento (fala, escrita) por princípios pelos quais

23. KrV A738/B767.

(consideramos que) todos os outros a que nos dirigimos também possam conduzir seu pensamento (fala, escrita). A autonomia na ação não é mais – e também nem menos – do que a tentativa de nos conduzirmos com base em princípios pelos quais (consideramos que) todos os outros poderiam conduzir suas vidas. Assim, antes de tudo, a razão nada mais é do que uma questão de esforçar-se pela autonomia nas esferas do pensamento e da ação.

O aspecto difícil dessas afirmações é mostrar por que apenas *esta* maneira de disciplinar o pensamento e a ação deveria contar como exemplificando a estratégia básica da razão. Talvez os textos mais úteis para entender a maneira pela qual Kant pretende fundamentar a razão na autonomia, ao invés da autonomia na razão, são dois ensaios populares, porém profundos, da metade dos anos 1780, "O que significa orientar-se no pensamento?" e "O que é Esclarecimento?"²⁴.

Em cada ensaio Kant argumenta que o exercício da razão <reasoning> que se submete a qualquer autoridade civil ou eclesiástica (ou, podemos acrescentar, ideológica) é defeituoso. O exercício da razão <reasoning> deve ser livre. Entretanto, se o uso livre da razão não é disciplinado – se é sem lei – ele falha porque não pode ser seguido por outros. Consequentemente, o único pensamento ou ação que pode contar como racional é aquele que estruturamos pela imposição da "forma da lei" - da universalidade. Pensamento e ação racionais devem ambos ser legiformes <lawlike> (e não legais <lawful>, um erro comum de tradução que sugere uma outra fonte não explicada de razão ou de legitimação).

À primeira vista, podemos pensar que até mesmo este requisito fraco para a legiformidade <lawlikeness> deva ser derivado de alguma autoridade externa, exatamente do tipo que Kant entende nos faltar. Alguém pode perguntar por que seres livres não podem simplesmente dispensar *todos* os modelos ou restrições, incluindo aqueles que pretendem ser modelos ou restrições da razão, conduzindo seu pensamento e agindo como bem entenderem? Com efeito, qualquer restrição em seu pensamento e em seu querer não estaria submetida a alguma outra autoridade – fazendo-nos retornar assim a uma morali-

24. Que significa orientar-se no pensamento? (WDO AA 8:133, p. 46); Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? (WA AA 8:35, p. 42.) Um terceiro texto, consideravelmente posterior, também relevante para esses temas é *O Conflito das Faculdades* (SF AA 7: 5, p. 116).

dade da obediência? Podem o pensamento e o querer que são totalmente livres permitir alguma pretensão de autoridade, mesmo a pretensão de autoridade da razão?

Em "O que significa orientar-se no pensamento?" Kant deixa claro que rejeita esta fantasia pós-moderna sobre o pensamento dos agentes livres. Ele caracteriza repetidamente o pensamento que não é disciplinado de *nenhuma* maneira como um uso sem lei das nossas capacidades cognitivas que nos conduziria não à liberdade de pensamento, mas à incoerência; e caracteriza como obediência submissa o pensamento que é disciplinado por uma autoridade externa. Ele escreve:

Liberdade de pensamento significa também que a razão não se submete a nenhuma outra lei a não ser àquela que *ela a si mesmo dá*; e o seu contrário é a máxima de um *uso sem lei* da razão [...] se a razão não quer submeter-se à lei, que ela própria dá, tem de se curvar sob o jugo das leis que um outro lhe dá; pois sem lei alguma, nada, nem sequer a maior absurdidade, se pode exercer durante muito tempo. Por conseguinte, a consequência inevitável da *declarada* inexistência de lei no pensamento (a libertação das restrições impostas pela razão) é esta: a liberdade de pensar acaba por se perder [...] ou é *confiscada*"²⁵.

O pensamento racional precisa ter ao menos alguma disciplina, que permita a outros segui-lo. Com efeito, na compreensão de Kant, a disciplina da legiformidade <*lawlikeness*> fornece o *único* modelo fundamental da razão que podemos alcançar:

Servir-se da sua *própria* razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo a pergunta: será possível transformar o fundamento pelo qual se admite algo, ou também a regra que decorre desse algo admitido, em princípio universal do uso da razão?"²⁶

O pensamento racional (fala, escrita) tem de ser autônomo no sentido estritamente kantiano de seguir ou adotar livremente alguma lei ou princípio, ao invés de se submeter a uma suposta autoridade que ordena ou prescreve a lei. Deve, portanto, incorporar uma estrutura pela qual outros possam seguir o pensamento (fala, escrita). Esta é a estratégia básica de qualquer exercício da razão:

25. WDO AA 8:303-4, pp. 52-53.

26. WDO AA 8: 146, p. 55, nota.

ao poder de julgar com autonomia, i.e., livremente (segundo princípios do pensar em geral), dá-se o nome de razão.²⁷

É a única opção caso o pensamento não deva se submeter a uma restrição "despótica", nem definir na incoerência "anárquica".

"Autolegislação" não é, então, uma frase misteriosa para descrever maneiras meramente arbitrárias em que um indivíduo livre pode ou não pensar, mas sim uma característica do pensamento que indivíduos livres alcançam mediante a imposição da disciplina da legiformidade <lawlikeness>, tornando assim seus pensamentos, ou seus propósitos para ações, passíveis de serem seguidos por – ou acessíveis aos – outros e, portanto, em princípio, compreensíveis para eles e abertos a sua crítica, concordância ou refutação.

Considerações paralelas sobre a razão e a autonomia são apresentadas em "*O que é Esclarecimento?*", mas, nesse ensaio, a atenção de Kant recai tanto sobre o querer e o agir quanto sobre o pensamento (fala, escrita, comunicação). Aqui ele compartilha explicitamente as concepções intelectualistas do Esclarecimento <Enlightenment> e de razão. O Esclarecimento, ele afirma, não trata apenas de questionar a tutoria de autoridades dadas, de especialistas como padres ou oficiais de Estado: aqueles que apelam para a autoridade da razão, sem oferecerem uma justificação dessa autoridade, possuem uma compreensão muito limitada de esclarecimento. O pleno esclarecimento é a autonomia na conduta do pensamento e da vida, ao invés da submissão a quaisquer autoridades. É um processo de autodisciplina livremente imposta no uso das capacidades de cada um, em que as formas limitadas e incompletas da razão – Kant as chama de usos "privados" da razão – são progressivamente substituídas pelo que Kant chama usos "públicos" da razão, que não pressupõem a autoridade de nenhuma instituição, pessoa ou doutrina arbitrárias, nem tampouco termos de discurso.

Usos privados da razão são designados para serem seguidos apenas por uma audiência restrita: eles pressupõem ao menos algumas suposições arbitrárias que definem – e são compartilhadas por – esta audiência restrita. Os princípios do exercício privado da razão <reasoning> não podem, portanto, ser legislados universalmente. Na medida em que nós confiamos em usos parciais e privados das nossas

27. SF AA 7:27, p. 31.

capacidades para o exercício da razão <reasoning>, conformam-nos ou obedecemos a alguma autoridade dada, para a qual não podemos dar nenhuma razão; só podemos então oferecer razões que são condicionadas a esta autoridade. Por exemplo, na medida em que simplesmente confiamos nas – ou aceitamos as – exigências de oficiais ou padres, perspectivas dadas ou ideologias locais, nós meramente assumimos a sua autoridade e nosso pensamento e nossa ação não podem ser plenamente racionais. Em alguns contextos da vida, a confiança em tais argumentos de autoridade pode ser suficiente, mas em outros ela será uma petição de princípio. Apenas o pensamento e o querer que não pressupõem quaisquer autoridades arbitrárias são aptos a alcançar todos os outros; apenas tal exercício da razão <reasoning> é plenamente público e plenamente legiforme <lawlike>. O exercício plenamente público da razão <reasoning> é destinado a alcançar “o mundo como um todo”; sua estrutura ou estratégia é a da autonomia no pensamento e na ação:

A pedra de toque de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?²⁸

Na compreensão de Kant, nada força agentes livres a fazer um uso legiforme <lawlike> de sua liberdade: não somos forçados a ser autônomos no pensamento ou na ação. Mas se somos autônomos, nossas escolhas de fato serão autolegisladadas. A ênfase no termo “auto” faz isso soar bastante familiar e sugere que a autonomia individual pode ser tudo o que está em jogo. Mas a ênfase de Kant recai igualmente sobre o termo “legisladas”, e isso é muito mais exigente. Frequentemente as pessoas são tentadas a não se esforçar pela autonomia: como Kant ironicamente observa em “O que é Esclarecimento?”, é tão confortável ter “um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que por mim decide sobre uma dieta, etc.”²⁹. É demasiado tentador levar uma vida que seja perpassada tanto pela arbitrariedade quanto pela subserviência e submissão no pensamento e na ação, em vez de pensar e agir autonomamente. Mas estas maneiras de pensar custam caro. Temos necessidades profundas, práticas e urgentes de entender

28. WA AA 8:39, p. 16.

29. WA AA 8:35, pp. 11-12.

as crenças dos outros e de comunicar as nossas próprias; de oferecer aos outros razões para agir e de receber razões deles. Na medida em que falhamos em disciplinar nosso pensamento e nossa ação, dando-lhes uma forma (que consideramos) que outros possam seguir no pensamento e na ação, falhamos em interagir com os outros de maneiras que permitam uma troca de razões. A autoridade da razão surge do simples fato de que seus modelos – *legiformidade* <*lawlikeness*> *sem uma lei* – fornecem os únicos meios que uma pluralidade de agentes livres tem para evitar que o pensamento se dissipe em uma fragmentação anárquica ou em uma subserviência a categorias e modelos sem fundamento e aos decretos de falsas “autoridades”.

Estas considerações explicam como Kant pode apoiar-se numa concepção de razão sem retornar a alguma forma de intelectualismo. Se nos perguntarmos o que esperaríamos que a razão – se pudéssemos encontrar ou construir tal coisa – forneça, provavelmente replicaríamos que esperaríamos que ela forneça algum tipo de modelo(s) que tenha(m) autoridade <*authoritative*>, que seja(m) acessível(is) e pelo(s) qual(is) pudéssemos organizar e estruturar nosso pensamento e nosso fazer de maneiras que outros possam seguir. Pois sem tais modelos, não poderíamos nem mesmo entrar na atividade de dar e receber, trocar e recusar razões. Contudo, se esses modelos não nos são dados de cima, devemos ou seguir sem eles ou então construí-los, confiando apenas no fato de que qualquer coisa que conte como racional tenha de poder ser usada por uma pluralidade de seres livres aos quais faltam formas impostas de coordenação. A tarefa da razão não pode ser cumprida sem algum comprometimento em encontrar maneiras de pensar e de querer, que possam ser seguidas pelos outros com quem procuramos viver e interagir.

Quanto às questões de explicação e conhecimento, não oferecemos razões aos outros a menos que produzamos pensamentos (que consideramos) que eles possam seguir no pensamento e considerem, portanto, inteligíveis: comunicação, concordância e discordância serão interrompidas entre aqueles que não podem seguir a linha de pensamento um do outro. Igualmente, quanto às questões de ação, não oferecemos aos outros razões para agir a menos que os princípios e propósitos que colocamos diante deles sejam tais que eles, em princípio, poderiam seguir: os outros podem se recusar a adotar algum princípio e proposta que seja colocado para eles, mas se o princípio ou proposta é tal que eles não poderiam adotar, então não lhes teria

sido oferecido nada que pudesse contar, para eles, como uma razão para a ação.

5. Razão, autonomia, moralidade

Encontramos na filosofia de Kant uma tentativa consistente não apenas de mostrar como o pensamento e a ação podem proceder sem uma tutoria externa – portanto, sem submissão ou obediência –, mas também de mostrar como o pensamento e ação podem todavia incorporar, para a comunicação e a crítica, modelos que possuem autoridade <authoritative>. Sua concepção de razão pública está ancorada na ideia de que nada contará como razão a menos que a sua audiência possa, em princípio, segui-la, e de que não nos é “dado” nenhum princípio antecedente de razão. O requisito para o exercício da razão <reasoning> é, portanto, estruturar o pensar e o fazer de maneiras que sejam legiformes <lawlike> ao invés de arbitrários e, portanto, passíveis de serem seguidos por outros. Aqueles que estruturam seu pensar e querer deste modo exibem os requisitos da razão, porque e na medida em que seu pensar e querer são autônomos no sentido kantiano.

As restrições da autonomia kantiana no pensamento são imensamente complexas. Mesmo se tivermos certeza de que os outros podem seguir trechos do nosso pensamento, a maioria de nós também está desconfortavelmente ciente dos muitos limites de nosso pensamento e de locais em que os outros podem pensar que caminhamos em direção à incoerência e à autocontradição. Mas as restrições da autonomia na ação são, na visão de Kant, consideravelmente mais claras. Pois aqui podemos ao menos identificar certos princípios que teremos de recusar se devemos ser autônomos: existem muitas maneiras tentadoras de querer e agir que, depois de reflexão, revelam-se não ser aquelas que podemos legislar universalmente, tanto na compreensão mais estrita quanto na mais ampla do domínio no qual a universalidade se sustenta. O mero fato de que agentes humanos limitam uns aos outros define certos princípios de ação como aqueles que não podemos querer para todos. Assim, Kant é capaz de apresentar a conexão entre a moralidade e a autonomia de forma bastante explícita:

A moralidade, portanto, é a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível através de suas máximas. A ação que é compatível com a autonomia da vontade é lícita; a que não se afina com ela é ilícita. A vontade cujas máximas é se põem necessariamente de acordo com as leis da autonomia é

santa, absolutamente boa. A dependência de uma vontade não absolutamente boa do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta, portanto, não pode ser referida a uma vontade santa. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*.³⁰

Os vínculos próximos entre razão, autonomia e moralidade no pensamento kantiano podem ser agora apresentados, penso eu, de forma bem simples. A autonomia, concebida de maneira kantiana, é a prática de disciplinar o pensamento e a ação de maneiras que possam ser seguidas por outros – e se formos totalmente autônomos, por *todos* os outros. A estrutura e a estratégia legiformes <lawlike> que os agentes autônomos incorporam em seu pensamento e em seu querer, consideradas abstratamente, são as estruturas e estratégias básicas da razão, às quais todos os outros princípios racionais estão subordinados. As implicações mais determinadas do querer e da ação autônomos definem o âmbito de ações permissíveis, e os limites do querer autônomo determinam os princípios da ação para os quais há motivos de recusar e fixam, assim, a forma básica dos princípios da obrigação no interior de uma pluralidade.

Tradução de Monique Hulshof e André Assi Barreto

[Direitos cedidos pela Cambridge University Press. Originalmente publicado em: BRERNER, Natalie; KRASNOFF, Larry (eds.). *New Essays on the History of Autonomy: a Collection Honoring J. B. Schneewind*. New York: Cambridge University Press, 2004.]

Referências

Obras de Kant:

- KrV *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2012.
- GMS *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarola/Discurso, 2009.
- WA Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.

30. GMS AA 4:439, pp. 282-283.

- WDO Que significa orientar-se no pensamento? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- KpV *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1997.
- SF *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.

Demais obras citadas:

- AXINN, S. & KNELLER, J. (eds). *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1998.
- BARON, M. *Kantian Ethics Almost without Apology*. New York: Cornell University Press, 1995.
- BLUM, L. *Friendship, Altruism and Morality*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- DWORKIN, G. *The Theory and Practice of Autonomy* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's dependence*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, 2ª ed., 1993.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- HILL, T. The Importance of Autonomy. In: _____. *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. The Kantian Conception of Autonomy. In: _____. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. New York: Cornell University Press, 1992.
- MURDOCH, I. *The Sovereignty of the Good*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- O'NEILL, O. Universal Laws and Ends in Themselves, In: _____. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. Agency and Autonomy. In: _____. *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- POHLMANN, R. Autonomie. In: RITTER, J. (Ed) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Onora O'Neill

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Col. Pensadores. São Paulo: Editora abril, 1999.

SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Recebido em 01.11.2014

Aceito em 16.04.2014

Ser uma pessoa, ser alguém. Os limites do institucionalismo hegeliano

To be a person, to be someone. The limits of Hegelian institutionalism

Catherine Colliot-Thélène

catherine.colliot@univ-rennes1.fr
(Université de Rennes 1, Rennes, França)

Resumo: É geralmente aceito que a filosofia política de Hegel é institucionalista no sentido de que ela não se contenta em justificar a necessidade do organismo político, mas que ela expõe suas articulações complexas com esmero de precisão. Enquanto para alguns, como para Axel Honneth, por exemplo, o institucionalismo de Hegel seria excessivo, tenho, inversamente, a tendência de considerar que o interesse de Hegel pelo concreto das instituições é aquilo que constitui a força de sua filosofia política. Parece-me que encontramos nos *Princípios da Filosofia do Direito* os traços de uma reflexão (discreta) sobre os limites do institucionalizável. São esses traços que eu pretendo identificar, em dois níveis, nesta exposição: aquele do direito abstrato, que será objeto da primeira parte, e aquele da eticidade, ao qual consagrarei a segunda parte da exposição.

Palavras-chave: Hegel, Filosofia do Direito, institucionalismo, intersubjetividade.

Abstract: It's generally accepted that Hegel's political philosophy is institutionalist to the extent that he is not satisfied with justifying the necessity of a political body and exposes its complex articulations with care and precision. While some authors, like Axel Honneth, for example, consider his institutionalism excessive, I think, otherwise, that Hegel's interest for the concreteness of institutions shows the force of his political philosophy. I argue that we can find in *Principles of the Philosophy of Right*, in two different levels, the traces of a discrete reflection on the limits of the institutionalizable: that of abstract right, object of the first section, and that of the ethical life, which occupies the second one.

Keywords: Hegel, Philosophy of Right, institutionalism, intersubjectivity.

É geralmente aceito que a filosofia política de Hegel é institucionalista no sentido de que ela não se contenta em justificar a necessidade do organismo político e em estabelecer as normas abstratas cujo respeito condiciona sua legitimidade, mas que ela expõe as articulações complexas dessa organização com um esmero de precisão que a torna uma exceção no *corpus* de nossa tradição filosófica.¹ Axel Honneth, que utilizou, como se sabe, o tema hegeliano do reconhecimento para dar uma nova forma e um novo impulso à teoria crítica, imputou ao Hegel dos *Princípios da Filosofia do Direito* um excesso de institucionalismo, o qual ele se aplicou em corrigir se apoiando principalmente nos textos mais antigos do filósofo.² Tenho, inversamente, a tendência de considerar que o interesse de Hegel pelo concreto das instituições é aquilo que constitui a força de sua filosofia política, tanto em relação às teorias anteriores (as teorias do direito natural moderno, em geral, mas também Rousseau e Kant) quanto às teorias mais tardias, aí compreendidas até as do século XX. Parece-me, no entanto, que encontramos também, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, os traços de uma reflexão (discreta) sobre os limites do institucionalizável. São esses traços que eu pretendo identificar, em dois níveis, nesta exposição: aquele do direito abstrato, que será objeto da primeira parte, e aquele da eticidade, ao qual consagrarei a segunda parte da exposição.

I. Ser uma pessoa.

O imperativo do direito abstrato e a crítica da escravidão.

Eu tomarei como ponto de partida o caráter desconcertante da formulação da prescrição do direito abstrato (§36): “seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas”.³ O que pode significar a in-

1. O termo “institucionalismo” congrega ainda muitas outras coisas, com as quais tem relação o normativismo e o decisionismo. Veja a este respeito KÉRVEGAN, J-F. *L'effectif et Le rationnel*. Paris: Vrin, 2007, e em particular sua distinção entre institucionalismo “forte” e institucionalismo “fraco” (Idem, p. 311ss).
2. Cf. HONNETH, A. *Les pathologies de la liberté; (Sofrimento de Indeterminação)*. Tradução de Rúrion Soares de Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007).
3. HEGEL, G. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer e K. M. Michel (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, Werke 7, §36, p. 95.

junção de ter de ser uma pessoa? Hegel anota, num dos parágrafos que se seguem (§38), a propósito desse imperativo, que sua abstração se deve ao fato de que ele se limita ao aspecto negativo da liberdade, que ele consiste consequentemente em proibições. Essas proibições visam todos os atos que atentariam contra a personalidade, com tudo o que ela implica (principalmente e antes de tudo, a propriedade). A segunda parte do imperativo jurídico é facilmente compreensível nesta perspectiva: respeitar os outros enquanto pessoas é não infringir os direitos que são os seus enquanto tais. Mas como lidar com a primeira parte, que incide sobre a relação do indivíduo consigo mesmo? A personalidade jurídica (que é o que está em questão aqui) não é conferida a cada um pelo direito positivo do Estado racional?

A isso se acrescenta um segundo motivo de perplexidade, que concerne à posição de Hegel a respeito da escravidão, exposto na observação ao parágrafo 57. Hegel sustenta aí a posição, à primeira vista chocante, de que a escravidão não pode ser condenada em absoluto. Seria preciso compreender que certos indivíduos ou certos povos não são maduros para a liberdade (como certos homens políticos frequentemente deixam escapar)? Lendo o texto de perto, parece que o que ele diz é algo sensivelmente diferente. Trata-se, para Hegel, de simplesmente apontar a insuficiência de uma crítica que se satisfaz em invocar a liberdade natural do homem para condenar a escravidão. Sem dúvida, a natureza é compreendida pelos críticos da escravidão de uma maneira diferente daqueles que, ao contrário, se referem a ela para justificar a escravidão. Esses últimos visam o ser natural dos homens tal como ele se dá a conhecer na facticidade. Invocam a história, que atesta a permanência da violência física, ou ainda a preocupação dos homens em simplesmente viver, que pode conduzi-los à submissão em troca de proteção. Todas estas determinações da existência humana têm frequentemente servido de argumento para legitimar a dominação. Ao contrário, aqueles que condenam a escravidão em absoluto não se referem aos fatos e à história, mas ao conceito de ser humano como espírito, o que implica em sua liberdade essencial. Hegel percebe aí uma antinomia que se deve à unilateralidade espelhada dos dois pontos de vista. Entretanto, as duas posições não são simétricas. Os críticos da escravidão, malgrado a unilateralidade de seu argumento, têm sobre seus adversários a vantagem de se situar no plano da razão, ou seja, de compreender o homem como uma vontade livre, enquanto seus adversários o reduzem a suas determinações naturais, aquelas que ele partilha com os animais. Os dois pontos de vistas são

"imediatos", mas a imediatez não é a mesma conforme se a conceba a partir da existência natural ou antes a partir do conceito de espírito. Em que consiste, portanto, a insuficiência dos argumentos ordinários contra a escravidão? O final do parágrafo responde essa questão através de duas teses intercaladas. Ela remete, em primeiro lugar, à luta por reconhecimento e à relação entre dominação e servidão tal como são expostas na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia*. Essas duas célebres dialéticas – que constituem seguramente um todo e são geralmente tratadas como tal pelos comentadores, mas da qual é conveniente também distinguir os momentos (nós voltaremos a isso) – são o que permite, segundo Hegel, ultrapassar a representação do ser humano como ser natural, suscetível de ser escravo, e de elevar-se assim ao "ponto de vista da vontade livre, com o qual principia o direito e a ciência do direito".⁴ Mas isto não é senão um começo. Para que esta determinação do humano à liberdade não permaneça um simples postulado (um *Sollen*) – deve-se, além disso, reconhecer – eis o segundo argumento – "que a Ideia da liberdade só é verdadeiramente como Estado".⁵ Em outras palavras: a organização política, condição da existência do direito objetivo, é necessária para se passar da simples postulação subjetiva da liberdade à sua realidade.

Hegel já havia feito uma referência, em um parágrafo anterior da *Filosofia do Direito*, às passagens da *Fenomenologia* de 1807 e da *Enciclopédia* que precedem diretamente a luta das consciências. Este parágrafo (§35) explica o que significa a noção de "pessoa". A pessoa é um indivíduo singular (um "este"), determinado, ao mesmo tempo, por suas propriedades exteriores (constituição e aparência física) e pela particularidade de seus desejos, impulsos e vontades; mas também um indivíduo que se compreende a si mesmo como transcendendo todas essas particularidades que faz dele um ser finito, um indivíduo que afirma sua identidade a si próprio na medida mesma em que ele é capaz de se retirar dessas determinações particulares. Um indivíduo é uma pessoa não em virtude de sua singularidade, mas, ao contrário, porque ele pode se afastar dela. A liberdade reside na possibilidade deste afastamento. Hegel remete, aqui, às passagens da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia* que expõem aquilo que é a consciência de si "segundo

4. Idem, §57, pp. 123-124.

5. Idem, §57, p. 124.

a vontade natural e as oposições ainda exteriores dela⁶ e, assim, implicitamente, ao que se segue a essas passagens, a luta das consciências e a dialética do senhor e do escravo, para precisar a oposição entre o sujeito consciente de si como indivíduo singular e este mesmo sujeito consciente de si como pessoa. Ele indica, assim, que a luta das consciências e a dialética do senhor e do escravo constituem a gênese fenomenológica da pessoa, anterior à sua fixação jurídica.

Essa anterioridade é revelada em um outro parágrafo da *Filosofia do Direito*, que menciona ainda, de maneira mais alusiva, a luta das consciências e a confrontação entre o senhor e o escravo, e ela é aqui claramente concebida como uma anterioridade histórica. "Antes do começo da história efetiva", anota Hegel numa observação ao parágrafo 349, cumpre dizer, antes da existência de uma organização política que pudéssemos considerar como Estado, não havia senão "inocência apática, desprovida de interesse" e, de outro lado, "a bravura do combate formal pelo reconhecimento e a da vingança".⁷ A *Enciclopédia* (edição 1827/1830, adendo ao §432) é mais explícita quanto à significação pré-histórica da luta por reconhecimento. Hegel assinala aí, com efeito, que esta luta "na forma extremada em que ela é apresentada aqui [*in der angegebenen bis zum Äußersten getriebenen Form*]"⁸ não pode se encontrar a não ser no estado de natureza e que ela é, ao contrário, exterior à sociedade civil e ao Estado, pois o resultado dessa luta, a saber, o reconhecimento, já está dado nas relações desenvolvidas que são as das sociedades éticas. O reconhecimento recíproco dos homens como consciências de si é posto e pressuposto pelo Estado. Ou melhor, convém precisá-lo, pelo Estado racional. Pois há uma pré-história do Estado que dá larga margem à violência, bem como às relações de dominação. A violência não é o fundamento do Estado, mas ela está muitas vezes em sua origem: "Pois, embora possa nascer mediante a violência, o Estado não repousa sobre ela: a violência somente trouxe à existência algo legítimo em si: as leis e a constituição. O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes,

6. Idem, §35, p. 94.

7. Idem, §349, p. 507.

8. HEGEL, G. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dritter Teil. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*, Werke 10, p. 221; (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas III*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 203).

a lei".⁹ Hegel enfim retorna a este tema na observação ao parágrafo 433 da *Enciclopédia*: ele trata, ali, não mais do momento inicial da luta das consciências, mas do que a segue, a relação dominação/servidão e da violência nela implicada. A submissão a um senhor é um fenômeno que encontramos nos começos dos Estados e a violência que ela encerra, ele nos diz uma vez mais, não é fundamento do direito, ainda que seja um momento necessário e legítimo na passagem da consciência de si mergulhada no desejo e na singularidade para a consciência de si universal. "É o começo necessário ou fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial".¹⁰

Malgrado as passagens citadas, as referências às passagens célebres da *Fenomenologia* de 1807 é marginal na *Filosofia do Direito* e é natural que muitos dos comentadores dessa obra não tenham se detido aí. Para a compreensão das diferentes esferas do direito – o direito abstrato, a moralidade e a eticidade em seus diferentes níveis (família, sociedade civil e Estado) – ou ainda para aquela da organização das instituições do Estado proposta por Hegel, a luta das consciências e a relação de senhor e escravo, relegadas à pré-história, parecem sem importância. E somos tentados a censurar Kojève por ter implementado uma interpretação política da filosofia hegeliana focalizando um texto que não pertencia à parte propriamente política dessa filosofia. Sem aderir ao conjunto da interpretação de Kojève, creio que nós devemos, contudo, concordar com ele que a "pré-historicidade" da luta das consciências e da dominação do senhor sobre o escravo sob as formas "mais extremas" não implica que nós tenhamos terminado com elas nas condições dos Estados desenvolvidos. Eu o seguirei, portanto, e com ele Hyppolite, que contestava que a luta por reconhecimento fosse um momento particular da história ou da pré-história humana, "da qual se poderia fixar a data", e via aí, ao contrário, "uma categoria da vida histórica, uma condição da experiência humana que Hegel descobre pelo estudo das condições de desenvolvimento da consciência de si".¹¹

9. Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

10. Idem, p. 223; (Idem, p. 204).

11. HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946, p. 164 (*Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 185.)

Para compreender a significação transistórica e, por consequência, antropológica dessas duas dialéticas, devemos retornar ao nosso ponto de partida, ou seja, ao caráter enigmático da injunção: “seja uma pessoa”. O enigma se deve a que, ali onde essa injunção é formulada (FD, §36), a pessoa ou a personalidade se confunde com a capacidade jurídica, a qual é conferida a cada um pelo direito positivo do Estado, em sua parte abstrata, que é também (malgrado sua insuficiência) a mais fundamental. Conferida e, por consequência, reconhecida, sem que o indivíduo tenha que se engajar numa luta qualquer para obter esse reconhecimento. É nesse sentido, bem compreendido, que a luta das consciências pelo reconhecimento mútuo de sua liberdade pode ser considerada como arcaica e repelida para o “antes” da história efetiva. A institucionalização da liberdade pelo direito formal do Estado racional parece desincumbir o indivíduo da obrigação de provar que ele é um ser livre, nos termos de Hegel: que ele é consciência de si em si e para si. Nos tempos antigos anteriores ao Estado, a liberdade podia ser negada a um indivíduo ou a um povo que não estivesse pronto a lutar por sua conquista ou conservação. Assim pode Hegel afirmar que (FD, §57 obs., e Enc. §435, adendo)

aos que [entre os povos] permanecem escravos, não se faz nenhuma injustiça absoluta, pois quem não possui a coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo; e se, ao contrário, um povo não somente imagina que quer ser livre, mas tem efetivamente a vontade enérgica da liberdade, nenhum poder humano poderá retê-lo na servidão e o fazer suportar ser governado.¹²

A servidão é, de uma certa maneira, sempre voluntária como diz explicitamente a continuação deste adendo: “...que alguém seja escravo se deve à sua própria vontade, assim como se deve à vontade de um povo que ele seja subjugado. Não é, pois, simplesmente uma injustiça daqueles que fazem escravos ou que assujeitam, mas uma injustiça dos próprios escravos e sujeitados”.¹³ Mas as instituições do Estado racional colocam precisamente um termo a estas condições nas quais uma injustiça (um não-direito) pode ser ainda de direito, ou seja, afiançada pelo direito positivo. No quadro dessas instituições, os indivíduos não devem mais conquistar a liberdade, ela lhes é dada. Que

12. HEGEL, G. *Enzyklopädie*, p. 225 (*Enciclopédia*, p. 206).

13. HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §57 Zusatz, p. 126.

pode significar nestas condições, uma vez mais, a injunção: "seja uma pessoa"?

Aproximamo-nos da solução desse enigma voltando ao corpo do parágrafo, cuja glosa constitui a observação sobre a escravidão que comentamos até o momento. Este parágrafo trata da formação (*Ausbildung*) necessária a cada um de seu corpo e de seu espírito, formação por meio da qual o indivíduo toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo em relação aos outros. Sem dúvida, a teoria hegeliana do direito abstrato é uma teorização e justificação da propriedade privada, e leitores de inspiração marxista (e mesmo Marx) não deixaram de criticá-lo, mas esqueceram na maior parte do tempo que a justificação da propriedade incluía a propriedade de si mesmo e que, longe de ser um aspecto marginal, esta propriedade muito particular é, sem dúvida, ao contrário, a razão fundamental pela qual a propriedade privada das coisas pode ser considerada como uma manifestação da liberdade. Como observou Etienne Balibar a respeito de Locke,¹⁴ os teóricos modernos do direito natural sempre associaram a crítica da escravidão e a justificação da propriedade privada. O escravo não pode ser proprietário, no sentido forte do termo, porque ele é propriedade de um outro. Reconhecer para um indivíduo o direito de ser proprietário é retirá-lo da condição de escravo ou de servidão. Todavia, o indivíduo, assim entregue a si mesmo, deve tomar posse de si mesmo tal como ele deve se apropriar das coisas. A liberdade, entendida como independência em relação ao arbítrio de outro, não é senão o começo (uma simples possibilidade, diz Hegel) de um processo de formação cuja responsabilidade incumbe inteiramente ao indivíduo livre.

O medo da morte e o trabalho.

Não devemos, portanto, nos espantar de encontrar associados, nesse parágrafo e na sua observação, os dois aspectos da formação da e para a liberdade que já estavam presentes nas duas dialéticas da "consciência de si" da *Fenomenologia*: a exposição ao risco de morte, de uma parte, e o trabalho, de outra. A significação fundamental do risco de morte é apenas indicada indiretamente através da referência à

14. BALIBAR, E. *Identité et différence: An Essay concerning Human Understanding II*, xxcii, *Of Identity and Diversity: L'invention de la conscience*. Apresentação, tradução e comentários por E. Balibar. Les Éditions du Seuil, 1998.

Fenomenologia, e o trabalho não é designado como tal, mas é subentendido nessa formação do corpo e do espírito, pela qual o indivíduo toma posse de si mesmo. Mas o essencial daquilo que é desenvolvido longamente nas passagens em questão na *Fenomenologia* se encontra nesta passagem da *Filosofia do Direito*, a saber, que a liberdade real é um processo, uma *Bildung*, por meio do qual o homem se forma, ao mesmo tempo em que transforma a natureza exterior. A luta de morte pelo reconhecimento é a condição inaugural (ideal), pois o trabalho não pode ter a significação de uma *Bildung* (apropriação do mundo exterior que é ao mesmo tempo formação de si) a não ser na condição de não aparecer unicamente para o indivíduo trabalhador como uma necessidade puramente material, imposta pela indigência ou pela vontade de outrem. A inversão que conhece a significação do trabalho na descrição fenomenológica da relação dominação/servidão é essencial à compreensão da dinâmica dessa relação. Não é, com efeito, do lado do senhor que o futuro da cultura se decide, mas do lado da consciência servil; e isso, precisamente porque o trabalho, que aparece em primeiro lugar como uma coação, se prova como o meio de afirmação de uma liberdade infinitamente superior àquela do senhor. Somente a consciência servil consegue reunir os dois momentos necessários de acesso à liberdade real: a confrontação com o risco de morte e a transformação do mundo objetivo natural pelo trabalho humano. É o poder de interpretar o trabalho, ao qual ele é coagido à luz da experiência possível de morte, é o que permite ao servo revolver o sentido dele. Hegel o indica através de um jogo de palavras que opõem o sentido próprio (*Eigner Sinn*) e obstinação (*Eigensinn*).¹⁵

Chega um momento em que a consciência servil, coagida ao trabalho pela vontade do senhor, descobre que, precisamente pelo trabalho, ela se apropria da objetividade. O objeto não é mais a coisa alheia, mas, porque o servo lhe dá forma através do trabalho, ela se torna sua própria expressão: a forma, ainda que imposta a uma coisa exterior, não recai na exterioridade, mas "precisamente no trabalho, em que parecia ser apenas um *sentido alheio*, vem a ser *sentido próprio*".¹⁶ Todavia, se a consciência não havia feito anteriormente a prova do

15. Cf. HEGEL, G. *Phänomenologie des Geistes*. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*, Werke 3. p. 154. (*Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2012, §196, p. 151).

16. Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

temor absoluto, se ela não havia estremecido até o fundo de si mesma antecipando não a perda de uma parte contingente de seu ser, mas a desaparecimento de seu ser mesmo, a atividade formativa (pois, no fundo é bem possível que os homens trabalhem sem passar pelo terror de morrer e ter de consentir à servidão para escapar da morte) seria "sentido próprio apenas presunçosamente": "o sentido próprio é *obstinação*, uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão".¹⁷ Aquilo que Hegel quer dizer é que não é a capacidade que o homem tem em geral de transformar, através de sua atividade, as coisas da natureza que lhe permite reconhecer nesta coisidade transformada a expressão de seu ser próprio. Reconhecer e reivindicar o produto de seu trabalho como sua obra pode ser tão-somente uma simples manifestação de vaidade, que se conjuga sem dificuldade com a convicção mantida de que a natureza em geral é algo de autônomo em relação à consciência individual. O trabalho não tem a significação especulativa que lhe confere Hegel nessa passagem a não ser na medida em que ele é apreendido como atividade formativa através da qual a consciência se dá a única objetividade durável possível, aquela de um mundo transformado por ela. Ou, para que a consciência confira essa significação ao trabalho, é preciso que esteja em causa o sentido de sua vida. Por esta razão, parece-me que as interpretações existenciais da luta das consciências, tal como ela está exposta nas duas dialéticas da *Fenomenologia*, merecem ser tomadas em consideração. O que mantém juntos os dois momentos distintos que são a luta das consciências e a relação dominação/servidão, o que dá seu sentido unitário à sua justaposição, é o fato de que o trabalho pode ser reinterpretado e seu sentido invertido à luz da consciência da finitude. Somente um ser que se sabe mortal pode conceber seu trabalho e o produto de seu trabalho como expressão de sua autonomia.

Ao cabo dessas duas dialéticas, é finalmente o servo quem triunfa. Das duas inversões que Hegel menciona em paralelo, aquela do reconhecimento conferida ao senhor e aquela da negação do reconhecimento que é a base da servidão, só a segunda labora no sentido de uma superação do antagonismo. O senhor recebe o reconhecimento

17. Idem, pp. 154-155; (Idem, *ibidem*). No original: "Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur eine itler eigner Sinn [...] der eigne Sinn ist *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt".

procurado por parte da consciência servil, o qual não pode satisfazê-lo; a consciência servil, em contrapartida, "ao se realizar cabalmente", torna-se "o contrário do que é imediatamente; como consciência recalcada, ela voltará a si mesma e se converterá em verdadeira independência".¹⁸ Mas é preciso compreender que essa vitória final não é possível a não ser por essa inversão do sentido do trabalho à luz da experiência da finitude. É preciso que essa consciência tenha tido temor "não por isso ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim por seu ser inteiro",¹⁹ que ela tenha "experimentado o medo da morte, do senhor absoluto".²⁰ O temor do senhor não é senão o "início da sabedoria",²¹ mas sem o medo do senhor absoluto o trabalho não poderia ter a significação antropológica que lhe confere Hegel.

Se o tema do trabalho, ou aquele mais geral da *Bildung*, é apresentado como um fio vermelho ao longo de toda a *Filosofia do Direito*, aquele da consciência da mortalidade o é bem menos. Devemos crer que a institucionalização do reconhecimento da liberdade na linha da capacidade jurídica conferida a cada um desincumbe o indivíduo da obrigação de provar que ele é uma pessoa, o que explicaria o confinamento da luta de morte entre as consciências à pré-história? Um certo número de textos convergem nessa direção, deixando entender que, quando o Estado atingiu um certo nível de desenvolvimento, os indivíduos encontram sua liberdade no respeito a suas leis. A luta por reconhecimento teria se tornado inútil, tanto para o indivíduo quanto em suas formas coletivas. As guerras sangrentas dos escravos na Roma antiga visavam o reconhecimento de seus direitos universais, e elas eram nesse sentido legítimas, mas somente porque os povos antigos, gregos e romanos, haviam feito da liberdade o privilégio de poucos.²² O esquema da luta por reconhecimento pode justificar, do ponto de vista histórico, a violência daqueles aos quais esse reconhecimento é negado.²³ Desde o momento em que a personalidade é reconhecida

18. Idem, p. 152; (Idem, §193, p. 149).

19. Idem, p. 153; (Idem, §194, p. 149).

20. Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*).

21. Idem, *ibidem*; (Idem, §195, p. 150).

22. HEGEL, G. *Enzyklopädie*, p. 224; (*Enciclopédia*, §433, Adendo, p. 205.)

23. Cf. ainda *FD* §57 *addendum*, em que Hegel faz alusão à revolta dos negros nas Índias Ocidentais. Essas revoltas fracassam porque seus autores "são vítimas da situação em geral". Mas, acrescenta Hegel de forma bastante elíp-

em todos, essa justificação cai. Outros textos sugerem, contudo, que a liberdade não tem realidade a não ser através da ação do indivíduo, o que implica, por um lado, que o indivíduo deve perseguir sem descanso o trabalho da *Bildung*, trabalho indissociável sobre o mundo exterior e sobre si mesmo, sem a qual a liberdade permaneceria aquela do senhor, vaidosa e estéril, mas que ele deve ser sempre capaz de colocar sua vida em jogo para conservar a seu trabalho a significação antropogênica. Uma passagem da *Fenomenologia* diz explicitamente que o reconhecimento de um indivíduo como pessoa pelo direito objetivo pode permanecer formal, privada de significação do ponto de vista do espírito: "o indivíduo que não pôs sua vida em jogo pode, certamente, ser reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como sendo aquela de uma consciência de si autônoma".²⁴ Se as instituições do Estado moderno conferem personalidade jurídica aos indivíduos, este reconhecimento puramente institucional não impede que o indivíduo enquanto tal (este indivíduo determinado) tenha experimentado efetivamente a prova de sua autonomia, cumpre dizer, de sua capacidade de ser livre. As instituições políticas não são, portanto, suficientes para assegurar a existência da liberdade. Elas são, seguramente, necessárias, mas não podem subsistir senão na medida em que os indivíduos que elas organizam efetuam sobre si mesmos e individualmente o trabalho da *Bildung*, mas também na medida em que eles estão sempre prontos para sacrificar sua vida, caso isso se mostre necessário, para se subtrair da servidão. Kojève tocava num ponto preciso quando escrevia que "esse trabalho servil só tem uma virtude antropogênica na medida em que nasce da angústia da morte e é acompanhado pela consciência da finitude essencial daquele que serve pelo trabalho"²⁵ e, acentuando o argumento, que

o objeto final do devir humano é, segundo Hegel, a síntese da existência guerreira do senhor e da vida laboriosa do escravo. O homem que está plenamente satisfeito com sua existência e que

tica, "Eles podem, contudo, morrer como livres". (HEGEL, G. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Band 2*. Karl-Heinz Ilting. Frommann-Holzboog (Eds.). Stuttgart: Bad-Constanz, 1974, p. 337).

24. HEGEL, G. *Phänomenologie*, p. 149; (*Fenomenologia*, §187, p. 146).

25. KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968, p. 571-572; (*Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. UERJ, 2002, p. 533).

conclui assim a evolução histórica da humanidade é o cidadão do Estado universal e homogêneo, isto é, segundo Hegel, o trabalhador-soldado dos exércitos revolucionários.²⁶

Na *Filosofia do Direito*, o tema da luta pela liberdade esmaece em comparação com os textos anteriores. O que o indivíduo deve ter feito para merecer ser reconhecido como pessoa parece se reduzir à obediência às leis, o que é dito claramente na *Enciclopédia*:

No Estado, o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa; e de seu lado o indivíduo se torna digno desse reconhecimento porque, com a superação da naturalidade de sua consciência de si, obedece a um universal, à vontade que é em si e para si, à lei; portanto, comporta-se para com os outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-os como aquilo pelo que ele mesmo quer valer: como livre, como pessoa.²⁷

A *Filosofia do Direito* descreve as condições de um Estado bem constituído no qual a virtude dos cidadãos se manifesta na vida cotidiana, na retidão²⁸ (*Rechtschaffenheit*), o respeito aos deveres gerais e a realização dos deveres atribuídos a cada um em função do lugar que ocupam na totalidade da organização sócio-política. A necessidade de exposição ao risco de morte, contudo, não desaparece, ela é simplesmente transferida para o dever de o cidadão estar pronto a sacrificar sua propriedade e sua vida quando a independência e a soberania no Estado que lhe asseguram as condições de sua liberdade estão em perigo. É isso o que Hegel denomina "o momento ético da guerra".²⁹ a luta por reconhecimento deslocada do plano individual, apresentado na *Fenomenologia*, para o plano das obrigações do indivíduo. Admitindo hipoteticamente que os ordenamentos institucionais que ele descreve são aqueles de um Estado racional, Hegel exclui a possibilidade de que os indivíduos tenham necessidade de retomar a luta sob sua forma a mais elementar, "exacerbada", pondo em risco de suas próprias vidas, eventualmente contra as autoridades oficiais de seu Estado. Se Hegel concedeu demasiado à instituição, foi precisamente

26. Idem, p. 562; (Idem, p. 525).

27. HEGEL, G. *Enzyklopädie*, pp. 221-222; (*Enciclopédia*, §432, Adendo, p. 203).

28. HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §150, p. 298.

29. Idem, §324, p. 492.

nesse ponto. Instruídos pela história do século XX europeu, e aquela do começo do século XXI, nós podemos, hoje, lhe objetar que a virtude excepcional, e mesmo o heroísmo, podem ser ainda requeridos sob as condições modernas, não somente porque vários Estados estão longe de ter conquistado a forma que ele dizia ser aquela de um Estado racional, mas também porque as instituições de Estado algum estão protegidas, seja o que for que ele tenha pensado a respeito disso, de uma eventual degeneração. A exigência fundamental sobre a qual repousa a possibilidade da liberdade é sempre reatualizável, e se segue dessa exigência de que a *Filosofia do Direito* não possa ser interpretada como uma apologia do positivismo jurídico. Submeter-se às leis de um Estado repressivo não pode ser considerado um modo de afirmar-se como pessoa. Na medida em que a noção de pessoa inclui aquela de liberdade, e mesmo se confunde com ela, a injunção: “seja uma pessoa” implica sempre simultânea e indissociavelmente o dever de se formar pelo trabalho e pela cultura, e de querer a liberdade aceitando, se for o caso, colocar a sua vida em jogo para conservar a sua liberdade.

II. Ser alguém.

Ser uma pessoa, nada mais que uma pessoa?

O significado da noção de pessoa ultrapassa, por consequência, seu sentido estritamente jurídico. Ainda que muito pouco indicada na *Filosofia do Direito*, a gênese fenomenológica da pessoa permanece indispensável à compreensão especulativa do que é o direito, a não ser que se queira reduzir este à sua dimensão objetiva. Mas, se admitimos que tantas coisas estão implicadas na noção de pessoa (a vontade de liberdade, eventualmente o risco de morte, e o duro trabalho de formação de si mesmo e do mundo exterior), defrontamos com uma nova dificuldade. Em certas passagens, com efeito, Hegel parece fazer pouco caso da qualificação do indivíduo como pessoa: assim se afigura o capítulo da *Fenomenologia* consagrado à condição jurídica (“o estado de direito”³⁰), o qual podemos ler como uma interpretação da situação do Império Romano, mas que é também, de forma mais geral, uma análise do conceito de direito, entendido no sentido restrito do direito “abstrato” da *Filosofia do Direito*. Ali, Hegel estabelece um para-

30. HEGEL, G. *Phänomenologie*, Cap. VI, Parte A, Subseção c: “Der Rechtszustand”, p. 355 ss; (*Fenomenologia*, pp. 331ss.)

lelo entre este conceito de direito e as disposições existenciais das quais o estoicismo e o ceticismo antigos foram a expressão teórica. Em um e no outro caso, o que é valorizado é a liberdade abstrata dos indivíduos e, com ela, a igualdade de todos enquanto indivíduos indiferenciados. A substância dos indivíduos é reduzida aqui à universalidade abstrata, o "si seco",³¹ como diz Hegel. Cada qual é reconhecido como livre, mas seu ser não é nada mais que esta identidade vazia de um "Um" qualquer, não distinguível de um outro. Podemos seguramente, sobre essa base, justificar a propriedade privada, mas esta se encontra sem nenhuma relação essencial com a particularidade do proprietário, o qual pode tomar posse de um objeto, aliená-lo, tomá-lo de um outro, mas sem se engajar de nenhuma maneira: o "meu" permanece uma forma vazia. Esses poucos parágrafos, que constituem uma crítica devastadora do formalismo jurídico, terminam na observação de que a consciência jurídica testemunha uma perda de realidade e de uma total inessencialidade, de tal sorte que "qualificar um indivíduo como pessoa é expressão de desprezo".³² Devemos crer que a posição de Hegel a respeito do direito abstrato se alterou no decurso dos anos que separam a redação da *Fenomenologia* (1807) da redação da *Filosofia do Direito* (1821)? Tal alteração parece pouco verossímil, na medida em que a crítica ao formalismo jurídico é retomada, grosso modo, nos mesmos termos nos comentários consignados nos *addenda*, comentários que Hegel adicionou na ocasião de seus cursos aos parágrafos iniciais do "direito abstrato" da *Filosofia do Direito*. Na ocasião mesma em que Hegel explica a significação da personalidade, ligando-a à capacidade do indivíduo de se elevar acima das determinações "imediatas" (§35), e bem antes de enunciar o imperativo jurídico ("seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas", §36), Hegel observa que "o que há de mais elevado no homem é ser pessoa, mas, apesar disso, a mera abstração pessoa é, já na sua expressão, algo desprezível".³³ A pessoa, complementa ainda, "é simultaneamente a grandeza e a pequenez extrema".³⁴

31. Idem, p. 355; (Idem, §478, p. 332).

32. Idem, p. 357: "Und ein Individuum als eine Person bezeichnen ist der Ausdruck der Verachtung"; (Idem, §480, p. 334).

33. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §35 Zusatz, p. 95.

34. Idem, *ibidem*.

Dir-se-á que a posteridade não ignorou esta crítica ao formalismo jurídico na filosofia política hegeliana, e que certas leituras de Hegel que foram por bom tempo muito influentes tiveram mesmo a tendência de sublinhá-la, fazendo dessa crítica um dos pontos nodais da oposição entre o liberalismo kantiano e o estatismo hegeliano. Hegel, dizem, teria tomado o contrário da tese kantiana, segundo a qual a política deve dobrar os joelhos diante do direito,³⁵ ao subordinar o direito à força do Estado. Eu não vou me deter nessa leitura, precisamente corrigida notadamente por Jean-François Kervégan, o qual nos convida a distinguir dois sentidos de antijuridismo: a hostilidade ao direito e a hostilidade ao juridismo, ou seja, à absolutização do direito. É somente no segundo sentido do termo que se pode falar de um antijuridismo de Hegel. Minha questão não se refere, contudo, senão de uma maneira indireta, a essas relações que Hegel estabeleceu entre o direito e o Estado, mas à aparente ambivalência de seu juízo acerca da noção de pessoa. Se nós concedemos que essa noção congrega toda a riqueza de significações que indicamos acima, se ela não se restringe à capacidade jurídica concedida pelas instituições do Estado racional, como pode ser possível que qualificar alguém de pessoa possa ser considerado uma expressão de desprezo? Ou devemos admitir que há duas acepções diferentes de pessoa? Essa hipótese, parece-me, deve ser rejeitada, pois, como mostramos, há uma continuidade entre a acepção fenomenológica e a acepção jurídica de pessoa. Reside já na primeira acepção a imperfeição que pode servir a um uso depreciativo da expressão. Vimos que um indivíduo pode ser juridicamente reconhecido como pessoa sem ter chegado à verdade disso que esse reconhecimento implica, cumprir dizer, sem tê-lo merecido. Não é, contudo, este intervalo possível entre o estatuto jurídico do indivíduo e seu merecimento que é visado no uso pejorativo do termo pessoa, mas o fato de que ele não seja nada além de uma pessoa, noutros termos: que ele não seja *alguém*. Na seção da *Fenomenologia* sobre o estado de direito, Hegel sublinha fortemente, através dos paralelos com o estoicismo e ceticismo antigos, que a insistência em “ser uma pessoa” se acompanhava de uma fuga diante da realidade da existência concreta. Os conteúdos particulares que dão consistência singular à vida de um indivíduo determinado são, assim, abandonados à contingência. O

35. KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 1995, final do apêndice 1; (*A paz perpétua e outros opúsculos*. Portugal: Edições 70, 2008).

estatuto social (que deve ser distinguido do estatuto jurídico), a atividade profissional, as relações familiares, associativas, políticas, etc., em suma, toda a realidade múltipla e complexa das relações sociais nas quais cada um está comprometido de maneiras diferentes, aparecem inessenciais, indiferentes ao ser do indivíduo. Ora, esse vazio de determinações particulares significa, precisamente, a abstração do direito abstrato. O direito abstrato não tece relações sociais, ele somente lhes abre a possibilidade, sobre a base da liberdade, ou seja, a ausência de dominação.

Deve-se reconhecer a extensão dessa insuficiência fundamental do direito abstrato do ponto de vista da vida social real para perceber que o reconhecimento da pessoa, tanto em sua acepção fenomenológica quanto na tradução jurídica desta, não esgota o problema do reconhecimento, problema que a leitura de Honneth realçou. A bem da verdade, se é essencial às instituições da liberdade que o indivíduo seja reconhecido como personalidade abstrata, o é igualmente que ele seja reconhecido como "*alguém*": um indivíduo singular, particularizado pelo lugar que ele ocupa e as atividades que são as suas na trama organizada da sociabilidade concreta. A extensão inabitual com que Hegel emprega a noção de direito e que lhe permite incluir sob o título de "*filosofia do direito*" os desenvolvimentos que abrangem, para nós, a teoria moral (a parte sobre a "*moralidade*"), mas também e sobretudo, no que concerne ao nosso problema, as questões que abrangem a sociologia e a teoria política (tudo isso que é assunto da terceira parte da *Filosofia do Direito* sob o título de "*eticidade*"), se deve a que, para ele, as relações concretas que os indivíduos entretêm com os outros e, por consequência, os papéis sociais assumidos por cada indivíduo determinado, não são indiferentes de um ponto de vista ético, em oposição ao que sustentavam os estoicos. Em cada uma dessas relações e em cada um desses papéis, o indivíduo se encontra em demanda de reconhecimento, um reconhecimento que não é mais o de sua qualidade de pessoa, que ele partilha com qualquer outro, mas, ao contrário, disso mesmo que ele é – ele, em particular – na sua diferença em relação aos outros e a qualquer outro. É possível fazer uma leitura comunitarista da terceira parte da *Filosofia do Direito*, retendo antes de tudo a insistência de Hegel sobre o pertencimento obrigatório do indivíduo a diferentes coletivos: família, corporação, Estado. Mas estas duas leituras negligenciam o fato de que, em todos esses coletivos, a individualidade de cada um, longe de se apagar, se afirma e se precisa adquirindo novas qualidades válidas para um reconheci-

mento social. O indivíduo é instituído como *pessoa* pelo reconhecimento jurídico de sua universalidade abstrata, ele se torna *alguém* pelo reconhecimento social de suas diferenças. Em oposição tanto ao comunitaristas quanto aos liberais de nossa época, Hegel pensa que esses dois tipos de reconhecimento não são excludentes um do outro. Ele considera desejável, além disso, que o segundo tipo seja institucionalizado. Até que ponto pode sê-lo? Trata-se de uma questão difícil a qual Hegel dá uma resposta mais nuançada do que se admite geralmente.

Intersubjetividade e reciprocidade.

Para medir a importância e a significação dessa outra dimensão do reconhecimento, um novo retorno à passagem da *Fenomenologia* que comentamos mais acima é útil. É comumente admitido que aquilo que está em jogo na luta das consciências seria o reconhecimento mútuo, de sorte que teríamos nesse texto o fundamento de uma teoria da intersubjetividade. Essa leitura me parece, contudo, em parte discutível. É verdade que o fim último da luta é o reconhecimento mútuo e que o reconhecimento procurado por cada um não pode chegar a ter êxito a não ser na condição de ser reconhecimento por parte de uma outra consciência de si. É de impressionar, contudo, lendo detalhadamente essas passagens, que a reciprocidade do reconhecimento esteja ausente de um extremo ao outro da luta, pelo menos se permanecemos no nível de compreensão que é aquele das duas consciências engajadas na luta. Cada uma não combate, com efeito, a não ser em favor de si mesma, e só o observador exterior (o filósofo) sabe que o objetivo perseguido não poderia ser alcançado a não ser por um reconhecimento mútuo. Esse reconhecimento mútuo não se realiza, e isso ocorre porque o resultado da luta é uma relação assimétrica: a relação entre o senhor e o escravo, na qual nenhuma das duas encontra vantagem. "Constituiu-se um reconhecimento unilateral e desigual".³⁶ O servo é servo por ter preferido a vida à liberdade; o senhor é livre, contudo o reconhecimento que ele recebe da consciência servil não pode corresponder à sua expectativa. A etapa ulterior, na qual o servo descobre no seu trabalho o meio de uma outra expressão de sua liberdade, não desemboca mais num reconhecimento mútuo que aboliria a assimetria daquela relação. No termo das duas dialéticas, nenhuma

36. HEGEL, G. *Phänomenologie*, p. 152; (*Fenomenologia*, §191, p. 148).

reconciliação se realiza entre os protagonistas, nenhuma reciprocidade se desenha. O que se indica é somente, do lado do servo, a perspectiva de um processo cultural, processo que é aquele da história humana, e que devemos compreender como o único meio suscetível de produzir aquele reconhecimento mútuo ausente até o momento.

No termo desse processo existe um Estado, e um Estado racional, que concede a cada um o estatuto de pessoa e os direitos que a ele estão ligados. Na injunção: "seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas", o reconhecimento *recíproco* está deveras presente. Mas qual é o alcance desse reconhecimento recíproco, tratando-se de relações que se constituem somente na base do direito abstrato, do qual Hegel procura sublinhar, antes de tudo, o caráter negativo? O direito abstrato não abre senão possibilidades; ele se traduz unicamente por interdições.³⁷ Concretamente, ele assegura em primeiro lugar a cada um a propriedade de seus bens, cumpre dizer, uma forma de liberdade que é aquela da "vontade abstrata em geral, ou por isso mesmo aquela de uma pessoa *individual*, que se relaciona somente consigo mesma".³⁸ É somente com o contrato, o segundo momento do desenvolvimento do direito abstrato, que se esboça algo como uma vontade comum, mais precisamente: comum, não universal.³⁹ Os dois parceiros na troca contratual devem certamente se colocar em acordo, cada um deve tomar em consideração os desejos e as vontades do outro, mas isso não impede que, ainda aqui, cada um esteja interessado apenas em si mesmo. É por essa razão, como sabemos, que Hegel se choca por alguns (entre os quais, Kant) reduzirem o casamento a um contrato, e pela mesma razão ele recusa os teóricos contratualistas do Estado.⁴⁰ Em suma, se podemos falar de intersubjetividade e reciprocidade a propósito das relações que os indivíduos entretêm enquanto pessoas, trata-se de uma intersubjetividade bem pobre, e de uma reciprocidade aceita por razões egoístas. A comunidade que se delineia numa relação contratual é uma comunidade de interesses, que se desdobra no mundo do trabalho e das trocas. Não é com este tipo de comunidade, todavia, que Hegel se satisfaz. Para ele, ela não é outra coisa que interdependência.

37. Cf. HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §38, p. 97.

38. Idem, §40, p. 98.

39. Idem, §75, p. 157.

40. Idem, §75 Zusatz, p. 159.

Portanto, não é certamente por acaso que Hegel não menciona a luta das consciências por reconhecimento senão na parte da *Filosofia do Direito* consagrada ao direito abstrato. As motivações de uma consciência que busca junto à outra seu reconhecimento como consciência de si são, nós o dizemos, puramente egoístas, e as mesmas do indivíduo reduzido a seu estatuto de pessoa, isto é, de proprietário. Ora, isso torna duvidoso que pudéssemos fazer da luta das consciências a matriz a partir da qual se deixaria desenvolver uma teoria geral do reconhecimento cobrindo todas as formas de relações sociais. Por mais necessário que seja o reconhecimento generalizado da personalidade para assegurar as condições mínimas de uma sociedade livre, continua a existir uma diferença de natureza entre as relações que os indivíduos entretêm enquanto pessoas e aquelas que eles tecem nas esferas concretas da eticidade. As segundas têm uma característica positiva que falta às primeiras. Ora, elas não podem ter essa característica positiva a não ser porque os indivíduos aí se encontram enquanto sujeitos. Esse ser sujeito é aquilo de que Hegel trata na segunda parte da *Filosofia do Direito*, a moralidade (*Moralität*), que os leitores estritamente políticos desse texto sempre tiveram tendência a negligenciar, a não ser para reter a crítica virulenta de Hegel ao subjetivismo romântico. Essa crítica, desenvolvida em detalhes no famoso parágrafo 140, é, sem dúvida, essencial para compreender o institucionalismo hegeliano. Mas ela não se reduz à afirmação do "direito da objetividade" contra as pretensões do sujeito de determinar no seu âmago e na sua consciência o que é o bem. Se Hegel experimentou a necessidade de criticar tão severamente os românticos, é porque, admitindo a característica insuficiente das relações puramente jurídicas e reconhecendo "o direito da particularidade do sujeito de encontrar satisfação",⁴¹ ele a concedeu algo. Deve-se estabelecer contra eles, então, que é possível pensar um "direito da liberdade subjetiva", que não aquele da singularidade individual, naquilo que esta tem (ou pensa ter) de perfeitamente único. Se houve um giro institucionalista no percurso de Hegel (Axel Honneth o assinala na *Realphilosophie* de 1805-1806) deve-se ao fato de que Hegel rapidamente se persuadiu de que a pretensão individual a uma originalidade radical não pode ser socialmente validada, pois esta pretensão vai de encontro à ideia mesma de obrigação, porque ela é a negação de uma sociabilidade organizada.

41. Idem, §124, p. 233.

Num Estado bem constituído, um indivíduo não é reconhecido apenas como pessoa, mas como um sujeito particular. Essa particularidade não pode, contudo, ter a característica de uma singularidade incomparável. Ela é socializada, ou ainda, institucionalizada sob a forma de uma "retidão" específica segundo os domínios da sociabilidade:⁴² família, vida profissional, vida política. O indivíduo aceita ocupar um lugar específico e se circunscrever no ordenamento global da sociedade; em troca, ele é "reconhecido (...) em sua própria representação e na representação de outrem".⁴³ Um adendo ao parágrafo 207 sublinha o fato em questão, nesse reconhecimento, da identidade específica do indivíduo (àquela a qual se recusa o "homem sem qualidades" de Musil): "Quando dizemos que o homem tem de ser algo, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois esse 'algo' quer dizer que ele é, então, algo substancial. Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não se encontra em uma universalidade real".⁴⁴ E Hegel anotará ainda, a propósito da corporação, que esta não apenas garante à família a estabilidade de seus rendimentos e de sua riqueza, mas que também "um e outro são, igualmente, reconhecidos, de sorte que o membro de uma corporação não tem a necessidade de nenhuma *atestação externa* suplementar para provar suas capacidades, dos seus recursos e de sua prosperidade ordinária para provar que ele é *algo*".⁴⁵ Em resumo, a institucionalização em geral economiza o esforço que o indivíduo deve realizar para ser reconhecido como pessoa (capacidade a qual é concedida a cada um em um Estado racional) e também como indivíduo particular. A família e a corporação são os dois pilares da sociedade civil porque são as esferas de relação entre os seres humanos (aquela da reprodução das gerações e, esta, do trabalho) que podem e devem ser objeto de uma regulação institucional. Aquilo que faz de um indivíduo "alguém" socialmente reconhecido como tal são os direitos e deveres juridicamente codificados que a ele estão vinculados, enquanto membro da famí-

42. Cf. Idem, §207, p. 359. Hegel anota aí que o indivíduo não se confere realidade senão aceitando restringir-se a uma esfera de ação particular (uma profissão, diríamos hoje). A essa particularização consentida corresponde uma disposição ética específica, que é a "retidão ligada ao estamento".

43. Idem, §207, p. 359.

44. Idem, §207 Zusatz, p. 360.

45. Idem, §253, p. 395.

lia ou enquanto ele exerce essa ou aquela atividade. O direito em sua totalidade, não somente em sua parte contratual, assegura ao indivíduo um reconhecimento social que ele não precisa procurar e para o qual não precisa a todo momento se provar.

Todavia, e trata-se de um ponto que decorre da crítica de Hegel ao romantismo, tudo isso que constitui a singularidade da pessoa não pode ser institucionalizado. Por mais ampla que seja a compreensão do "direito" em Hegel, ele não abrange a totalidade de tudo aquilo que o indivíduo reivindica como próprio de si, mas somente aquilo que constitui sua identidade social, ou seja, a identidade que nele é reconhecida por todos. Hegel não exclui a existência de uma dimensão privada, no sentido de íntima, mas esta esfera escapa, por sua essência, à institucionalização e não pertence, por consequência, à *Filosofia do Direito*. A instituição pode *mais* do que supõe os espíritos eternamente críticos: ela pode garantir os direitos que vão além do direito abstrato, e esta garantia é a grande vantagem que subtrai as relações sociais da contingência do sentimento e das paixões. Mas a instituição não pode responder a uma demanda de reconhecimento disso que é, por definição, ininstitucionalizável. Pouca importa, desse ponto de vista, que interpretemos as corporações de Hegel como um resquício do "Antigo Regime" ou como antecipação dos corpos intermediários da sociedade civil moderna, os partidos e os sindicatos. Essas corporações são de estrutura estatutária, porque a interpretação que Hegel faz da racionalidade das instituições modernas é estatutária, no sentido mais geral de que o único reconhecimento social ao qual os indivíduos podem pretender sob o título de sua particularidade é aquele de seus papéis sociais consagrados pela instituição.

É por isso que me parece contestável flexionar a concepção hegeliana de sociabilidade na direção de uma intersubjetividade socialmente estruturada a partir da amizade ou de uma solidariedade que seria um análogo dela.⁴⁶ Não é um acaso se Hegel, que tinha lá o seu Aristóteles, não diz nada sobre a amizade.⁴⁷ Do amor mesmo, na verdade, ele não diz grandes coisas, exceto a forma que este assume no casamento. Ora, ele se preocupa logo em distinguir a paixão e o sentimento imediato desse amor que se realiza no casamento.

46. Cf. HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

47. Cf. DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

Certamente que a unidade da família repousa sobre o amor, e o coletivo que ela constitui por esse meio se distingue dos outros tipos de coletivos que serão expostos na sequência da *Filosofia do Direito* (§158). Mas o objetivo do casamento é depurá-lo tanto quanto possível da arbitrariedade do sentimento. Deve se desfazer, nos diz Hegel, da representação segundo a qual o essencial no casamento seria o amor, "pois o amor, que é um sentimento [*Empfindung*], permite em todos os aspectos a contingência, uma figura que o elemento ético não pode ter. O casamento deve, assim, ser determinado como se segue: é o amor juridicamente ético [*die rechtliche sittliche Liebe*], por meio do qual todos os aspectos que é da ordem do passageiro, do humor e do simplesmente subjetivo desaparecem".⁴⁸ Hegel sabe certamente que o espírito de seu tempo favorece mais os casamentos tramados sobre a base da inclinação recíproca que os casamentos arranjados pelas famílias. Ele não dissimula, contudo, que a seus olhos o costume antigo segundo o qual a decisão do casamento vinha primeiro e a inclinação o seguia é "o caminho mais conforme ao ético".⁴⁹ A preferência concedida ao casamento por inclinação está ligada, com efeito, à valorização do amor passional que dramas românticos modernos ilustram e que constitui, para Hegel, uma perversão do princípio da particularidade subjetiva. É também essa supervalorização que inspira, segundo ele, o desprezo pela cerimônia do casamento (ilustrado por *Lucinde*, de Friedrich v. Schlegel), cerimônia que atesta a seus olhos, ao contrário, a característica social do casamento e é, nesse aspecto, indispensável.⁵⁰ O direito, por mais amplamente que seja determinada a sua aceção, não se estende aos sentimentos: "Não se pode fazer-se valer um direito ao amor, pois o sentimento natural é uma disposição própria".⁵¹ E por isso o direito do casamento não concerne senão "às coisas que são por natureza exteriores, e não são condicionadas pelo sentimento"⁵²: a disposição dos bens em comum e a educação das crianças. A instituição jurídica visa, certamente, preservar a unidade da família, mas assim que essa unidade se dissolve, por causa do divórcio ou da morte dos pais, é que o direito da família se manifesta. Sem dúvida teria

48. HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §161 Zusatz, p. 310.

49. Idem, §162, p. 311.

50. Cf. Idem, §164, p. 315ss.

51. Idem, §159 adendo, p. 308.

52. Idem, *ibidem*.

ele tratado da solidariedade, caso esse termo fizesse parte do léxico político-social de sua época, como fazia o amor. Os parágrafos da *Filosofia do Direito* consagrados à "polícia" estabelecem a necessidade de segurança pública aos necessitados. A sociedade civil funciona como uma "família universal"; é a ela que cabe, através das disposições institucionais apropriadas ("os regulamentos e mandamentos obrigatórios"⁵³) amparar as necessidades daqueles que as contingências da existência privam dos meios de viver dignamente. Aqui, uma vez mais, Hegel se recusa a remeter à caridade privada a preocupação em corrigir as disfunções das formas espontâneas da sociabilidade. A caridade não é regulada mais que o amor. Mas isso não impede que os indivíduos privados tenham o que fazer nesse assunto: "malgrado todas as disposições de ordem geral, a moralidade tem suficientemente (aqui) o que fazer".⁵⁴

É possível censurar Hegel por ter "superinstitucionalizado a eticidade"? É verdade que o objetivo das instituições político-jurídicas, cumpre dizer, do direito no sentido lato em que o empregamos, é reduzir tanto quanto possível o ônus deixado aos bons sentimentos, nos quais é arriscado apostar quando se trata de ordenar o social. "Deve-se estimar a situação pública tanto mais perfeita quanto menos resta ao indivíduo por si a fazer segundo sua opinião particular, em comparação com aquilo que é organizado de maneira universal".⁵⁵ Mas a *Filosofia do Direito* pode ser lida, dessa maneira, como uma exploração que vai às fronteiras do institucionalizável, cumpre dizer, do que, na variedade das relações que os seres humanos são capazes de tecer entre si, comporta uma regulação racionalmente justificada pelos poderes investidos de autoridade. Que o direito positivo, ou seja, a lei, não possa determinar tudo nessas relações, Hegel o diz explicitamente, citando ainda uma vez mais o exemplo da família: "essas relações que repousam sobre o ânimo, o amor e a confiança", a lei não pode penetrar a não ser na medida em que "elas contêm o lado do direito abstrato"; e complementa que "o lado moral e os mandamentos morais, enquanto eles concernem à vontade segundo a sua mais própria

53. Idem, §242, p. 388.

54. Idem, ibidem.

55. Idem, ibidem.

subjetividade e particularidade, não podem ser objeto de legislação positiva".⁵⁶

Conclusão

Durante muito, muito tempo, as interpretações da *Filosofia do Direito* estiveram concentradas sobre a questão de saber qual parte ela consentia às liberdades das democracias modernas, liberdades sacrificadas em última instância ao poder do Estado, segundo alguns comentaristas menos generosos, ou circunscritas para serem mais bem defendidas, segundo outros. Um dos grandes méritos do paradigma do reconhecimento foi o de nos fazer redescobrir, nesse texto, uma contribuição à teoria da intersubjetividade. Esta tem a imensa vantagem, em relação àquelas que se propõem a esse respeito filosofias de inspiração kantiana ou husserliana, de colocar em cena indivíduos concretos cujas relações com o "outro" são sempre relações com outros indivíduos concretos, com os quais, segundo o caso, eles realizam trocas, colaboram, disputam seus direitos respectivos, se casam, dos quais se divorciam, etc. Uma teoria do direito e dos deveres não pode ignorar a diversidade dos papéis que os indivíduos assumem quando mantêm relações uns com os outros. O reconhecimento que esses indivíduos podem esperar nessas relações concretas concerne aos papéis, e em cada laço particular, a um ou alguns desses papéis somente. Posso ser uma boa professora e uma má esposa, uma boa esposa e uma má mãe, boa professora e uma cidadã relapsa com meus deveres, etc. A multiplicidade desses papéis constitui a sociabilidade. Uma teoria da intersubjetividade permanece abstrata e de pouca utilidade se ela não inclui essa diversidade de relações reais entre os indivíduos. Se ela o faz, ela se esbarra inevitavelmente com a questão da institucionalização. Essas relações concretas, das quais dependem os diferentes tipos de reconhecimento que os indivíduos podem esperar (enquanto pessoas, mas também enquanto indivíduos distintos), podem ser inteiramente determinadas pela ação que aqueles desdobram em cada encontro? Hegel não é o único a duvidar que uma sociabilidade ordenada, suscetível de responder às demandas dos indivíduos, possa se fundar tão-somente na espontaneidade dos sentimentos. Aos defensores da subjetividade romântica, Hegel responde que a instituição libera tanto quanto coage. Ela libera da imediatez e da volatilidade do

56. Idem, §213, p. 365.

desejo, mas também da necessidade de provar em cada encontro o que se é. Ela oferece às relações sociais uma estabilidade de que elas não gozariam se tivessem sempre que se constituir *ab ovo*. Ela economiza, em diferentes níveis, a luta e o trabalho que se requer na constituição de uma relação. Essa economia não torna, contudo, a luta e o trabalho supérfluos; nós o vimos se tratando do reconhecimento da qualidade de pessoa, concedida a todos formalmente pelo direito racional, mas que não prejudica que todo indivíduo é digno desse reconhecimento. Podemos considerar que o mesmo é verdadeiro para os estatutos sociais, que têm também uma dimensão social. Os títulos e as distinções podem caber aos indivíduos cujos méritos efetivos não justificam essas marcas de reconhecimento social. Ainda que Hegel se pareça mais inquieto com respeito ao formalismo jurídico do que com respeito ao formalismo do reconhecimento, nada permite confundir sua defesa das instituições com uma apologia da aparência. Ele nos convida, acima de tudo, a pensar, em condições certamente bem diferentes daquelas de sua época, um conserto possível da institucionalização do relacionamento social em seus diferentes aspectos e seus limites desejados.

Tradução de Bruno Rosa

Referências

- BALIBAR, E. *Identité et différence: Essay concerning Human Understanding II*, xxcii, *Of Identity and Diversity: L'invention de la conscience*. Apresentação, tradução e comentários por E. Balibar. Paris: Les Éditions du Seuil, 1998.
- DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- HEGEL, G. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dritter Teil. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986. Werke 10.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Werke 7.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, Werke 3.
- _____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Band 2*. Ed. Karl-Heinz Ilting. Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad-Constanz, 1974.

HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

_____. *Les pathologies de la liberté*. Paris: La Découverte, 2008.

HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946.

KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

KÉRVEGAN, J-F. *L'effectif et le rationnel*. Paris: Vrin, 2007.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968.

Recebido em 12.03.2014

Aceito em 08.04.2014

A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito

The basic structure as the object of justice: basic freedoms and the social bases of self-respect

Denílson Luis Werle

dlwerle@yahoo.com.br

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

Resumo: O artigo parte do pressuposto de que para fazer um diagnóstico das injustiças, vulnerabilidades e carências das pessoas uma teoria crítica da justiça deve tomar como ponto de partida a posição real das pessoas no mundo, seus contextos de socialização e suas relações sociais de interdependência. Para isso, o objeto primário de uma teoria da justiça não deve ser diretamente os indivíduos e suas capacidades, mas sim a estrutura básica da sociedade, formada pelas principais instituições sociais, econômicas e políticas, isto é, os contextos intersubjetivos das relações interpessoais de cooperação social e de socialização que são determinantes na vida concreta das pessoas e principalmente na realização igual de suas liberdades e na formação do sentido interno do que significa ser autônomo.

Abstract: The article starts from the assumption that in order to make a diagnosis of injustices, vulnerabilities and needs of people a critical theory of justice must take as its starting point the real position of people in the world, their contexts of socialization and social relations of interdependence. For this, the primary object of a theory of justice should not be individuals and their capabilities, but the basic structure of society, formed by the major social, economic and political institutions, i.e. intersubjective contexts of interpersonal relations of cooperation social and socialization that are determinant to the concrete life of the persons and especially to the realization of equal liberties and to the formation of the internal sense of what it means to be autonomous.

Palavras-chave: estrutura básica, liberdades iguais, bases sociais do autorrespeito, John Rawls.

Keywords: basic structure, equals liberties, social basis of self-respect, John Rawls.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p63-83>

Introdução

A publicação de *Uma ideia de justiça*, de Amartya Sen, colocou em tela, entre outras coisas, uma questão central para uma teoria crítica da justiça social: em vez de insistir no normativismo abstrato centrado nas estruturas institucionais de uma sociedade justa bem-ordenada, Sen enfatiza que uma teoria da justiça deve ter como objeto a posição real das pessoas no mundo, seus padrões de comportamento e as circunstâncias socioeconômicas concretas em que vivem. O objeto de uma teoria da justiça deve ser a vida que as pessoas são realmente capazes de levar, por meio de um diagnóstico das injustiças corrigíveis a serem identificadas por uma análise real das assimetrias produtoras dessas injustiças na vida das pessoas reais. “A justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que a cercam”.¹

Um dos propósitos centrais da *Ideia de justiça* é fornecer as bases metodológicas de uma abordagem da justiça que nos permita ir além do que chamou de “institucionalismo transcendental” (que incluiria autores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e mais recentemente Habermas e Rawls). O principal alvo das críticas de Sen é a teoria da justiça de Rawls, embora reconheça alguns de seus méritos indiscutíveis: a ideia de equidade, a concepção de objetividade na razão prática baseada na ideia de razão pública, a concepção de pessoa moral dotada de senso de justiça e uma concepção do bem, a importância das liberdades básicas, a ênfase na igualdade de oportunidades, a atenção voltada às dificuldades das pessoas em pior situação (as políticas públicas de redução da pobreza), e a concepção dos bens primários, na qual “Rawls reconhece indiretamente a importância da liberdade humana em dar às pessoas oportunidades reais – por oposição àquelas apenas formalmente reconhecidas – para fazerem o que bem entendam com suas próprias vidas”.²

No entanto, teria faltado a Rawls dar esse passo de forma mais explícita em direção às capacidades e oportunidades reais das pessoas. Para Sen a abordagem de Rawls apresenta algumas dificuldades que precisam ser examinadas. A primeira delas é a sua ênfase exagerada na

1. SEN, A. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 12-13.

2. *Idem*, p. 95.

prioridade lexicográfica da liberdade. "Por que deveríamos considerar a fome coletiva, a fome individual e a negligência médica invariavelmente menos importante do que a violação de qualquer tipo de liberdade pessoal?"³ Rawls não teria dado a devida atenção às capacidades que as pessoas têm de converter bens primários numa prática de viver bem, o que muitas vezes pode colocar a liberdade em segundo plano. Rawls teria avaliado as oportunidades das pessoas apenas através dos meios que possuem, quando o que é relevante são precisamente as capacidades das pessoas em converterem bens primários em oportunidades reais de fazer coisas diversas com eles. Para pensar essa questão, uma teoria da justiça deveria mudar seu enfoque: ao invés dos bens primários, o foco deveria estar voltado para uma avaliação real das liberdades e capacidades das pessoas.

Claro, não se trata de um "afastamento fundamental do próprio programa de Rawls, mas de um ajuste na estratégia da razão prática".⁴ O que é central no raciocínio prático sobre a justiça social é a combinação entre a aplicação de princípios de justiça nas instituições e o comportamento real das pessoas. Isso implica abandonar as preocupações de uma abordagem contratualista (bem como a do utilitarismo, que aposta em respostas corretas às questões da justiça a partir do critério único da utilidade) e adotar uma abordagem intermediária: uma interpretação mais refinada da teoria da escolha social à luz dos *insights* inovadores fornecidos, por exemplo, pela figura do espectador imparcial de Smith, baseado no modelo de uma imparcialidade aberta mais frutífero do que o da imparcialidade fechada de cunho kantiano/rawlsiano. "O espectador imparcial de Adam Smith é naturalmente um dispositivo para o escrutínio crítico e a discussão pública. Ele não precisa, portanto, buscar a unanimidade ou um acordo total da mesma maneira que a camisa de força institucional que a teoria rawlsiana exige".⁵ Além de incluir aspectos normativos sobre a justiça – equidade, reciprocidade e imparcialidade – a perspectiva do espectador imparcial permite ver como as questões se apresentam "aos olhos de outras pessoas, da perspectiva de espectadores reais – distantes e próximos".⁶

3. Idem, p. 96.

4. Idem, p. 97.

5. Idem, p. 165

6. Idem, p. 167.

Para detectar quais aspectos do mundo e da vida humana uma teoria da justiça deveria levar em conta para fazer seu diagnóstico crítico da sociedade e avaliar as situações de injustiça e procurar promover a justiça, defende que o foco informacional da teoria da justiça está fundado numa “abordagem das capacidades, baseada na liberdade”,⁷ em contraste com abordagens alternativas baseadas apenas nos recursos e meios ou na utilidade. A liberdade diz respeito, portanto, às nossas capacidades reais para determinarmos o que queremos, o que valorizamos e o que decidimos fazer. Portanto, no diagnóstico crítico da sociedade, as assimetrias das capacidades desempenham um papel central na avaliação das disparidades sociais, e a promoção da justiça requer a expansão das capacidades humanas de todos os membros da sociedade na forma de oportunidades reais de liberdade e exercício da autonomia (sem recorrer, contudo, a um plano ideal pré-concebido). As capacidades não são uma espécie de fita métrica da justiça: esta não exige, por exemplo, que cada um tenha um conjunto igual de capacidades. As capacidades são simplesmente uma importante fonte informacional para as nossas escolhas sociais e os nossos juízos sobre a justiça devem levar em conta uma pluralidade de características diferentes de nossas vidas e de nossos interesses.

As variadas realizações de funcionamentos humanos que podemos valorizar são muito diversas, variando desde estar bem nutrido ou evitar a morte precoce até tomar parte da vida da comunidade e desenvolver a aptidão para seguir os planos e as ambições ligados ao trabalho.⁸

A liberdade como capacidade consiste, então, “no potencial de fazer combinações diversas de funcionamentos que possamos comparar e julgar entre si com relação àquilo que temos razão para valorizar”⁹. Toda preocupação com a promoção da justiça deve se concentrar na

7. Idem, p. 265.

8. Idem, p. 267.

9. Idem, *ibidem*. Sen pressupõe aqui que o leitor esteja familiarizado com os conceitos *capacidades*, *funcionamentos* e *agência*, apresentados em livros e textos anteriores, e que não são claramente desenvolvidos no livro. As capacidades são definidas derivadamente a partir de funcionamentos e elas consistem em combinações diferentes de funcionamentos, na liberdade substantiva que a pessoa desfruta para levar o tipo de vida que julga razoável. Os funciona-

vida humana, deslocando do foco nos meios da vida para as oportunidades reais de vida. Essa é a chave também para uma compreensão mais apropriada da liberdade. Ela tem de ser entendida como liberdade substantiva, como oportunidades reais para definir determinados fins de modo razoável e realizá-los. Ser uma pessoa livre significa ser capaz de poder fazer realmente boas escolhas e poder levar adiante sua realização.

Mas, qual é o critério para definir uma boa escolha? Espera-se que uma boa escolha seja feita de forma autônoma, sem a arbitrariedade da coerção e da opressão. Sen dá prioridade a uma noção de liberdade que só faz sentido se a escolha dos fins da ação for a expressão de uma avaliação refletida baseada no raciocínio e argumentação pública sobre a importância relativa do que queremos fazer. "É preciso reconhecer a importância do exercício da razão pública como forma de estender o alcance e a confiabilidade das valorações e de torná-las mais robustas".¹⁰

O pressuposto geral da argumentação de Sen é o de que o cerne normativo de uma teoria da justiça consiste em assegurar a autonomia dos indivíduos e que, conseqüentemente, a tarefa de uma teoria da justiça é fazer com que a estrutura básica da sociedade esteja arranjada de modo a reduzir as vulnerabilidades relacionadas àquela autonomia a um mínimo social aceitável. As teorias da justiça fundadas nos ideais da tradição do "institucionalismo transcendental" fracassam em sua missão principal por não levarem em conta as várias e diferentes

mentos são as ações (comer, frequentar a escola, viver em associações e participar da vida política etc.) ou estados de bem-estar (estar bem nutrido e saudável, ter uma vida segura e uma amizade calorosa, um bom emprego etc.) consideradas valiosas. A agência refere-se à habilidade da pessoa em buscar e realizar objetivos que julga racionalmente valiosos, e está relacionada a outros conceitos como o de autoconsciência, autorrealização, autonomia e autodeterminação. A preocupação com a agência significa que a participação, o debate público e o empoderamento social devem ser promovidos ao lado da preocupação com o bem-estar. Cf. SEN, A. *Development as freedom*. New York: Knopf Press, 1999; NUSSBAUM, M. C. *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; CROCKER, D. Functioning and capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic. *Political Theory*, v.20, n.4, 1992, p. 584-611.

10. SEN, A. *A ideia de justiça*, p. 276.

ameaças à autonomia e, com isso, subestimam as vulnerabilidades as quais estão sujeitos os indivíduos em sua vida social.

No caso mais específico do liberalismo político, uma crítica típica é a de que ele defende uma concepção de autonomia e de liberdade por demais individualista, o que acaba levando a uma idealização enganosa dos indivíduos como sujeitos autossuficientes e autoconfiantes, e não consegue, por isso, interpretar adequadamente as exigências da justiça social, não considerando as carências, as vulnerabilidades e as relações de interdependência que marcam a vida social dos indivíduos. Para sanar este problema, algumas interpretações críticas pretendem ampliar as exigências da justiça social a partir de uma concepção ampliada de autonomia que vai além de suas circunstâncias institucionais e materiais: a autonomia tem de ser entendida como uma capacidade que existe somente no contexto das relações sociais que a asseguram e somente em conjunção com o *sentido interno* do que significa ser autônomo.¹¹ A ideia central dessa concepção de autonomia é a de que as pessoas, para agirem de forma autônoma, além das condições materiais e institucionais, têm de ser capazes de manter certas atitudes positivas em relação a si mesmas (de autoconfiança, autorrespeito e autoestima), que dependem de processos sociais de interação e de relações interpessoais de reconhecimento bem sucedidas.

Esse tipo de deficiência, apontado por diversos teóricos comunitaristas e autoras feministas, atinge uma parte significativa dos teóricos liberais. Porém, não parece fazer jus à concepção de justiça elaborada por Rawls, que, como apontam Honneth e Anderson, tem "recursos impressionantes" para lidar com as dimensões intersubjetivas da autonomia. No que se segue pretendo tornar isso mais claro ao recordar que o objeto primário de uma teoria da justiça não são diretamente os indivíduos e suas capacidades, mas sim a estrutura básica da sociedade, formada pelas principais instituições sociais, econômicas e políticas, isto é, o contexto intersubjetivo das relações interpessoais de cooperação social e de socialização dos indivíduos, que é determinante na vida concreta das pessoas e principalmente para a realização igual de suas liberdades. Pretendo tornar isso mais evidente ao apresentar os argumentos desenvolvidos por Rawls para justificar o sentido da ideia de liberdades básicas e sua prioridade em conexão com a

11. HONNETH, A.; ANDERSON, J. *Autonomy, vulnerability, recognition and justice*. In: CHRISTMAN, J.; ANDERSON, J. *Autonomy and the challenges to liberalism: new essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 126.

ideia mais fundamental das bases sociais do autorrespeito: "só faz sentido que as partes incluam o bem intersubjetivo básico do autorrespeito em suas deliberações sobre a estrutura básica de uma sociedade justa se eles já compreenderam que a concepção e a persecução de seus planos de vida dependem fundamentalmente da estima dos outros".¹² O que se pode argumentar é que a própria concepção de *liberdades básicas* é justificada a partir das bases sociais do autorrespeito.¹³ Esta é uma das razões pelas quais o objeto de uma teoria da justiça é a estrutura básica da sociedade, tanto para pensar a realização da justiça por meio de um sistema igual de liberdades fundamentais como para identificar as causas mais profundas da produção das vulnerabilidades e carências relacionada à autonomia das pessoas.

O sentido das liberdades básicas e a justificação de sua prioridade

Diferentemente de um liberalismo mais tradicional, a teoria da justiça de Rawls articula diferentes dimensões da liberdade, sem que uma esteja subordinada a outra. Na formulação de Rawls a determi-

12. Idem, p. 142. Honneth e Anderson pretendem justamente aprimorar a abordagem básica de Rawls, e não se afastar dela. Para isso, sugerem três revisões no modelo de Rawls para acomodar a concepção de autonomia baseada no reconhecimento: 1) ele precisa ser mais aberto a considerações baseadas naquilo que sabemos sobre as pessoas humanas, 2) ele precisa tratar mais extensamente dos modos pelos quais a infraestrutura do reconhecimento da sociedade pode deixar a autonomia dos indivíduos inaceitavelmente vulnerável, e 3) é preciso admitir que a ênfase nas relações sociais de reconhecimento exige um afastamento de questões exclusivamente distributivas. Para ver se Honneth e Anderson realmente conseguem se afastar da concepção de Rawls, cf. o excelente artigo de BANKOVSKY, M. Social justice: defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections. *Philosophy & Social Criticism*, v. 37, n. 1, 2011, pp. 95-118.

13. É importante ter em mente que o autorrespeito não desempenha somente esse papel na teoria da justiça de Rawls. Para além da justificação das liberdades básicas, Rawls recorre à noção de autorrespeito para reforçar o argumento da estabilidade. Rawls "argues that justice as fairness is a stable conception of justice because it cultivates and supports individual's self-respect in the most reliable way. As a result, individuals in a society organized by his principles of justice will be psychologically disposed and motivated to uphold those principles and institutional arrangements that have so effectively underwritten their sense of self-worth". ZINK, J. R. Reconsidering the role of self-respect in Rawls's *A theory of justice*. *The Journal of Politics*, v. 73, n.2, 2011, p. 331-332.

nação do sistema adequado de liberdades fundamentais não pode ser pensada como tendo a função de maximizar um valor absoluto (a liberdade como tal); antes, trata-se de justificar um conjunto de liberdades fundamentais necessárias para o desenvolvimento adequado das capacidades razoáveis e racionais da pessoa autônoma, como membro pleno de uma sociedade democrática.

Na conferência VIII do *Liberalismo Político* (2011) Rawls afirma que foi levado a modificar sua explicação da liberdade a partir da crítica que lhe foi feita por Hart no artigo *Rawls on Liberty and its priority*.¹⁴ Hart apontou duas falhas graves no argumento de Rawls: 1) que as razões pelas quais as partes na posição original adotariam as liberdades básicas e concordariam com sua prioridade não estavam suficientemente explicitadas em *Uma Teoria da Justiça*, 2) que quando os princípios de justiça são aplicados nos estágios constitucional, legislativo e judicial não é fornecido um critério suficiente para saber como as liberdades básicas devem ser especificadas e ajustadas umas às outras quando são conhecidas as circunstâncias sociais da sociedade. Rawls pretende corrigir essas duas falhas tornando mais preciso o argumento a favor dos dois princípios de justiça, mostrando como as liberdades básicas e os fundamentos para sua prioridade podem ser justificados a partir da concepção de cidadãos como pessoas livres e iguais em conjunto com uma explicação dos bens básicos e uma certa concepção de co-operação social.

Para dar uma resposta consistente a Hart, Rawls começa reformulando os princípios de justiça e esclarecendo qual o conceito de pessoa que está na base da sua concepção de justiça. Os dois princípios passam a ter a seguinte formulação:

- a. Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de

14. HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. In: DANIELS, N. (ed.). *Reading Rawls. Critical studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975, pp. 230-252.

oportunidades: a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.¹⁵

A alteração ocorre principalmente no primeiro princípio, onde a expressão "mais abrangente sistema total", presente na primeira formulação do princípio em *Uma teoria da justiça*, é substituída por "sistema plenamente adequado", e também é inserida "que seja" antes da palavra "compatível". O propósito dessa reformulação é mostrar justamente que "nenhuma prioridade é atribuída à liberdade como tal, como se o exercício de alguma coisa denominada 'liberdade' tivesse valor preeminente e pudesse ser o fim principal, se não o único, da justiça social e política".¹⁶ Se assim fosse, o liberalismo político de Rawls acabaria sendo igual aos demais liberalismos éticos-políticos que defendem algum tipo de ideal moral abrangente.

O liberalismo político de Rawls não é abrangente justamente pelo modo como fundamenta as liberdades básicas. Rawls fornece uma lista dessas liberdades fundamentais iguais no primeiro princípio de justiça: a liberdade de pensamento e de consciência; as liberdades políticas e a liberdade de associação, assim como as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo império da lei, não atribuindo ou justificando nenhuma forma de hierarquização entre elas. O que importa é a formação e institucionalização de um *sistema* das liberdades, que permanece em certa medida indeterminado quanto à combinação das várias liberdades conflitantes. Ao dizer que não atribui nenhuma prioridade à liberdade como tal, Rawls argumenta que sua interpretação das liberdades fundamentais segue a tradição do pensamento democrático, cujo foco sempre esteve voltado para "alcançar certas liberdades e garantias constitucionais, com aquelas encontradas em diferentes cartas de direitos e declarações dos direitos do homem".¹⁷ Dado que as várias liberdades fundamentais estão fadadas a conflitar umas com as outras, é necessário que as regras institucionais que definem essas liberdades devam ser ajustadas de modo que se encaixem num sistema coerente de liberdades garantido igualmente a todos os

15. RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 345.

16. Idem, *ibidem*.

17. Idem, p. 346.

cidadãos, sistema que deve estar aberto a revisões e adaptações conforme mudem as condições sociais necessárias para seu exercício duradouro, respeitando a esfera de aplicação de cada liberdade.¹⁸

Rawls continuará a manter a tese da prioridade da liberdade no sentido de que uma liberdade só pode ser limitada ou negada em nome de uma outra ou de outras liberdades fundamentais, e nunca por considerações de bem-estar geral ou por valores perfeccionistas. Sendo que as liberdades fundamentais podem ser limitadas quando entram em choque entre si, nenhuma delas pode ser considerada absoluta. Para justificar a prioridade das liberdades básicas Rawls esclarece qual o conceito de pessoa que está na base do liberalismo político. Além de serem vistas como cidadãos livres e iguais, as pessoas são tidas como cidadãos que possuem duas faculdades (ou capacidades) morais: a de terem um senso de justiça e a de formar, buscar e revisar uma concepção racional do bem. A lista de liberdades básicas sugerida por Rawls representa as condições sociais fundamentais para o desenvolvimento adequado e exercício pleno dessas duas capacidades da pessoa durante a vida inteira, fundamentais para o desenvolvimento de um senso de independência pessoal e de autorrespeito.

Mas, como justificar a própria ideia de pessoa? Certamente, afirma Rawls, existem muitos aspectos de nossa natureza que poderiam ser considerados como significativos para caracterizar a natureza humana: o *homo politicus*, o *homo economicus*, o *homo faber*. O que justifica o conceito de pessoa adotado por Rawls é o próprio propósito da justiça como equidade:

o objetivo é formular uma concepção de justiça política e social que seja afim às convicções e tradições mais arraigadas de um Estado democrático moderno. O sentido de fazer isso está em verificar se temos como resolver o impasse de nossa história política recente, a saber, o de que não existe acordo sobre como as instituições sociais básicas devem se organizar para se conformar à liberdade e à igualdade dos cidadãos como pessoas.¹⁹

18. Essa indeterminação e o conflito entre as liberdades são resolvidos não pela teoria, mas pelo poder político, exercido segundo um princípio liberal de legitimidade baseado na razão pública. Cf. WERLE, D. L. Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls. *Dissertatio*, v. 34, 2011, pp. 183-207.

19. RAWLS, J. *O liberalismo político*, p. 355.

À luz desse propósito, o conceito de pessoa é justificado de duas formas: como uma *ideia intuitiva* presente na cultura política pública de uma democracia constitucional e como uma *ideia da razão prática*.²⁰ O

-
20. O construtivismo político “afirma que, uma vez que se alcance o equilíbrio reflexivo, se é que isso é possível, os princípios de justiça política (conteúdo) podem se apresentar como o resultado de certo procedimento de construção (estrutura). Nesse procedimento, tal como modelado na posição original, agentes racionais, na condição de representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, escolhem os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento – é o que conjecturamos – expressa todas as exigências relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática em conjunção com concepções de sociedade e de pessoa, concepções que constituem, elas próprias, ideais da razão prática”. Idem, p. 106-107. Noutra passagem, Rawls reforça essa ideia: “podemos dizer, então, que as concepções de sociedade e de pessoa, e o papel público dos princípios de justiça são ideias da razão prática. Não só adotam uma forma que a razão prática requer para sua aplicação, como também proporcionam o contexto no qual questões e problemas práticos se apresentam. (...) Sem as ideias de sociedade e de pessoa, não há lugar para as concepções do justo e do bom. Essas ideias são tão fundamentais quanto as de juízo e inferência e quanto os princípios da razão prática”. Idem, p.130. Essas passagens indicam que a ancoragem histórica da dimensão kantiana não redonda numa concepção conservadora e contextualista da justiça, ou numa espécie de concepção realista da moral. Como se sabe, Rawls se opõe expressamente ao realismo moral. O construtivismo kantiano sustenta que a objetividade moral deve ser compreendida segundo um ponto de vista social construído adequadamente que todos poderiam aceitar. Fora do procedimento de construção dos princípios de justiça, não existem fatos morais. Como dito acima, esse procedimento é construído segundo ideias de sociedade e de pessoa que são simultaneamente *ideias da razão prática* – e, como tais, pressupostos indispensáveis na formação do juízo moral imparcial – e *ideias intuitivas* implícitas na cultura política das sociedades democráticas modernas. Portanto, Rawls parece ter em mente um procedimento complexo de justificação que procurar reunir, na base comum da ideia fundamental de sociedade como sistema de cooperação social equitativo e de pessoa moral livre e igual, uma interdependência “dialética” entre o ponto de vista moral do que é *bom para todos* e o ponto de vista do que é *bom para nós*. Trata-se de uma tentativa de mostrar que os princípios de justiça podem ser justificados “em todos os níveis de generalidade”. Cf. WERLE, D. L. *Justiça e democracia. Ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Publica, 2008.

conceito de pessoa é considerado como parte de uma concepção de justiça política e social, diz como os cidadãos devem ver a si mesmos e uns aos outros em suas relações políticas e sociais, da maneira especificada pela estrutura básica da sociedade. Este é o objeto primeiro da justiça, e abrange, com vimos, as principais instituições sociais – as relações familiares, o regime econômico, a especificação da propriedade e congêneres, a constituição política e a ordem legal, e como essas instituições se combinam para formar um sistema. O que é próprio da estrutura básica é que ela oferece o quadro para um sistema autossuficiente de cooperação para todos os objetivos essenciais da vida humana, objetivos esses realizados pelo grande número de associações e grupos no interior desse quadro. Ora, nesse sentido, pode-se dizer que, diferentemente da interpretação de Sen, o foco da justiça como equidade recai precisamente na situação real e na posição social e nas relações de socialização que determinam, em grande parte, a vida das pessoas concretas, e não apenas nas pessoas como indivíduos racionais abstratos que fazem escolhas orientados pelas suas preferências.

A estrutura básica da sociedade deve estar organizada de tal modo que as pessoas possam realizar-se como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade. Uma vez que se adote a estrutura básica como objeto primeiro da justiça, a capacidade para a cooperação social com base no respeito mútuo é vista como fundamental. Para as pessoas serem vistas dessa maneira, Rawls atribui a elas duas capacidades morais – o senso de justiça (a disposição para seguir princípios de justiça e de dar e receber razões para justificá-los) e a concepção do bem (de formar, rever e perseguir certo plano racional de vida). O desenvolvimento dessas duas capacidades morais é uma condição necessária e suficiente para alguém ser considerado um membro pleno e igual na sociedade democrática. Essas duas capacidades morais constituem a base da cidadania igual, que implica que as pessoas possam participar efetivamente da cooperação social voltada para a vantagem mútua, mas com base no respeito mútuo, e com a disposição de respeitar os termos equitativos e apropriados de cooperação.

Diante disso, "o problema de especificar as liberdades fundamentais e de justificar sua prioridade pode ser entendido como o de determinar termos equitativos apropriados de cooperação com base no respeito mútuo".²¹ Até as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII,

21. RAWLS, J. *O liberalismo político*, p. 303.

esses termos equitativos eram muito restritos: a cooperação social com base no respeito mútuo era considerada impossível entre aqueles que professavam uma fé diferente ou uma concepção do bem diferente. O liberalismo nasce neste contexto com o desenvolvimento de diversos argumentos a favor da tolerância religiosa. No século XIX, com Constant, Tocqueville e Mill, a moralidade política liberal foi aprimorada tendo em vista o contexto do Estado democrático moderno em nascimento. Um dos pressupostos centrais do liberalismo

é que cidadãos iguais têm concepções do bem diferentes e até mesmo incomensuráveis e irreconciliáveis. Em uma sociedade democrática moderna, a existência de modos tão diversos de vida é vista como uma condição normal, que só poderia ser abolida pelo uso autocrático do poder estatal.²²

A moralidade política liberal aceita esse pluralismo de concepções do bem como um fato da vida moderna, considera-o como algo desejável desde que a pluralidade possa ser acomodada num sistema de liberdades fundamentais iguais, de modo que sejam realizados os muitos benefícios da diversidade humana. Uma teoria da justiça deve fornecer princípios justificados de modo razoável e público a fim de que a união social não esteja fundamentada "em uma concepção do bem tal como dada por uma fé religiosa comum ou por uma doutrina filosófica, e sim em uma concepção pública e compartilhada de justiça apropriada à concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais em um Estado democrático".²³ O ideal político a ser realizado no mundo social é o da autonomia plena dos cidadãos: "a autonomia plena inclui não apenas essa capacidade de sermos racionais, mas também a de promover nossa concepção do bem de forma compatível com o acatamento dos termos equitativos de cooperação social, isto é, os princípios de justiça".²⁴

Como sabemos, Rawls elabora um procedimento complexo de justificação que abarca diferentes níveis de generalidade para justificar a escolha dos princípios de justiça: o procedimento de deliberação e escolha dos princípios na posição original e o método do equilíbrio reflexivo cujo ápice é o consenso sobreposto. Mas mais do que um

22. Idem, pp. 359-360.

23. Idem, p. 360.

24. Idem, p. 362.

procedimento, Rawls introduz elementos substantivos na justificação dos princípios: os bens primários (ou bens básicos).

A ideia principal é que os bens primários são escolhidos perguntando-se por aquelas coisas que em geral são necessárias como condições sociais e meios polivalentes para capacitar as pessoas a realizar suas concepções determinadas do bem e a desenvolver e exercer suas duas faculdades morais, [o que] pressupõe vários fatos gerais sobre as necessidades e capacidades humanas, suas fases características e seus requisitos de desenvolvimento, suas relações de interdependência social e outros fatores.²⁵

Os bens primários são: a) as liberdades fundamentais, como condições institucionais essenciais e necessárias para o desenvolvimento e exercício pleno e bem informado das duas capacidades morais dos cidadãos; são indispensáveis para a proteção de um amplo leque de concepções específicas do bem; b) a liberdade de movimento e de escolha de ocupação num contexto de oportunidades variadas, que permitem a realização de diversos fins últimos e a possibilidade de levar a cabo uma decisão de revisá-los e mudá-los, se o desejarmos; c) os poderes e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade, que abrem espaço para várias capacidades sociais e de autonomia do self; d) renda e riqueza, entendidos como meios polivalentes necessários para realizar direta ou indiretamente uma grande variedade de fins, quaisquer que sejam; e) as bases sociais do autorrespeito, que incluem aqueles aspectos das instituições básicas em geral essenciais para que os cidadãos tenham um vigoroso sentimento de seu próprio valor como pessoas, e para que sejam capazes de desenvolver e exercer suas capacidades morais e de promover seus objetivos e fins com autoconfiança.

O argumento de Rawls visa mostrar que “as liberdades básicas são efetivamente, bens primários”,²⁶ e sua importância é justificada enquanto condições formais e materiais necessárias ao desenvolvimento da autonomia plena das pessoas como cidadãos. Em outros termos, as liberdades fundamentais e sua prioridade e o valor equitativo das liberdades políticas são justificadas tendo em vista sua importância no desenvolvimento das duas capacidades morais que caracterizam os

25. Idem, p. 364.

26. Idem, p. 366.

cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática e assim são fundamentais para estabilizar uma cooperação social justa.

O que eu gostaria de destacar nessa argumentação é que Rawls não está pensando apenas na questão redistributiva-alocativa, mas principalmente nas bases sociais do autorrespeito. As liberdades fundamentais desempenham um papel importante na promoção do autorrespeito, elemento fundamental para explicar como os indivíduos adquirem um sentido interno de sua autonomia.²⁷

A estrutura básica e as bases sociais do autorrespeito

Rawls define o autorrespeito a partir de dois aspectos:

Primeiro, essa ideia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida. E, em segundo lugar, o autorrespeito implica uma confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções.²⁸

Ele se baseia em nossa autoconfiança enquanto membros plenamente cooperativos da sociedade, proporcionando um sentimento seguro do próprio valor, uma convicção firme de que vale a pena procurar realizar sua própria concepção do bem. Ele depende de e é incentivado por certas características públicas das instituições sociais

27. Uma série de intérpretes têm acentuado o papel de justificação que a ideia de autorrespeito desempenha na teoria da justiça de Rawls. Cf. COHEN, J. Democratic equality. *Ethics*, v. 99, n. 4, 1989, pp. 727-51; EYAL, N. 'Perhaps the most important primary good': self-respect and Rawls's principles of justice. *Politics, Philosophy & Economics*, v. 4, n. 2, 2005, pp. 195-219; KEAT, R.; MILLER, D. Understanding justice. *Political Theory*, v. 2, n.1, 1974, pp. 3-31; MASSEY, S. Is self-respect a moral or a psychological concept? *Ethics*, v. 93, n. 2, 1983, pp. 246-61; MILLER, D. Democracy and social justice. *British Journal of Political Science*, v.8, n.1, 1978, pp. 1-19; NIELSON, K. Radical egalitarian justice: justice as equality. *Social Theory and Practice*, v. 5, n.2, 1979, pp. 209-26; SHUE, H. Liberty and self-respect. *Ethics*, v. 85, n.3, 1975, pp. 195-203; ZAINO, J. Self-respect and rawlsian justice. *Journal of Politics*, v. 60, n. 3, 1998, pp. 737-53.

28. RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões e revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 544.

básicas, de como elas funcionam juntas e como se espera que as pessoas aceitem esses arranjos, considerem e tratem umas às outras. Isso porque o sentimento de nosso próprio valor, assim como nossa autoconfiança, depende do respeito e da reciprocidade que os outros demonstram ter por nós, pois "se não tivermos a percepção de que nossos esforços são respeitados por eles, é difícil, se não impossível, manter a convicção de que vale a pena promover nossos objetivos".²⁹

Rawls esclarece que já no nível mais fundamental os indivíduos exigem a aprovação dos outros: o autorrespeito é construído primeiramente na tenra infância, quando os pais afirmam o valor de seus filhos ao expressarem o desejo de cuidar e encorajar suas atividades.³⁰ No contexto mais amplo das instituições sociais, medimos o reconhecimento dos outros por nossa personalidade tomando como referência o status ou nosso lugar na cooperação social. Como é impossível assegurar o autorrespeito dos indivíduos pela igualdade de status em todos os níveis possíveis, Rawls argumenta, num primeiro nível, que a distribuição igual de direitos e liberdades fundamentais fornece uma igualdade de status que satisfaz a necessidade de autorrespeito nos âmbitos mais fundamentais:

a base do autorrespeito em uma sociedade justa não está, então, na parcela de renda que a pessoa tem, mas na distribuição publicamente afirmada dos direitos e das liberdades fundamentais. E, sendo essa distribuição igual, todos têm um status semelhante e garantido ao se reunirem para tratar dos assuntos comuns da sociedade em geral. Ninguém se inclina a ultrapassar a afirmação constitucional de igualdade para alcançar outros meios políticos para garantir o próprio status. Nem, por outro lado, os membros dessa sociedade estão dispostos a aceitar menos do que uma liberdade igual.³¹

A aposta de Rawls é que as liberdades iguais possibilitam a criação de um ambiente associativo rico e diversificado no qual os indivíduos podem cultivar e adquirir confiança em suas capacidades e habilidades, uma parte necessária para terem um senso seguro de seu próprio valor. Em suma, são as liberdades iguais fundamentais que asseguram as condições sociais e políticas que tornam possível que os

29. Idem, p. 219.

30. Idem, p. 572.

31. Idem, p. 672.

cidadãos expressem seu respeito mútuo uns pelos outros enquanto indivíduos razoáveis e dignos de confiança, assim como seu reconhecimento do valor que todos os cidadãos atribuem à própria forma de vida. Elas servem ao propósito público comum de assegurar a justiça a cada cidadão, enquanto pessoa livre e igual, em uma base de respeito mútuo, fazendo com que os vínculos de reciprocidade se estendam à sociedade como um todo.

Mas, é claro, as liberdades fundamentais não são meras formalidades. A concepção da justiça como equidade preocupa-se, principalmente no segundo princípio, com os meios materiais necessários para os cidadãos usarem efetivamente suas liberdades iguais e realizarem seus planos de vida. Muitos argumentaram, principalmente os democratas radicais e os socialistas, que, embora possa parecer que os cidadãos são efetivamente iguais, são demasiado grandes as desigualdades sociais e econômicas e que aqueles com maior riqueza e responsabilidade podem controlar a elaboração legislativa em benefício próprio.

É justamente por ter em vista esse tipo de assimetria no uso efetivo das liberdades que Rawls faz a distinção entre liberdades fundamentais e o valor das liberdades. As liberdades fundamentais especificam os direitos e deveres institucionais entre os cidadãos. Obviamente a falta de informação, a pobreza e a ausência de meios materiais em geral impedem as pessoas de exercerem seus direitos e de tirar proveito dessas possibilidades. São fatores que atingem o valor das liberdades, isto é, o proveito que as pessoas tiram de suas liberdades. Embora as liberdades fundamentais sejam as mesmas para todos os cidadãos, o valor da liberdade não é o mesmo para todos. Para tornar mais efetivo o uso das liberdades, Rawls confere atenção especial à dimensão da autodeterminação política. Apenas as liberdades políticas merecem um tratamento especial por parte de Rawls, "ao incluir no primeiro princípio de justiça a garantia de que às liberdades políticas, e apenas a elas, se assegure o que denominei seu 'valor equitativo'",³² no sentido de que todos os cidadãos tenham uma oportunidade equitativa de assumir um cargo público e influenciar o resultado de decisões políticas.

A garantia do valor equitativo das liberdades políticas tem como principal finalidade assegurar "a cada cidadão um acesso equitativo e aproximadamente igual ao uso de recursos públicos destinados a pro-

32. RAWLS, J. *O liberalismo político*, p. 387.

mover um propósito político definido, a saber, os recursos públicos especificados pelas normas e pelos procedimentos constitucionais que governam o processo político e controlam o acesso a posições de autoridade política".³³ Uma vez que consideramos o papel peculiar do processo político na determinação das leis e políticas que devem regular a estrutura básica, torna-se mais evidente para Rawls que as liberdades políticas devem ser objeto da garantia especial do valor equitativo. Claro, Rawls não está afirmando que a vida política e a participação de todos no autogoverno sejam consideradas bens proeminentes para cidadãos plenamente autônomos. A valorização da participação política em si é uma concepção do bem entre outras. O que importa a Rawls é a ideia de um sistema de liberdades básicas iguais. "A garantia do valor equitativo para as liberdades políticas é incluída no primeiro princípio de justiça porque resulta essencial para que se produza legislação justa e também para assegurar que o processo político equitativo especificado pela Constituição esteja aberto a todos, em uma base de igualdade aproximada".³⁴

As liberdades fundamentais especificam o *status* comum e garantido dos cidadãos iguais numa sociedade democrática bem ordenada. "A liberdade é um determinado padrão de formas sociais".³⁵ Ela é produzida pelas instituições sociais, políticas e jurídicas da sociedade. A ênfase está na organização de uma sociedade justa e livre. Segundo uma sugestão de Albrecht Wellmer³⁶, a compreensão que Rawls tem da realização das liberdades é muito próxima ao modo de Hegel entender a realização da ideia de liberdade na *Filosofia do Direito*. Uma vez que o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade – que abrange, como vimos antes, as instituições da família, da propriedade, do mercado e do *rule of law* – podemos ver no liberalismo político de Rawls uma concepção de justiça que abrange os vários momentos ou dimensões de realização de uma concepção universal de liberdade comum, que acabaria se concretizando numa eticidade democrática.

33. Idem, p. 388-389.

34. Idem, p. 391-392.

35. RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 77.

36. WELLMER, A. Condiciones de una cultura democrática: sobre el debate entre 'liberales' y 'comunitaristas'. In: _____. *A. Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable*. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1996, pp.77-101.

Ela abrange diferentes esferas de autorrealização dos seres humanos. Mas diferente de Hegel, em Rawls a passagem do direito abstrato à eticidade concreta se daria de forma mais democrática, já que o princípio da liberdade igual conduz diretamente a um princípio de direitos iguais de participação política e de deliberação pública.

Nesse sentido, a questão da justiça não parece se resumir apenas à criação de condições de autorrealização ética dos indivíduos que asseguram a satisfação de suas necessidades e carências básicas. O objeto de uma teoria da justiça é antes a estrutura básica profunda da sociedade que produz e reproduz as carências e as vulnerabilidades das pessoas. Por conseguinte, a tarefa de uma teoria da justiça é fazer com que a própria estrutura básica da sociedade assegure às pessoas a possibilidade real de definirem social e politicamente sua vida em comum. Portanto, a questão central da justiça é também a *questão do poder social e político*. Não se trata de saber apenas quais “bens” devem ser legitimamente distribuídos para quem e sob quais razões, mas também de ver como os bens são produzidos socialmente e quem e como são definidas as regras de sua distribuição.³⁷ Ao assumir a estrutura básica da sociedade – as principais instituições sociais, econômicas e políticas – como objeto da justiça, Rawls coloca no centro de sua teoria a questão política acerca da definição da estrutura de produção e de distribuição dos bens e da justificação pública do poder nas sociedades democráticas.

O enfoque de uma teoria crítica da justiça que evite tanto o caráter excessivamente abstrato alheio ao contexto quanto o particularismo de uma concepção de vida boa obcecada pelo contexto precisa considerar as necessidades e demandas que podem surgir dos contextos de socialização dos indivíduos e que podem ser justificadas publicamente segundo razões aceitáveis recíproca e universalmente em diferentes contextos normativos. Esta é muito mais uma tarefa prática do que uma tarefa teórica, que implica um momento irredutível da autonomia em todas as relações de justificação. Poder-se-ia dizer que ser uma pessoa que tem o direito à justificação é outro elemento constitutivo das bases sociais do autorrespeito. A questão central de uma teoria crítica da justiça não é promover a autorrealização ética ou a autonomia individual negativa dos indivíduos, mas sim

37. Cf. FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse - Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

fazer com que a estrutura básica da sociedade não determine arbitrariamente a vida das pessoas. Parece-nos ser esta também a preocupação que está na base do liberalismo político de Rawls: a justiça não tem a ver com a promoção da vida boa, mas com a primazia das liberdades básicas na organização da estrutura básica da sociedade que salvaguarda as pessoas das vulnerabilidades internas e externas relacionadas à autonomia, ao proporcionar, entre outras coisas, as bases sociais do autorrespeito.

Referências

- BANKOVSKY, M. Social justice: defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections. *Philosophy & Social Criticism*, v. 37, n. 1, 2011, pp. 95-118.
- COHEN, J. Democratic equality. *Ethics*, v. 99, n. 4, 1989, pp. 727-51.
- CROCKER, D. Functioning and capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic. *Political Theory*, v.20, n.4, 1992, pp. 584-611.
- EYAL, N. 'Perhaps the most important primary good': self-respect and Rawls's principles of justice. *Politics, Philosophy & Economics*, v. 4, n. 2, 2005, pp. 195-219.
- FORST, R. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse - Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.
- HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. In: DANIELS, N. (ed.). *Reading Rawls. Critical studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975, pp. 230-252.
- HONNETH, A.; ANDERSON, J. Autonomy, vulnerability, recognition and justice. In: CHRISTMAN, J.; ANDERSON, J. *Autonomy and the challenges to liberalism: new essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 127-49.
- KEAT, R.; MILLER, D. Understading justice. *Political Theory*, v. 2, n.1, 1974, pp. 3-31.
- MASSEY, S. Is self-respect a moral or a psychological concept?. *Ethics*, v. 93, n. 2, 1983, pp. 246-61.
- MILLER, D. Democracy and social justice. *British Journal of Political Science*, v.8, n.1, 1978, pp. 1-19.
- NIELSON, K. Radical egalitarian justice: justice as equality. *Social Theory and Practice*, v. 5, n.2, 1979, pp. 209-26.

- NUSSBAUM, M. C. *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões e revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- SEN, A. *Development as freedom*. New York: Knopf Press, 1999.
- _____. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SHUE, H. Liberty and self-respect. *Ethics*, v. 85, n.3, 1975, pp. 195-203.
- WELLMER, A. condiciones de una cultura democrática: sobre el debate entre 'liberales' y 'comunitaristas'. In: WELLMER, A. *Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable*. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1996, p.77-101.
- WERLE, D. L. *Justiça e democracia. Ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Publica, 2008.
- _____. Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls. *Dissertatio*, v. 34, 2011, pp. 183-207.
- ZAINO, J. Self-respect and rawlsian justice. *Journal of Politics*, v. 60, n. 3, 1998, pp. 737-53.
- ZINK, J. R. Reconsidering the role of self-respect in Rawls's *A theory of Justice*. *The Journal of Politics*, v. 73, n.2, 2011, pp. 331-344.

Recebido em 22.04.2014
Aceito em 21.05.2014

A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre político e social

The political construction of identity: a feminist challenge to the distinction between the political and the social

Paulo Eduardo Bodziak Junior

paulo.bodziak@gmail.com
(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: Se o hábito arendtiano de separar conceitos possibilitou importantes críticas à modernidade e promoveu um novo questionamento sobre o sentido da política, ele também possibilitou duras críticas ao pensamento da autora, de machista a nostálgico helênico. Compreender as distinções de modo a evitar compreensões rígidas é o exercício mais adequado para não perder as contribuições de Arendt ao debate político contemporâneo. Nesse sentido, autoras como Bonnie Honig e Hanna Pitkin lançam um desafio interessante às categorias arendtianas, extraindo delas uma possibilidade de leitura muito rica através dos conflitos de formação da identidade. Neste artigo, pretende-se mostrar como uma leitura específica, atitudinal e relacional, pode dar fôlego às distinções de Arendt, atenuando-as, porém sem fazer com que elas percam sua capacidade de traçar características próprias ao político e ao social.

Abstract: If Arendt's habit of separating concepts allowed her to make important critiques of modernity and promoted a new questioning about the meaning of politics, it also gave space to serious critiques to the author's thought, from sexist to Hellenic nostalgic. In this sense, the most appropriate exercise an interpreter should do in order not to lose Arendt's contributions to the contemporary political debate is to understand these distinctions avoiding a rigid comprehension of them. Authors such as Bonnie Honig and Hanna Pitkin launch interesting challenges to Arendt's categories and make, out of them, a new and appealing reading of the conflicts of identity formation. This paper aims to show how an attitudinal and relational reading can give strength to Arendt's distinctions, insisting on their capacity to trace the differences between social and political but, at the same time, attenuating them.

Palavras-chave: Arendt, Identidade, Pitkin, Honig, sociedade.

Keywords: Arendt, Identity, Pitkin, Honig, society.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p85-104>

Muito provavelmente, o hábito arendtiano de separar conceitos encontra sua expressão mais polêmica na distinção entre político e social e em seu correlato ontológico, a separação entre liberdade e necessidade. Ao afirmar e reafirmar esta tese em diversos textos, como *The Human Condition*, *Reflections on Little Rock* e *On Revolution*, Arendt parece sugerir uma incontornável incompatibilidade entre tais aspectos da vida humana. Entretanto, esta divisão, que parece ser conceitualmente intransponível, pode ser observada como um rico campo de disputa sobre o significado de fenômenos que surgem na esfera pública. É o que buscaremos expor pela análise da formação da identidade e da maneira pela qual essa discussão é enfrentada por autoras feministas. Tais categorias, assim como as de poder, ação e violência, por exemplo, precisam ser lidas como referências significativas que permitam compreender os fenômenos em suas complexidades políticas e sociais. Para demonstrar o que isto significa, sustentaremos que a palavra "social" constitui uma categoria a partir da qual se pode extrair a face política e a face privada dos problemas e dos conflitos sociais. Ao fazer isso, esse texto procura encarar um dos tópicos mais criticados no pensamento arendtiano.

O diálogo com algumas autoras do feminismo – Hanna Pitkin e Bonnie Honig – indica que a separação aparentemente rígida entre político e social em Arendt pode ser superada quando observados os processos de formação de identidade, que mostram que o próprio aparecimento do agente político no espaço público pode ser mobilizado na disputa acerca de suas necessidades. A partir de alguns textos de Hanna Pitkin, poderemos entender o que significa extrair a face política de questões sociais, isto é, perceber a dimensão especificamente política dos elementos envolvidos em uma questão social. Assim, recusando separações rígidas, tentaremos mostrar que as duas dimensões estão sempre relacionadas nas questões públicas. Por isso, denominamos esta leitura atitudinal e relacional. Com Bonnie Honig, André Duarte e Hanna Pitkin, veremos um exercício desta leitura atitudinal e relacional operando na formação da identidade.

Em 1972, quando questionada por sua amiga Mary McCarthy sobre a possibilidade de separar os temas políticos dos sociais em um mundo em que ambos parecem cada vez mais embaralhados, Arendt responde:

Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia

adequada significa integração ou não é certamente uma questão política. *Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita à discussão.* Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente.¹

A autora parece estar convencida de que os problemas colocados em apreciação na esfera pública possuem dimensões distintas, demonstrando uma complexidade própria do mundo moderno, que debate publicamente questões que eram, outrora, relegadas ao ambiente privado. Neste sentido, pode-se sugerir que Arendt concebe a distinção entre social e político como um parâmetro que deve ser aplicado no reconhecimento das "faces" que determinado problema público apresenta.² A relação entre social e político, nesse sentido, se assemelha a um embate de forças opostas em um conflito para saber como se organizará o espaço de aparências.³ Em outras palavras, trata-se de um

1. ARENDT, H. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 141, grifo nosso.

2. Deve-se reconhecer aqui que esta passagem não se refere a um trabalho teórico mais sistemático da autora, mas parece frutífero usá-la como ponto de partida para uma leitura proveitosa da questão. Este é um texto de 1972. Portanto, posterior à publicação de todos os textos clássicos da autora publicados durante sua vida. Na realidade, trata-se da transcrição de um debate produzido em Toronto durante um evento em homenagem à sua obra. É importante salientar aqui, embora não haja a oportunidade de polemizar, que Arendt parece bastante "acuada" em relação aos seus interlocutores – todos intelectuais de grande relevância (Richard Bernstein, Macpherson, Hans Jonas, Morgenthau etc). Assim, como era típico de Arendt, embora não tivesse recuado em sua posição teórica estabelecida em suas obras, a autora pareceu ceder pontualmente ao reconhecer que não há em seus textos apontamentos sobre o que poderia ser tema da política no mundo moderno, dado que ela parece vetar os temas ligados à necessidade humana.

3. Compreende-se aqui o "espaço de aparências" como o âmbito próprio de manifestação pública dos fenômenos. Arendt habitualmente não fazia a distinção entre Ser e Aparência, deste modo, repousaria na própria exposição de atos e palavras aos espectadores a existência de um mundo comum aos homens. Como diz a autora: "O espaço de aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto precede qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública". ARENDT, H. *A Condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 211-212.

conflito no qual, de um lado, se encontra a normalização do comportamento, a reprodução do ciclo vital e a busca incessante pelo consumo e pela geração de abundância e, de outro lado, a espontaneidade e a singularidade, a durabilidade do mundo e a fundação de instituições de liberdade e igualdade. Os elementos que se encontram presentes no domínio público moderno são todos antagônicos. Exatamente por esta complexidade, não se pode cometer o equívoco de leituras como a de O'Sullivan que, ao interpretar os textos de Arendt como uma proposta de retomada das experiências originárias grega e romana da política, afirma que ela fornece uma resposta anacrônica à complexidade da modernidade.⁴

É preciso pensar a distinção entre o social e o político conjugada à própria relação dessas dimensões, sob pena de entender equivocadamente as definições arendtianas como dicotomias estanques. Segundo Duarte,

é preciso caracterizar as inúmeras distinções conceituais propostas por Arendt ao longo de sua obra, pensando-as sempre em seu caráter *relacional*, isto é, sob a pressuposição de que aquilo que se distingue mantém uma relação intrínseca com aquilo de *que se distingue*, jamais podendo existir como entidade isolada e absoluta, independentemente de seu outro, de modo que a própria exigência arendtiana de estabelecer distinções implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre tênue e sujeito à contaminação e ao deslocamento.⁵

-
4. Esta é uma perspectiva de leitura muito consolidada entre críticos de Arendt. Após ser cunhado por Noel O'Sullivan, a expressão "Nostalgia Helênica" de Arendt exprime muito bem a perspectiva de uma linha de alguns comentaristas que observam, na teoria arendtiana, um elogio da realidade política grega. Sobre este tema, ver: BENAHAIB, S. *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*. In: *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994; HABERMAS, J. *Hannah Arendt's Communications Concept of power*. *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, pp. 3-25; e o próprio O'SULLIVAN, N. *Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society*. In: CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. *Contemporary Political philosophers*. London: Methuen, 1976, pp. 228-251.
 5. DUARTE, A. *Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração*. In: *Sobre a violência*. Tradução André Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 134.

A partir desta leitura, deve-se dar razão à Pitkin, para quem o domínio público não precisa ser protegido de uma determinada matéria ou classe social específica. Para ela, deve-se atentar para “uma atitude particular contra a qual o domínio público deve ser guardado”.⁶ Trata-se de compreender que dentro do conflito especificado acima existem duas atitudes distintas diante do mundo, uma pautada pela responsabilidade com a durabilidade do mundo e com a liberdade e, outra, concentrada na geração de riqueza e na normalização do comportamento das pessoas. Como já dissemos, ambas têm sua importância. O problema começa quando uma atitude é cooptada por outra, conduzindo as sociedades à burocratização, à violência, ao conformismo social e à apatia política. Para Pitkin,

Existe uma evidência considerável para tal leitura dos textos. Arendt era consciente de que ‘o social’ foi trazido para o domínio público menos pelos pobres ‘guiados’ do que pelos seus líderes bem alimentados, motivados pela pena, e pela burguesia motivada por ansiedade e ganância. E os próprios pobres se tornaram politicamente ativos não quando mais guiados pela necessidade objetiva, mas precisamente quando viram seu sofrimento como contestável [...].⁷

Pitkin sustenta ainda que Arendt teme acertadamente o embaraçamento de diferentes atitudes (políticas e sociais) no domínio público. Como vimos na passagem acima, em alusão ao processo revolucionário francês, a autora americana concorda com a crítica arendtiana que lamentava seu desdobramento em uma erupção violenta. Como Arendt expõe em *Sobre a Revolução*, a substituição dos processos políticos de construção de acordos pela unanimidade da vontade geral, mobilizada pela compaixão aos miseráveis, retirou do processo revolucionário francês a atitude política própria à esfera pública, entregando-a ao imperativo da necessidade característica da atitude social. Tal mudança constitui fato notável quando verificada sua escalada em detrimento do princípio de ação⁸, concebido por Arendt como

6. PITKIN, H. Justice: On Relating Private and Public. *Political Theory*, v. 9, n. 3, 1981, p. 342, grifo nosso.

7. Idem, *Ibidem*.

8. A noção de princípio defendida por Arendt aparece em diversos momentos da obra da autora e tem sua origem na apropriação feita por ela da noção de Princípio de Governo, elaborada por Montesquieu em *O Espírito das Leis*. O

um fator mobilizante da política, sempre voltado para a durabilidade do espaço público e para o engendramento de estruturas de poder. Como conclui Pitkin: “o perigo para a vida pública não vem de inserir a questão social, mas de falhar em transformá-la em atividade política, permitindo que ela entre com ‘espírito’ equivocado”⁹. Esta afirmação nos leva a reformular a questão da separação entre social e político. Pautados mais pela sua relação do que pela distinção entre si, devemos agora verificar o que significa “transformar em atividade política” e que *atitude* este desafio exige.

Em um texto intitulado “Toward an Agonistic Feminism”, que sugere uma leitura radical das categorias arendtianas, Bonnie Honig oferece uma alternativa possível para tratar deste tema. Para a comentarista, embora Arendt não considerasse o “problema da mulher” propriamente político, seria possível partir de suas categorias no debate sobre gênero e identidade, desde que uma interpretação performativa e agonística de seus textos fosse adotada¹⁰. Pretendemos nos apropriar aqui das conclusões de Honig para pensar de que maneira os problemas sociais podem ser abordados como uma atitude política e, mais do que isso, como podem ser transformados em temas políticos.

A radicalização sugerida por Honig consiste em orientar sua leitura pelo problema da formação da identidade. A comentarista espera romper, com isso, os determinismos culturais ou biológicos que fazem as questões de sexo e gênero parecerem um “espaço” fechado aos efeitos da atividade da ação. Neste sentido, haveria a possibilidade de ampliar o sentido de termos como “ação” e “domínio público”, dirigindo sua compreensão à atenuação da relação entre público e privado, isto é, posicionando a ação também no domínio privado da vida dos indivíduos. Honig compreende o caráter performático da identidade da mesma maneira como os Revolucionários Americanos

princípio de ação é o que movimenta a ação política, ou seja, é sua motivação. Arendt elenca como possíveis princípios de ação a fama, a honra, a justiça e a solidariedade. Como ela os define, “(...) não consistem em motivos psicológicos. São antes o critério de acordo com o qual todas as ações públicas são julgadas e que articula o conjunto da vida política” ARENDT, H. *The Great Tradition: Law and Power. Social Research*, v. 74, n. 3, 2007, p. 724.

9. ARENDT, H. *The Great Tradition: Law and Power*, p. 346.
10. HONIG, B. *Toward an Agonistic Feminism*. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 135-136

compreendiam sua Declaração de Independência. Segundo Arendt, as palavras de Jefferson: “Consideramos estas verdades como autoevidentes”¹¹ mostram que o poder e a própria autoridade do novo regime estavam sustentados pela performance política dos revolucionários¹². Embora os revolucionários as considerassem autoevidentes, era a parte do “consideramos” que conferia autoridade ao novo regime estabelecido. A performance diferencia o tipo de autoridade do novo regime, quando observadas as verdades autoevidentes que tradicionalmente dispensam a ação política – um Deus ou uma Lei natural. Para a comentadora, este “consideramos” caracteriza a real fonte de autoridade do novo regime, que é relacionado diretamente à possibilidade de abertura, refundação e reconstituição. Como ela coloca:

Um regime tão favoravelmente disposto à emenda, à ampliação e à refundação deve rejeitar as ancoras fundacionais de Deus, da Lei Natural e verdades autoevidentes porque ela sabe que Deus desafia a ampliação, que Deus é o que não precisa ser ampliado. Deus, lei natural, verdade autoevidente, todos os três são irresistíveis e completos. Estes dispositivos petrificam o poder. Sua reificação da performatividade na constatação fecha os espaços da política e desautoriza o regime pela diminuição de suas possibilidades de refundação e ampliação.¹³

Para a comentadora, a permanente abertura e porosidade da Constituição Americana ao novo são os elementos que devem ser recuperados para se pensar a formação da identidade com vistas à radicalização da interpretação de Arendt.

Se a performatividade é o elemento que impede a “petrificação” de domínios abertos à ação política, Honig avança em sua proposta sustentando que esta performatividade se manifesta na política através de disputas e conflitos, os quais, em uma leitura radicalizada de Arendt, começam com a própria definição daquilo que concerne à política.

Nas duas obras em que Arendt teria definido mais claramente os campos da ação política, *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução*, ela associa o corpo humano ao campo da necessidade, isto é, o exclui do

11. ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 248.

12. HONIG, B. *Toward an Agonistic Feminism*, p. 137

13. Idem, p.138.

domínio público. Em *A Condição Humana*, o foco de Arendt está em apontar para a tendência normalizadora da vida em sociedade, mostrando que sua ascensão é “teorizada em termos de uma usurpação do espaço político pelo behaviorismo, pela sociedade de massa e pela administração ‘doméstica’ [...]. Nesta obra], o social *ascende*, não *irrompe* à cena”¹⁴. Já em sua narrativa sobre os processos revolucionários modernos, ao se debruçar sobre as diferentes características das revoluções Americana, Russa e Francesa, Arendt estaria preocupada em mostrar como a entrada dos pobres fez *irromper* à cena política francesa as necessidades corporais de uma multidão de pessoas que depositaram, no processo revolucionário, sua esperança de sair da miséria. O tom da obra é definido da seguinte maneira: “Não pode haver discurso, ação, a menos e até que as necessidades violentamente pressionadoras do corpo, irresistíveis de fato, sejam satisfeitas”.¹⁵ A intenção de Honig consiste em mostrar que a definição arendtiana da política está fortemente ancorada em sua compreensão da relação que temos com o corpo, seja pela ruptura violenta em busca de satisfação, seja pela organização do espaço de aparências em torno do ideal de geração da abundância.

À tal compreensão de corpo, ancorada fortemente nas noções de necessidade e determinação biológica, Arendt oporia sua compreensão de indivíduo como agente, revelador da sua identidade através da ação e do discurso. Neste caso, diferente de um corpo unívoco, não-criativo e despótico em suas necessidades, haveria um Eu múltiplo em suas possibilidades de aparecer ao público, que só pode ser identificado no próprio curso de revelação da sua singularidade. Dito de outra forma, não há essência ou natureza precedente à ação. Para Honig,

Esse Eu múltiplo é caracterizado por Arendt como o local de uma luta temporariamente velada cada vez que o Eu age e realiza uma identidade que é produção performativa. A luta é entre o Eu privado e o Eu público, entre a aversão ao risco de ficar em casa e a coragem [...] Este Eu não é sempre um. É o local de uma luta agonística que Arendt (algumas vezes) chama de política¹⁶.

14. Idem, p.139.

15. Idem, ibidem.

16. Idem, p.141.

Este elemento de conflito enraíza a política na disputa definidora da atitude do agente no domínio público. Trata-se de uma abordagem da relação entre liberdade e necessidade fortemente ancorada na experiência da pólis. Assim, a comentadora questiona o grau de compromisso de Arendt com esta forma de compreender não apenas o mundo, mas o próprio corpo e a gênese da identidade do agente a partir da experiência grega. Afinal, as assimetrias nas cidades gregas não só eram evidentes como também estavam explicitamente ligadas às separações de gênero, raça, origem e idade. Como Arendt colocava,

A pólis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer 'iguais', ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade [...] Assim, dentro da esfera da família a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais¹⁷.

Este conflito entre multiplicidade do Eu e unicidade do Corpo era diretamente determinado pela posição de cada um dentro da família. As mulheres, por exemplo, desde seu nascimento não possuíam qualquer possibilidade de multiplicidade. A elas restava a unicidade do corpo e a atividade laboral da casa e do parto. Em suma, estava negada à mulher a possibilidade do agonismo político de constituição diversa e temporária do Eu. Embora tenha apontado a situação na pólis e a condição originária de segregação da mulher para viabilização da política, Arendt não se posicionou criticamente em relação ao tema. Por esse motivo, Hanna Pitkin questiona a existência de um elemento machista no pensamento de Arendt¹⁸ e Drucilla Cornell sugere que "a compreensão arendtiana da pólis perpetua a hierarquia de gênero, o que torna seu próprio ideal de política impossível, dando-nos uma concepção da política inseparável da subordinação da mulher"¹⁹. Ao buscar uma compreensão dos fenômenos políticos orientando-se por distinções tão polêmicas, Arendt se poupou erroneamente do trabalho de recuperar criticamente a experiência originária da separação entre

17. ARENDT, H. *A Condição humana*, p. 41.

18. PITKIN, H. *Justice: On Relating Private and Public*, p. 338

19. CORNELL, D. *Transformations: recollective imagination and sexual difference*. New York: Routledge, 1993, p. 156.

público e privado, trazendo consequências indesejáveis (também a ela) para suas análises. Para Duarte,

[...ao] repropor a pertinência da distinção entre as esferas pública e privada, Arendt perdeu de vista exatamente aquele traço perverso da política antiga que teria perdurado no transcurso da história ocidental, e cujas consequências e implicações ainda hoje se fariam sentir. Mas Cornell, certamente exagera ao afirmar que Arendt houvesse comprometido seu próprio ideal político com aquela mesma exclusão, já que a autora, como vimos, não estava preocupada em simplesmente reinstaurar ou imitar o modelo antigo da política, o qual já teria sido perdido para sempre ²⁰.

Embora não haja o compromisso de Arendt com a segregação de gênero ou qualquer outra que seja, é preciso atentar para as consequências desta negligência. Ao não problematizar a experiência originária da separação público/privado – concebida modernamente como político/social – Arendt não tratou de questões que podem limitar ou, simplesmente, inviabilizar tal distinção. Como vimos, é improvável que a autora possuísse um compromisso com a reprodução da desigualdade. No entanto, dada a falha crítica que constatamos, como escapar de possíveis ecos desta negligência na teoria política da autora? Se Honig pretende discutir o problema da formação de identidade radicalizando a leitura de Arendt, ela precisa fazê-lo nos termos teóricos de Arendt, sem que haja ressonância do problema registrado aqui.

Bonnie Honig, compartilhando aspectos da leitura de Hanna Pitkin, afirma que a separação entre social e político pode servir para pontuar diferentes *atitudes* no espaço público. Como vimos anteriormente, com isso, o problema deixa de ser quais seriam os conteúdos próprios ao domínio público e passa a ser como os tais conteúdos podem ser abordados politicamente, ou não, na esfera pública. Para Honig, isso começa pela própria identidade. Neste sentido, não haveria classes, gêneros ou grupos determinados ontologicamente pelo labor. Arendt não fez esta importante observação, mas Honig e Pitkin o fazem. Embora ainda esteja nos marcos do pensamento arendtiano, a questão a ser feita em um exercício de compreensão muda qualita-

20. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 275-276.

tivamente. Bonnie Honig e Hanna Pitkin nos ajudam a compreender que uma distinção entre conteúdos, além de equivocada, é pouco produtiva para aproveitar as categorias de Arendt. Segundo a leitura de que se trata de uma distinção de atitudes, não se pode definir previamente o que pertence ao domínio público e o que pertence ao privado. Segundo Honig,

[...] a política é protegida de uma variedade de sensibilidades, atitudes, disposições, e abordagens, todas as quais constituem *todos* os Eus e sujeitos em alguma medida, todos os quais se empenham em uma luta pela dominação do Eu e todos os quais são incompatíveis com a(s) compreensão(ões) de ação que Arendt valoriza. [...] Cada pessoa seria compreendida como a produção performativa de si mesma, não a expressão da essência autêntica de uma classe ou de um gênero, mas sempre o produto (sedimentado) de ações, comportamentos, normas, estruturas institucionais de indivíduos, sociedades e políticas culturais²¹.

Assim, dentro da discussão que Honig se propõe a fazer acerca da formação de identidades como um processo de conflito agonístico, não basta acusar tal conflito. Como ela mostra na passagem acima, esta trajetória de conflito está colocada sempre em "estruturas institucionais" diversas e, desta maneira, pode não ser determinada apenas pela ação própria do Eu. A superação da necessidade pela ação política não depende apenas de um ato de "coragem" em detrimento da "aversão ao risco" de sair de casa. Existem elementos que podem impelir o agente para a ação política, como o revolucionário acometido por um processo que bate à porta de sua casa e demanda seu posicionamento ou engajamento favorável ou contrário ao processo em curso. Outros podem retê-lo em subjugo pela necessidade, como um trabalhador(a) preso(a) às tarefas profissionais e domésticas. Drucilla Cornell parece entender a relação entre público e privado nesta mesma direção. A comentarista compartilha a ideia de que o agente político deve prescindir da urgência da necessidade do corpo para que a ação política seja orientada na formação de instituições de liberdade. No entanto, discorda da maneira rígida como esta relação entre liberdade e necessidade se desdobra na leitura corrente de Hannah Arendt. Afinal, um aspecto importante da crítica feminista ao pensamento

21. HONIG, B. *Toward an Agonistic Feminism*, p.143.

arendtiano concebe a própria linha que separa político e social como uma batalha política. Nas palavras de Cornell:

Batalhas foram travadas acerca da licença maternidade, do cuidado de crianças e do cuidado coletivo decente do idoso. Estas batalhas não foram apenas sobre emancipação social no domínio da necessidade, foram batalhas políticas travadas sobre a garantia das condições necessárias para assegurar a cidadania das mulheres. Sim, estas foram batalhas políticas sobre o deslocamento da linha entre político e social e mostraram que, sem o deslocamento nesta linha, as mulheres não poderiam ser cidadãs completas.²²

Nota-se que, na concepção de Honig, a identidade corresponde à própria noção de “atitude” fixada por Pitkin. Para compreender a distinção entre político e social de forma atitudinal e relacional, precisa-se entender que a esfera de aparências em si está em disputa, inclusive nos termos postos por Cornell. Sua formação ocorre em uma teia de relacionamentos²³ e se resolve exatamente no campo da identidade/atitude do indivíduo. Logicamente, há uma relação recíproca entre o agente e o espaço de aparências, isto é, este condiciona aquele e é, ao mesmo tempo, condicionado por ele.

Da mesma forma que a identidade se estabelece pelo conflito, pode-se perceber que a esfera social, como versão moderna do espaço de aparências, precisa ser vista como palco de libertação das amarras da necessidade. Possibilidade que não resulta mais do “poder pré-político com o qual o chefe da família reinava sobre a família e seus escravos [...]”²⁴. Como Cornell expos, as condições assimétricas no domínio social são tema de batalhas políticas relevantes na modernidade. Arendt acertou em pontuar a separação entre social e político que permite chegar neste diagnóstico, mas errou ao ignorar ou subestimar os mecanismos de violência e dominação que mantém classes, gêneros e grupos confinados sob o julgo da necessidade. Embora

22. CORNELL, D. *Transformations: recollective imagination and sexual difference*, p. 162.

23. Refere-se à compreensão arendtiana de que a ação humana é a única atividade de que se realiza sem mediações e exclusivamente entre humanos. As cadeias de ação se constituem como uma “teia de relações” que mantém conectados todos os envolvidos em determinada comunidade. Para mais detalhes, cf. ARENDT, H. *A Condição humana*, p. 196.

24. *Idem*, p. 41.

forneça elementos importantes para a compreensão e recuperação da política após a experiência totalitária, Arendt não denunciou que o conflito para libertar-se das necessidades ocorre em um ambiente com diversos fatores determinantes que o influenciam e o definem desde o início.

As comentaristas mobilizadas nos ajudam a abandonar uma concepção rígida de distinção entre político e social. Elas mostram que uma abordagem voltada para a relação entre ambas as categorias em detrimento da distinção pura e simples, mais do que possível, é necessária. Isso, contudo, não significa que tal distinção não exista mais. Nas palavras de Honig:

A permeabilidade, inexatidão e ambiguidade de uma distinção entre público e privado, contudo, não são razões para abandoná-la. Ao contrário, sugerem a possibilidade de atenuação [...]. Nós deveríamos ficar com uma noção de ação como um evento, uma ruptura agonística da sequência ordinária de coisas que abre caminho para a novidade e a distinção, um local de resistência ao irresistível, um desafio às regras normalizadoras que buscam constituir, governar e controlar vários comportamentos. E deveríamos, então, estar em posição de identificar locais de ação política em um arranjo muito mais amplo de constatações, oscilando das verdades autoevidentes de Deus, da natureza, da tecnologia e do capital à identidade, ao gênero, à raça e à etnia.²⁵

Notoriamente, a proposta de Honig opera a partir das próprias categorias arendtianas, mas, como já dissemos, tem em vista uma radicalização do entendimento da política que a autora defendia. A comentarista ainda reconhece que esta abordagem talvez não fosse aceita por Arendt e pode conduzir a um problema com o qual Arendt estava preocupada e que foi muito bem pontuado por Nancy Fraser, a saber, o fato de que "quando tudo é política, o sentido e especificidade do político desaparece"²⁶. Ou seja, se Arendt estava preocupada em estabelecer distinções, sua preocupação primária era a de recuperar a política, principalmente após o advento dos fenômenos totalitários. Por isso ela recupera a ação entendida como *práxis* e a esfera política como domínio constituído por/para tal atividade. Evitar que

25. HONIG, B. *Toward an Agonistic Feminism*, p. 146-147, grifo nosso.

26. FRASER, N. The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?. *New German Critique*, n. 33, 1984, p. 135.

a compreensão da política se perca no próprio exercício da ação talvez seja o grande desafio que Arendt se colocou. Ainda mais em uma época em que a relação entre político e social era tão tênue, sujeita à contaminação e ao deslocamento da linha que separa esses domínios. De qualquer forma, "só faz sentido estabelecer distinções para aquilo que se apresenta de maneira intrinsecamente confusa e misturada no mundo político"²⁷. Como Honig observa, a separação fixada por Arendt não visa apenas proteger o público da "ascensão perene" ou do "irrompimento urgente" da necessidade, o inverso também é válido. "Arendt domestica não apenas o comportamento, mas também a ação. Ela dá um lugar para a ação chamar de lar e lhe diz para ficar lá, onde ela pertence. Mas, naturalmente, ela recusa."²⁸

A relação entre político e social precisa ser revisitada a fim de evitar o entendimento das categorias de Arendt como critérios que depurem a política dos conflitos e complexidades inerentes ao mundo moderno. No entanto, como se coloca esta perspectiva radical de leitura diante da funcionalização da economia, preocupação fundamental de Arendt em *A Condição Humana*? Afinal, não poderia tal exercício colocar Arendt na posição de perder sua capacidade de denunciar o caráter pernicioso que a glorificação do trabalho e da abundância trouxeram à política?

Para Aguiar, Arendt está convencida de que o mundo moderno não está caracterizado apenas pela promoção do social ao espaço público, mas pela própria vitória das demandas de urgência da necessidade sobre as instituições de liberdade. A "atitude" predominante já está definida no espaço de aparências organizado em sociedade. Para o comentarista:

É como se todos os homens e toda a sociedade, ao privilegiar o econômico, acabassem originando uma situação geral de biologização e escravização, o fim da liberdade necessária para a constituição de um mundo comum. Fracassou a utopia de que a sociedade, ao se engajar exclusivamente na geração de abundância, iria produzir uma situação de liberdade, uma vez que a 'laborização' invadiu também o tempo livre, por exemplo, na forma da industrialização do entretenimento. O labor é, assim, a atividade típica do social [...]

27. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, p. 135.

28. HONIG, B. *Toward an Agonistic Feminism*, p. 145.

tudo passou a ser visto em função do progresso, da geração da abundância.²⁹

Ademais, Duarte lembra o quão bem vindo é observar que "Arendt escreveu essas linhas durante o *boom* econômico norte americano dos anos cinquenta, marcado pela glorificação do *american way of life*".³⁰ Indo além, Arendt não baseava suas críticas apenas no processo de exuberância econômica americana. Para ela, tratava-se de constatar a relevância que a geração de riqueza havia alcançado nas esferas públicas de ambos os modelos de sociedade, que à época buscavam se fixar como o mais vantajoso. Para Arendt, ambos os projetos de sociedade, o capitalista e o socialista, objetivavam a realização de algo como uma "ficção comunística" por vias distintas que, por sua vez, também compartilhavam a prática da expropriação. O capitalismo teria começado com um enorme processo de acumulação pela expropriação e até hoje a pratica nas formas mais sofisticadas e suaves de taxaço e desvalorizaço da moeda. O socialismo, por sua vez, levou este processo muito mais adiante, fazendo do estado o proprietário de fábricas, terras e residências. Por isso, "não há alternativa entre capitalismo e socialismo [...], não apenas porque nenhum deles existe em qualquer parte em estado puro, mas porque o que temos aqui são gêmeos, cada um usando um chapéu diferente".³¹ Para Margareth Canovan, após verificar a evoluço das ideias de Arendt acerca dos sistemas totalitários,

está claro que sua pintura da 'sociedade' como uma sufocante vida coletiva monolítica de um rebanho de animais humanos tem mais a ver com preconceitos do que com observações [...] uma vez que ela começou a analisar o totalitarismo nos termos da subordinaço dos seres humanos a processos quase naturais, ela encontrou desdobramentos análogos em todo seu redor. [Esta abordagem] a levou a observar uniformidade monolítica onde outros observam diversidade e pluralismo e, embora em suas análises seja a unidade biológica da espécie que encontra expressão nesse monismo, a presença

29. AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 247.

30. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, p. 278.

31. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 184.

do consumismo conformista [...] deve ter dado plausibilidade a sua avaliação.³²

Assim, embora Arendt tenha feito uma boa avaliação do avanço do papel que o consumo desempenha nas sociedades contemporâneas, falta-lhe um reconhecimento mais amplo de que seja possível encontrar espaços para a política no mundo moderno. Constatção compartilhada por Duarte e Canovan. Ambos concordam sobre a falta de considerações acerca da "sociedade civil" como um espaço de conflitos e de formação de organizações em torno de questões de gênero, raça, etnia, classe etc. A falta desta expressão e daquilo que ela representa nas análises de Arendt a exporiam ao risco de se tornar prisioneira de suas distinções. De qualquer modo, suas análises possuem mais aspectos positivos para a interpretação do mundo contemporâneo do que ela mesma percebeu.³³

O problema que esta linha de interpretação suscita diz respeito à própria concepção de sociedade civil. Afinal, não é consenso que este novo espaço estaria organizado em função da liberdade e não da funcionalização da política pela economia ou pela normalização de comportamentos. Aguiar, polemizando a discussão já posta, afirma:

O conceito de sociedade civil que, inicialmente, tanto na sua origem romana (*societas civilis*), quanto entre os primeiros contratualistas (*estado civil*), indicava a dimensão política propriamente dita, foi alterado, inclusive como figura jurídica, a partir da ascensão do social nas modernas sociedades burguesas. A partir de então sociedade deixou de significar o campo em que a força e a violência naturais eram limitadas e superadas e passou a traduzir "historicização" e o prolongamento do estado natural, o reino da sobrevivência. Em Hegel e Marx, por exemplo, indica o campo da regulação das relações econômicas, da propriedade, etc. [Como a sociedade civil seria a esfera de legitimação] Isso indica tanto a clivagem entre poder e legitimação como o controle da política a partir dos interesses privados.³⁴

32. CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 121.

33. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, p. 283; CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, pp. 121-122.

34. AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*, pp. 250-251.

Essa alegação de Aguiar é pertinente porque mostra exatamente a ambiguidade inerente à esfera social moderna. Conforme vimos nos comentários passados, se a sociedade civil pode ser tida tanto como espaço próprio de diversidade (mesmo sendo negligenciada por Arendt neste aspecto) quanto como esfera de legitimação e controle a partir de interesses privados, fica evidente a necessidade de traçar distinções que orientem a disputa entre público e privado no âmbito da própria sociedade civil.

Neste sentido, como conclusão deste artigo, vemos a leitura atitudinal e relacional como perspectiva cabível dentro da teoria arendtiana. Afinal, se, por um lado, ela ajuda a trazer as categorias arentianas para compreensão dos conflitos sociais, tal qual pode-se observar na questão de gênero e identidade, atenuando a denunciada rigidez conceitual feita por seus críticos; por outro lado, ela também permite manter a decisiva escolha arendtiana de resgatar parâmetros de significação da ação política, escapando da armadilha moderna de reduzi-la à administração pública das necessidades privadas e de promoção da funcionalização da política pela economia.

Referências

- ARENDDT, H. *Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: Meridian Books, 1958.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Diagrama Texto, 1983.
- _____. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *A vida do espírito*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. De Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. *Lições sobre a filosofia política da Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*. Nova York: Harcourt Brace, 1994.
- _____. *Rabel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras. 2000.
- _____. Reflections On Little Rock: preliminary remarks. In: KOHN, J. (org). *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000.
- _____. *A dignidade da política*. Antônio Abranches. (org.). Rio de Janeiro: Ediouro. 2002.
- _____. Karl Marx and the tradition of Western political Thought. *Social Research*, v. 69, n. 2, Summer, 2002.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. KOHN, J. (Org.). Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva. 2007.
- _____. *O que é política?*. Tradução de Reinaldo Guarani. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. *A Condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel. 2008.
- _____. *Compreensão: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras e Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*, v. 1, n.2, ago/dez. 2010.
- _____. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Sobre a violência*. Tradução André Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BENHABIB, S. *Critic, Norm and Utopia: A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- _____. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social research*, n. 57, 1990.
- _____. *Situating the Self*. New York: Routledge. 1992.
- _____. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: Harvard Press, 1994.
- _____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Sage Publications, 1996.
- CANOVAN, M. *The political thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovzch, 1974.

- _____. The contradictions of Hannah Arendt's political thought. *Political Theory*, v. 6, n.1, 1978.
- _____. On Pitkin's Justice. *Political Theory*, v. 10, n. 3, 1982.
- _____. Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics. *The Journal of Politics*, v. 45, n. 2, 1983.
- CORNELL, D. *Transformations: recollective imagination and sexual difference*. New York: Routledge, 1993.
- CORREIA, A. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. *Revista Aurora Curitiba*, v. 20, n. 26, pp. 101-112, jan-jun. 2008 .
- _____. (org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.
- CLARKE, J. Social Justice and political freedom: revisiting Hannah Arendt's conception of need. *Philosophy and Social Criticism*, n.19, 1993.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. *Sobre a violência*. Tradução André Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FRASER, N. The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political? *New German Critique*, n. 33, 1984, pp. 127-154.
- _____. Women, Welfare and Needs Interpretations. *Hypatia*, v. 2, n. 1, pp 103-121.
- HABERMAS, J. Hannah Arendt's Communications Concept of power. *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, pp. 3-25.
- _____. *Mudança estrutural na esfera pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.
- HONIG, B. Toward an Agonistic Feminism. In: _____. (org.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- PITKIN, H. Justice: On Relating Private and Public. *Political Theory*, v. 9, n. 3, 1981. pp. 327-352.
- _____. *Hannah Arendt's Concept of Social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998
- _____. Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social. In: HONIG, B. (org.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

O'SULLIVAN, N. Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society. In CRESPIGNY, A. e MINOGUE, K. (orgs.) *Contemporary Political philosophers*. London: Methuen, 1976, pp. 228-251.

YOUNG-BRUHEL, E. *Por amor ao mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido em 11.09.2013

Aceito em 16.02.2014

Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant¹

Georg Friedrich Meier and “les paradis artificiels” of Immanuel Kant

Márcio Suzuki

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

Resumo: Este texto procura mostrar como G. F. Meier e Immanuel Kant veem a diversão e a distração como parte essencial do método filosófico.

Abstract: This text aims to show how G. F. Meier and Immanuel Kant see the fun and the distraction as an essential part of the philosophical method.

Palavras-chave: G. F. Meier, Kant, meditação, distração.

Keywords: G. F. Meier, Kant, meditation, distraction.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p105-116>

Para Gisele Batista Candido

Em tempos em que se vê aumentar a voga das biografias, Immanuel Kant permanece provavelmente no imaginário comum como a figura do filósofo sistemático por excelência, que pautava sua vida pela rigorosa pontualidade de seus hábitos. Poucos sabem, porém, que sua vida metódica não foi talvez resultado de uma obsessão neurótica, e que, se não se casou, não foi porque não quisesse, mas porque não ganhava o suficiente para o consórcio, como se exigia na época. A rotina regrada do seu cotidiano seguia uma dietética física e mental baseada nos ensinamentos científicos, médicos, fisiológicos, antropológicos de que se dispunha. Poucos sabem ainda que seu dia a dia era

1. Versão resumida de um texto que faz parte de um estudo sobre “Linguagem e Invenção” na filosofia alemã do século XVIII.

pontuado por pequenos prazeres saudáveis e inocentes: o filósofo tinha, por exemplo, o hábito de convidar um grupo seleto de amigos para almoçar em casa e de conversar com eles por horas a fio; cultivava o costume das célebres caminhadas ao final da tarde, pelas quais os vizinhos acertavam a hora de seus relógios, e apreciava olhar a paisagem pela janela de seu quarto de estudos. Segundo pessoas do seu círculo, manteve durante mais de cinquenta anos um hábito de fumar cachimbo, prazer a que se entregava várias vezes ao dia, restringindo-o mais tarde, com a saúde já mais debilitada, a uma única cachimbada pela manhã, ao acordar, que acompanhava o frugal desjejum composto somente de uma ou algumas xícaras de chá. Certa vez seu ex-aluno e amigo, o pastor George Michael Sommer, lhe perguntou se ainda mantinha o costume matinal de fumar cachimbo, ao que o filósofo já avançado em anos respondeu:

Sim! Este é um de meus momentos mais felizes. Nele ainda não estou fatigado, eu me recomponho mais e mais, e durante esse tempo também resulta por fim o que e como vou trabalhar ao longo do dia.²

A pitada matutina serve para a recomposição do ânimo, como preparativo para o dia que se inicia. Friedrich Theodor Rink, outro ex-aluno e amigo do filósofo, explica melhor o sentido dessa preparação para o dia que virá:

Tal como antes, ele estava de pé às cinco horas da manhã, tomava seu chá e, em seguida, fumava um cachimbo. O tempo que ele empregava para fumar era dedicado à meditação.³

Complementando o relato do pastor Sommer, esse depoimento de Rink é interessante por assinalar a relação existente para Kant entre os atos de *fumar* e de *meditar*, relação que é um dos modos em que nele aparece o vínculo mais geral entre *distração* e *elaboração conceitual*. Sem dúvida, a importância da distração para o trabalho filosófico já havia sido assinalada no século XVIII por David Hume, na conhecida passagem do final do livro I do *Tratado da natureza humana* em que, preocu-

2. Citado por Manfred Kühn, cf. KÜHN, M. *Kant. Eine Biographie*. Munique: Dtv, 2003, pp. 454-455.

3. RINK, F. T. *Ansichten aus Immanuel Kant*. Königsberg 1805, pp. 82-83. *Apud* KÜHN, M. *Kant. Eine Biographie*. pp. 258-259.

pado, entre outras coisas, com os ensinamentos medicinais da época, recomendava o jantar com os amigos, uma partida de gamão como essenciais à saúde do espírito. Mas Kant também conhece a ligação do passatempo com a filosofia a partir de dois autores racionalistas, Johann Georg Sulzer e Georg Friedrich Meier. É este último, principalmente, quem lhe ensina a articulação metodológica entre meditação e distração.

Para Meier é mediante a distração que se pode ajudar a contornar um problema que incomoda todo o racionalismo: como a mente pode suprir sua deficiência em perfazer um cálculo muito complexo, que demanda um tempo muito superior à sua capacidade de prestar e manter atenção, sem se desviar de seu foco de interesse? Como ela é capaz de sustentar sua reflexão por uma série de raciocínio muito longa, se o poder de concentração do espírito humano é limitado? A alma está ligada ao corpo, e é isso que torna difícil a sua capacidade de concentração: uma mosca, um ruído, uma perturbação qualquer pode interromper o desdobramento das ideias, mas querer separar alma e corpo é justamente o caminho a ser evitado. Tanto na meditação filosófica, como na "vida comum", o segredo está em encontrar uma conciliação entre a situação concreta em que indivíduo se encontra e as demandas do espírito. Pensadores abstratos, que não conseguem harmonizar as duas coisas, são geralmente desajeitados, socialmente inábeis, falta-lhe o senso de adequação, ausência que os torna ridículos. Meier dá como exemplo disso um matemático que não sabe se comportar numa reunião social:

Um matemático é convidado para um jantar e se senta à mesa ao lado de uma mulher encantadora. Por infelicidade, um problema algébrico lhe vem à mente. Ele já não vê nem ouve mais nada. Ele come o pão de seus vizinhos. Brindam a sua saúde, ele agradece e tira a peruca. Depois do jantar, lhe servem um cachimbo de tabaco para fumar. Ele pega na mão de sua bela vizinha. Ela se espanta de que um algebrista queira dar uma de galante; mas ela se engana, pois ele usa o seu dedo para encher novamente o cachimbo de tabaco.⁴

Absorto em seu problema algébrico, o matemático age maquinalmente, comicamente, e sua comicidade advém da defasagem entre alma e corpo, entre aquilo que traz no espírito e aquilo que lhe é dado

4. MEIER, G. F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, II, p. 86, § 296.

de concreto. Ele está sonhando acordado, estado que Meier e Kant definirão como uma “distração involuntária”: os convivas, a bela mulher a seu lado, o cachimbo que lhe é oferecido pelo anfitrião estão desconectados da série de ideias ou números que o ocupa, exatamente ao contrário do cachimbo de Kant, que é uma forma desejada de prazer, uma “distração voluntária”.

A distinção entre distração premeditada, voluntária, e distração impremeditada, involuntária⁵ é fundamental para se entender o jogo de concentração e descontração que compõe o processo meditativo: um dos pontos mais interessantes da escola racionalista em que Kant fez seu aprendizado filosófico é a ideia de que o trabalho de descoberta e invenção conceitual está ligado a um alargamento da mente, a uma expansão em direção à cultura e à sensibilidade unicamente pela qual se torna possível coletar os materiais indispensáveis para a reflexão. Na escola do racionalismo alemão (conhecido também como racionalismo dogmático ou wolffiano-baumgartiano), o trabalho de meditação começa, assim, pelo levantamento e seleção dos conhecimentos que podem ser úteis à investigação. Esse material provém de arquivos localizados na memória, que foram compilados por cada indivíduo ao longo de sua formação cultural, artística, científica, filosófica etc.

Aqui se vê o quanto a escola dogmática está distante da concepção de meditação cartesiana, que é uma introspecção em que se suspende todo o mundo exterior e se faz *tabula rasa* de todo conhecimento transmitido pela tradição. Para os racionalistas alemães, ao contrário, a cada questão que se investiga, o acervo pessoal de conhecimentos é ativado pela imaginação, que, mediante a associação de ideias, traz à tona tudo aquilo que é pertinente ao assunto sobre o qual se quer meditar. A imaginação está, por isso, a serviço da razão e do entendimento, recuperando na memória os dados de que estes precisam para examinar melhor um problema. Mas a tese racionalista é ainda mais interessante: ao municiar o espírito com ideias próximas ou afinadamente ligadas ao problema, a imaginação permite, ao mesmo tempo, que se examine uma questão ou tema por diferentes perspectivas, *mantendo por mais tempo o foco de concentração*. É assim que a dis-

5. Sobre ela se pode consultar o parágrafo 47 de KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

persão por representações próximas ao tema central é essencial à *concentração*. O procedimento é o inverso do ensinado por Descartes, que preconizava a concentração num foco só, numa ideia clara e distinta, concentração, porém, difícil de manter por muito tempo e só alcançada em ocasiões excepcionais (com um quarto bem aquecido, um robe de chambre...). Ao contrário do que faz a meditação cartesiana, a regra dogmática de "variação eidética" (para brincar com a terminologia husserliana) afirma que muitas ideias apenas claras são geralmente mais fecundas do que uma única ideia clara e distinta e, além disso, ajudam a fixar por mais tempo a concentração sobre o tema em questão. Ou seja, ao contrário do que se acredita, o alargamento, a expansão, a "dispersão" por um número maior de ideias afins ajuda a manter o foco. Meier conclui, assim, que o número de ideias novas encontradas pela imaginação é indispensável a "investigações filosóficas profundas". Isso também ocorre porque, ao percorrer o repertório dos tópicos ligados à questão, a imaginação encontra as *palavras*, as *imagens* sem as quais o intelecto pensaria no vazio, em "abstrato". A imaginação é o ponto de apoio da reflexão, porque também fornece à *linguagem* os sinais ou imagens de que esta precisa para se manter mais tempo "focada". A analogia com o cálculo matemático ajuda a compreender melhor esse ponto: como ensina a álgebra dos modernos, operações muito complexas não podem ser realizadas "de cabeça", sem sinais ou imagens que representem e simplifiquem quantidades muito grandes.⁶

A concentração necessária à meditação filosófica supõe, portanto, um jogo entre duas formas de atenção, voluntária e involuntária, que corresponderá a modos diferentes de operar da imaginação: esta procede associativamente, quer ligada a uma representação externa, quer ligada a uma representação interna, podendo ser também involuntária ou voluntária. Neste caso, ela obedece a um fim estipulado pelo entendimento: ao se propor um tema, a mente põe imediatamente a imaginação associativa a trabalhar no sentido de buscar tudo aquilo que se relaciona àquele tema, inclusive no que se refere à terminologia, mas esse trabalho pode ser perturbado, caso a imaginação

6. A ligação da imaginação com a "coleta" dos materiais necessários e do vocabulário próprio ao tema pode ser vista no texto 1 abaixo, em que Kant ensina seus alunos como elaborar a redação sobre algum tema, por exemplo, uma oração fúnebre.

involuntária "externa", ligada ao corpo, seja afetada por alguma percepção que não tenha que ver com o assunto tratado. Há pessoas que precisam de isolamento para se concentrar, cuja imaginação é frequentemente levada, pela menor associação externa, a um "lugar" bem distante daquele que as ocupa em espírito. Existem outros indivíduos, no entanto, que podem trabalhar num quarto que dê para uma rua barulhenta, que não se incomodam com o entra e sai da mulher, dos filhos e dos criados. Diferentemente do que ocorre com os primeiros, o que se alcança aqui é uma efetiva harmonia, no sentido leibniziano, entre natureza e espírito, um convívio fecundo entre as ideias evocadas internamente pela imaginação e as circunstâncias "perturbadoras" da realidade concreta. Na verdade, estas, se bem assimiladas, *mais ajudam do que prejudicam a reflexão*.

Segundo Meier, haveria dois modos de proceder a essa conciliação entre a imaginação interior e a sensações externas: as sensações concretas podem ser utilizadas como impulso à imaginação interna, quando aquelas são favoráveis a esta; ou se pode tentar gerar *sensações artificiais* que correspondam às representações imaginárias. Ou seja, se as impressões presentes são conflitantes com aquilo de que a imaginação voluntária deve trazer para a meditação, então é preciso ir em busca de impressões produzidas artificialmente que correspondam a essa necessidade. Esse truque, que consiste em simular sensações afinadas com as representações imaginárias, deve ser aprendido com os poetas, que, em busca de inspiração, vão dar um passeio, se embriagam ou encontram um outro modo qualquer de se "entusiasmar", isto é, de atingir a inspiração poética. O objetivo é fazer com que o que é vivido concretamente se compatibilize com as representações imaginárias, e todo interesse está em observar como a *meditação filosófica* é de certo modo concebida, não só em Meier como também em Kant, por analogia com os estados de "êxtase" dos poetas, embora certamente numa medida bem mais moderada, inocente, saudável do que aqueles "paraísos artificiais" descritos por Baudelaire.⁷

Que Kant conhecia bem essas técnicas, truques ou artifícios de conciliação das duas imaginações, a voluntária e a involuntária, fica evidente por alguns exemplos.

O primeiro é extraído de uma anedota do *Spectator*, de Addison e Steele. Um advogado, excelente orador, costumava trazer uma linha

7. Cf. o texto 2 abaixo, de Georg Friedrich Meier.

de costura para as suas defesas no tribunal, linha que enrolava e desenrolava, incessantemente, à medida que seu discurso avançava. Certo dia, um adversário astuto lhe subtrai da bolsa a linha de costura, e o advogado se vê em apuros, perdendo “o fio do discurso”. A explicação de Kant é a seguinte: a linha de costura servia para que a imaginação involuntária externa do advogado não fosse atraída por nada que ocorresse no tribunal, enquanto sua imaginação voluntária interna estava livre para fornecer as ideias, imagens e palavras de que precisava para seu discurso.

Segundo exemplo: quando alguém vê uma pessoa, geralmente a figura dessa pessoa deve ser representada por inteiro, pois se há algo nela que chama particularmente a atenção, por exemplo, a falta de um dente, “a mente sempre adere a esse lugar chamativo” e a partir daí a imaginação segue um curso ingovernável.

Terceiro exemplo: num dos cursos ministrados por Kant havia nas primeiras fileiras um aluno que vestia um casaco faltando um botão. Toda vez que o olhar recaía sobre ele, o professor se desconsertava e não conseguia achar o fio da meada. O que ocorre é bastante simples, explica Kant: se a imaginação se fixa em algo que não diz respeito ao tema, ela se desvia, causando distração. E a melhor estratégia para evitar essa distração involuntária não é, diferente do que pensavam os filósofos, o esforço de *abstração*, porque abstrair é um esforço inatural e demanda mais energia do que prestar atenção. A melhor maneira de evitar a distração involuntária é tapeá-la com outra distração, agora voluntária e metódica, como a linha de costura empregada pelo advogado referido no *Spectator*.

Esses exemplos ajudam a compreender como funciona a relação entre fumar cachimbo e meditar para Kant. O ato de fumar é uma das maneiras de distrair a imaginação “externa”, fazendo-a colaborar com a imaginação “interna”. O que ocorre com o fumo se explica da mesma maneira que o estado da mente provocado pelos movimentos das águas de um riacho ou das ondas do mar por entre rochas, diante de paisagens muito amplas, ou quando se está num aposento com uma lareira etc.: em todos esses casos, o “transcurso da fantasia” é entretido indefinidamente pelas sensações, porque, no jogo incessante das formas, ela não se detém numa figura determinada e fixa. As imagens do riacho, do mar, da paisagem, da lareira, são vagas, isto é, não direcionam a imaginação externa para um objeto fixo, o que impediria a imaginação interna de flutuar em liberdade. É por isso que só se tira proveito se-

melhante do cachimbo fumando num lugar iluminado, pois só aí se pode acompanhar o rodopio indefinido da fumaça pelo ar: o tabaco, diz o filósofo, "ocupa nossa imaginação com as diferentes figuras que o fumo vai assumindo. Por isso, o tabaco não tem tanto gosto no escuro..."⁸ O jogo das formas que a fumaça vai tomando, sem ter uma figura definida e definitiva, produz uma distração dos sentidos externos, favorecendo o jogo interior da mente com os objetos que a ocupam. Mecanismo semelhante explicará o juízo estético, como jogo de belas formas que promove a vivificação das faculdades da mente, e essa proximidade do prazer estético, explicitado na Terceira Crítica, com a meditação filosófica não é acidental. Fica, porém, para outro lugar tentar deslindar melhor o nexa entre meditação e reflexão.

Assim como as "distrações" que acabam de ser mencionadas, a música também provoca efeito semelhante, pois ela

pode colocar um poeta ou um filósofo, se não a ouve como entendido, numa disposição na qual pode apreender ou mesmo ter em seu poder ideias sobre os objetos de sua ocupação ou dileção que não teria captado com tanto êxito se tivesse se fechado sozinho em seu aposento.⁹

Como o fumo, a música – se não é ouvida com ouvidos de especialista – pode colocar o *poeta ou filósofo* numa disposição de espírito favorável à descoberta de ideias em suas respectivas ocupações, muito mais do que se tivessem se retirado a seu quarto de estudos. O que geralmente se afirma sobre o desprazer de Kant com a música, diz respeito à música enquanto forma de distração involuntária, que interfere no curso do raciocínio. Como forma de distração voluntária, a música permite à imaginação vaguear pelos labirintos internos, a fim de que ali o entendimento encontre palavras adequadas ao discurso e imagens justas para a elaboração poética ou conceitual. Tanto a redação de um texto quanto a meditação (as operações se confundem) se fazem em princípio de modo caótico, um pouco à aventura - "tumultuariamente", como afirma Kant.¹⁰ É por isso que as regras lógicas que ele apresenta para o ato de meditar (isto é, os preparativos para a exposição de uma questão segundo um método) são análogas àquelas

8. KANT, I. *Antropologia*, p. 72.

9. *Idem*, *ibidem*.

10. Cf. Texto número 3 abaixo.

que apresenta para a redação de um texto.¹¹ Em suma, a meditação está ligada ao exercício da linguagem, o que assinala, mais uma vez, a afinidade do filósofo com o poeta.¹²

Na meditação filosófica, como na composição de um escrito, a ampliação do conhecimento produzida pela distração voluntária é indispensável à concentração. Ouvir música, frequentar a sociedade, fumar são bem mais benéficos ao trabalho conceitual do que ensimesmar-se.

No conhecido poema "Tabacaria", falando do mesmo prazer de fumar, o engenheiro Álvaro de Campos seguiu aparentemente o caminho inverso ao de Kant:

Acendo um cigarro ao pensar em escrevê-los
E saboreio no cigarro a libertação de todos os pensamentos.
Sigo o fumo como uma rota própria,
E gozo, num momento sensitivo e competente,
A libertação de todas as especulações
E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto.

Não deixa, porém, de ser curioso que tanto o poeta quanto o filósofo tenham visto que a possibilidade ou impossibilidade da metafísica passe pelo prazer de fumar, pelos rodopios errantes produzidos pela fumaça do tabaco.

Textos¹³

A imaginação de Meier e Kant

Texto 1: *Menschenkunde*, de Immanuel Kant¹⁴

Jogamos com as imagens de nossa imaginação; na imaginação involuntária, porém, é a ficção involuntária que joga conosco. A ima-

11. Ver texto 1 abaixo, já referido.

12. Cf. novamente o texto 3 abaixo.

13. Os textos aqui traduzidos têm relação com uma passagem da *Antropologia Brauer*, referida e analisada por Ricardo Ribeiro Terra em TERRA, R. Reflexão e sistema: a propósito da Primeira introdução e da gênese da Crítica do Juízo. In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, p. 28.

14. KANT, I. *Vorlesungen über Anthropologie*. In: _____. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1997, p. 946.

ginação voluntária é geradora, mas a fantasia delira, e significa o curso involuntário de nossas imaginações, em que estas não se apresentam segundo escolha e desígnio, nem podem ser conduzidas e regidas como bem nos aprouver, mas surgem na mente por um ensejo casual, tomando então, porém, um curso na alma segundo leis, sem que possamos pensá-lo com precisão. Fantasista é o homem que não pode proceder a mudanças no curso de seus pensamentos como bem queira. É digno de nota que primeiro podemos dirigir, de maneira voluntária, nossa imaginação a um objeto, mas esta prossegue por si mesma o seu jogo, e já não seguimos mais voluntariamente, mas é uma força interna da alma que nos conduz, as imagens tomam um andamento próprio, e não sabemos como chegamos a elas; foi o que se passou com muitas invenções. Quero refletir sobre algo; seleciono primeiro todo tipo de representações secundárias que estejam em vínculo com minha representação principal. Por exemplo, quem faz estudos para uma oração fúnebre, tem de ter em si mesmo na própria mente a perspectiva de um futuro ou de uma colheita promissora, ou a morte como fim de todas as misérias. Ele toma então um único desses objetos, ao que a imaginação o leva deste único a uma profusão de outros pontos; a fantasia segue em seu andamento, dá com imagens que têm seu nexos, mas que vão pouco a pouco levando a imagens menos conexas entre si, até que por fim o entendimento ordena tudo de novo. Essa lei pela qual o entendimento ordena tudo se chama lei da associação (lei de agrupamento). Representações são associadas, se há um fundamento de ligação por meio do qual as ideias são aparentadas ou, pelo menos, vizinhas, de modo que se possa vinculá-las mediante a unidade do espaço ou do tempo.

Texto 2: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften (Princípios de todas as belas artes)*, de Georg Friedrich Meier¹⁵

Temos de evitar que as representações imaginárias sejam contrárias às sensações, e isso ocorre sempre que a imaginação nos represente algo que não tenha nenhuma afinidade com as sensações atuais. Esse conflito é bem prejudicial às representações imaginárias, pois então elas são obscurecidas e abafadas pelas sensações que lhes contradizem. Ou, caso devam triunfar, as representações imaginárias

15. MEIER, G. F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Halle: Hemmerde, 1749. Reprodução facsimilar: philosophiebuch.de, 2003-2006, § 384.

provocam muitos erros ridículos, como a distração e a ausência de espírito. Se quisermos, pois, ter uma boa evolução no aprimoramento da imaginação, temos de fazer as representações imaginárias concordar com as sensações simultaneamente atuais. Essa concordância será alcançada, em parte, se direcionamos nossa imaginação para objetos aparentados com as sensações atuais; em parte, se produzimos sensações que são aparentadas com aquelas representações imaginárias que desejamos ter. Esse artifício é usado pelos poetas, que vão passear, que se embriagam ou que encontram alguma maneira de se entusiasmar. Pois as sensações que daí recebem são bastante semelhantes às imagens vivas de sua imaginação que querem despertar.

Texto 3: *Logik Philippi*, de Immanuel Kant¹⁶

No início meditamos tumultuariamente. Temos de anotar aquilo que nos ocorre quando de tempos em tempos nos passam pela cabeça pensamentos que não tivemos na vida. Primeiro escrevemos todos os pensamentos, como os temos, sem ordem. Depois começamos a ordenar e então a subordinar. Se queremos compor algo, precisamos certamente ter pronto em geral o esqueleto do sistema e, então, a divisão em capítulos.

Assim, em toda composição, precisamos executar três trabalhos[:]

1. Escrever todos os pensamentos sem ordem.
2. Fazer um plano geral.
3. Elaborar as partes.

Com respeito especificamente à meditação, é preciso certamente ser por natureza inclinado a ela; mas podemos nos iniciar nela quando, apresentando-se-nos as palavras, nos exercitamos em representar as coisas na imaginação; quando, por assim dizer, nos tornamos internamente conscientes das palavras, o que elas significam, e prestamos atenção àquilo que se passa em nós.

Referências

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia A. Martins, São Paulo: Iluminuras, 2006.

16. KANT, I. *Vorlesungen über Logik I*. In: _____. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1966, p. 484.

_____. *Vorlesungen über Anthropologie*. In: _____. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1997.

_____. *Vorlesungen über Logik*. In: _____. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1966.

KÜHN, M. *Kant. Eine Biographie*, Munique: Dtv, 2003.

MEIER, G. F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Halle: Hemmerde, 1749. Reprodução facsimilar: philosophiebuch.de, 2003-2006.

TERRA, R. R. Reflexão e sistema: a propósito da Primeira introdução e da gênese da Crítica do Juízo. In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

Recebido em 26.03.2014
Aceito em 06.06.2014

Kant: Esclarecimento e Educação Moral

Kant: Enlightenment and Moral Education

Edmilson Menezes

ed.menezes@uol.com.br

(Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil)

Resumo: O artigo procura avaliar o nexo entre Esclarecimento e educação moral em Kant a partir do seguinte pressuposto: é impossível pensar um homem esclarecido que não seja educado, também é difícil pensar alguém educado que não busque esclarecer-se, isto é, exercer livremente sua capacidade de pensar consequentemente. O círculo formado garante uma continuidade que aprimora, incessantemente, o ideal moral de humanidade.

Abstract: This article seeks to evaluate the nexus between Enlightenment and moral education in Kant's view, based on the assumption that it is impossible to think about an enlightened man who is not educated, as well as it is difficult to think about someone who is educated but is not seeking to enlighten himself, that is, exercise his skills to reasoning freely. The circle formed by this connection guarantees a continuity that enhances mankind moral ideal endlessly.

Palavras-chave: Kant, educação moral, Esclarecimento.

Keywords: Kant, moral education, Enlightenment.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p117-147>

Século XVIII: Educação, um affaire público e esclarecido.

Quando Gusdorf declara que o século XVIII é o "século da pedagogia",¹ sua expressão destaca uma das faces de maior influência

1. GUSDORF, G. *L'avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1973, p. 155. Embora reconheçamos, com Husserl, para continuarmos no âmbito contemporâneo, alguns de seus aspectos mais notáveis ("o século autodenominado o século filosófico, atingiu os mais vastos domínios, entusiasmou-se pela filosofia e por todas as ciências particulares enquanto ramificações dela. Além disso, o fervor e o impulso em direção à cultura, o zelo pela reforma filosófica da educação e do conjunto das formas sociais e polí-

desse século fascinado pela "arte de educar". Nele, encontramos um grupo de questões do qual o nosso tempo continua a se nutrir quando se trata de avaliar, compreender ou organizar o processo pelo qual se educa a humanidade, entendida como o conjunto dos seres dotados de razão e passíveis de aperfeiçoamento. Boa parte das reflexões desse período, acerca dos problemas educacionais, encontra-se reunida por uma de suas grandes manifestações intelectuais, a saber, o Iluminismo, quer seja em sua versão Alemã, a *Aufklärung* (Esclarecimento), quer seja em sua expressão francesa, as *Lumières* (as Luzes, ou Ilustração).² Entre 1750 e 1760, um movimento ascendente impregna as mentes com um problema incontornável: "parece que, em relação aos objetivos da educação, há, no público da Europa, uma espécie de fermentação, que deve produzir bons efeitos".³ Enquanto "fermentação" intelectual, ele tenta buscar *verdades* e exaltar a capacidade de encontrá-las, transmiti-las ou reformulá-las pela *educação*: "o espírito continua incansável e sem desânimo em suas aspirações de *verdade* e *educação*, até que a morte ponha fim a seus nobres esforços".⁴ Se a morte pode pôr termo aos esforços pessoais de aperfeiçoamento, o seu triunfo esbarra na imortalidade da espécie. Por isso, a educação não é um *affaire* somente da pedagogia ou da escola, isto é, educar extrapola um conjun-

ticas da humanidade, fazem da época da *Aufklärung*, se frequentemente depreciada, também uma época digna de ser honrada." [HUSSERL, E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: *Gesammelte Werke* (Husserliana VI). Hagg: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 7-8)), o Século XVIII não se resume a rubrica única. Na verdade, ele é um artifício intelectual. A fim de tentar resistir à comodidade trazida pelas grandes generalizações, é preferível reconhecer a heterogeneidade do Século XVIII, o que não implica recusar a continuidade exigida pela pesquisa histórica, e encarar seus grandes temas como hipóteses de trabalho e não como uma essência daquele movimento.

2. O emprego dos termos *Esclarecimento*, *esclarecer*, *esclarecido* ficará jungido às referências sobre a *Aufklärung*, enquanto os termos *Ilustração*, *ilustrar* e *ilustrados* estarão associados às *Lumières*. Para as remissões aos dois movimentos em conjunto, as palavras *Iluminismo* e seus derivados serão utilizadas.
3. CARADEUC DE LA CHALOTAIS, L-R. *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la Jeunesse*. Genève: Cl. & Ant. Philibert, 1763, p.36.
4. RIEM, A. Über Aufklärung (1788) In: BATSCHA, Z. *Aufklärung und Gedankenfreiheit, Funfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, p.119.

to de técnicas e um espaço físico. Não é só o indivíduo físico que requer métodos de ensino e aprimoramento. Educa-se, também, o homem enquanto espécie, de modo a nele se manter, em equilíbrio, a moral e o pendor natural: "a natureza estabelece a diferença entre os homens, disso não se pode duvidar, a educação a estabelece talvez muito mais."⁵Para a filosofia iluminista, essa passagem da natureza à cultura é mediada pela civilização; ela se situa entre a vida natural, rude, própria da primeira, e um estágio superior, concebido com base num progresso constante. O ponto distintivo, para essa filosofia, radica no seguinte aspecto: espera-se que da vida civil chegue-se à moralidade e, para que a espécie aí se localize, a educação é indispensável.⁶ Logo, a pedagogia e a educação receberão as luzes da filosofia, que fará delas um alvo privilegiado, propondo, para ambas, uma reforma. Além de ser concebida como um problema prático, a educação, também, é um problema que se impõe teoricamente ao espírito. Pudéssemos às expressões de D'Alembert ("Nosso século é chamado, por excelência, o século da filosofia.")⁷e de Fabricius ("Vivemos um verdadeiro século da educação")⁸ aditar uma terceira, ela seria: *o século XVIII é o século da Filosofia da Educação*.

Segundo Hegel, "o direito da particularidade do sujeito a encontrar sua satisfação, ou, o quer dizer o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o centro que marca a diferença entre a Antiguidade e os Tempos modernos(*modernen Zeit*)";⁹ a liberdade notabiliza a Modernidade como o único período da história que se autodefine, que usa da liberdade em seu grau absoluto para construir-se. O movimento pressuposto na própria ideia de construção abre o flanco à educação:

-
5. CARADEUC DE LA CHALOTAIS, L.-R. *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la Jeunesse*, p.8.
 6. Sobre o nexa positivo entre vida civil e moralidade, há a abordagem discordante de Rousseau; ver: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts* (1750) In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1996. Tome III: *Écrits Politiques*. (Bibliothèque de la Pléiade).
 7. D'ALEMBERT. *Essais sur les éléments de philosophie* (1759). Paris: Fayard, 1986, p. 10.
 8. FABRICIUS, J. C. *Von der Erziehung in sonderheit in Danemark*. Dessau-Leipzig. In: KOENIG, H. *Zur Geschichte der Nationaler ziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts*. Berlim: Akademie Verlag, 1960, p. 40.
 9. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 124). Hamburg: Felix Meiner, 1955, p.112.

a cada movimento, uma aprendizagem; e, a cada aprendizagem, um progresso. Não há verdadeira liberdade sem educação, pois ela nos torna o que somos: “a educação dá ao homem dignidade”.¹⁰ O que é ser digno? Como entender a condição de quem porta dignidade? Ser digno é tornar-se referência de si mesmo, é torna-se referência para si mesmo. No reino dos fins, tudo tem um *preço* ou uma *dignidade* – lembra-nos Kant. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr, em vez dela, qualquer outra como *equivalente*, mas quando uma coisa, ao contrário, é superiora todo preço, e, portanto, não admite equivalente, então ela tem uma dignidade.¹¹ Em sua singularidade, nenhum homem pode ter um preço estipulado quando se trata da moral: o incondicionado, por ser independente, não pode ser taxado. O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem, o que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a certo gosto, à sofisticação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem seu preço. O que, porém, constitui a condição graças a qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem só um valor relativo, ou seja, um preço, mas um valor íntimo, uma *dignidade*. Só os seres racionais são passíveis de dignidade, e o homem, por sua capacidade de autorreferência e de, também, referir-se a seus pares, torna-se o maior e único grau deste valor intrínseco. A razão relaciona cada máxima da vontade, concebida como legisladora universal, com todas as outras vontades e todas as ações para conosco. Isto não se dá em virtude de qualquer outro motivo prático ou vantagem futura, mas por causa da própria ideia de dignidade de um ser que não obedece outra lei senão a que ele mesmo se dá. Nada equivale a um homem, salvo outro homem. Por isso, no convívio das liberdades, os homens devem, uns aos outros, o respeito merecido em toda singularidade, por ser digna, por ser fim em si mesma.

O homem dos tempos modernos – aquele que se reconhece em sua singularidade – é capaz de interrogar-se sobre si mesmo e situar-se

10. DIDEROT, D. Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou de l'éducation publique dans toutes les sciences (1775-1776). In: *Oeuvres Complètes* (Tome III). Paris: Garnier, 1875, p. 429.

11. KANT, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: _____. *Kant's gesammelte Schriften*, v. IV, 434-435. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, v.23 (Doravante indicada pela sigla AK. Os algarismos romanos remetemo volume e os arábicos, às páginas dessa edição).

entre a barbárie, que abandonou, e a moralidade, que precisa alcançar para melhor viver em sociedade. Diverso de outros períodos, a Modernidade apresenta a noção de sujeito que, além da capacidade de produzir evidências fundadoras de um conhecimento teórico, identifica-se como agente capaz de ordenar-se livremente em vista de uma consecução moral. A formação desse *homem geral* é o alvo das análises da filosofia da educação moderna. Porque são obrigados a conviver, e essa convivência precisa ser pautada no respeito ao outro – como fonte intrínseca de dignidade – para que se cumpramos verdadeiros intentos da espécie, os homens necessitam *aprender* como retirar o melhor proveito da vida em comum, na qual todos são equivalentes a todos em liberdade.

Talvez a educação seja uma das poucas causas unânimes no controvertido e complexo movimento iluminista. Os intelectuais deste período não têm as mesmas opiniões sobre ela, como fomentá-la ou sobre os resultados dela advindos. Porém, todos, de uma forma ou de outra, envolvem-se com o tema e acreditam que formar o homem é tarefa relevante e urgente. O educador é, por sua tarefa, o *Aufklärer* por excelência: existe a tarefa premente de conduzir os homens à maioria, preservando-os dos tutores externos. A filosofia da educação *esclarecida* prima por fortalecer uma ideia de sujeito, criação do homem por ele mesmo; formar, transformar sua natureza. Para levar a efeito tão grande tarefa, os educadores, também sob o influxo das ideias filosóficas, centram seus esforços na formação do indivíduo livre. Muito mais do que uma postura intelectual, a educação vai receber dos homens esclarecidos um cunho militante e ativo: a educação se transforma num *affaire* público, que se impregna de um debate candente e intelectualizado contra os modelos pedagógicos até então vigentes. Todavia, a polêmica pública vai procurar seu respaldo longe da contenda acalorada dos grandes embates, ela será apoiada por um princípio filosófico caro ao Século XVIII: o *princípio da autonomia*. O homem esclarecido é aquele autônomo, capaz de guiar-se a si mesmo, mas que precisa conviver com outros homens, precisa ser educado. Nesse sentido, um projeto de emancipação e esclarecimento pede, fundamentalmente, uma ideia de educação e um projeto pedagógico que possam ser debatidos.

Há uma certeza de que se vive num século especial, num século filosófico e educado; e essa confiança no presente – momento mais esclarecido do que as épocas anteriores – deveria apressar a nossa marcha. A história trazia os exemplos a serem seguidos ou rejeitados:

“Os séculos os mais grosseiros e os mais ignorantes foram sempre os mais viciados e os mais corrompidos. Deixem o homem sem cultura, ignorante e, conseqüentemente, insensível aos deveres, e ele se tornará fraco, supersticioso, talvez cruel. Se não lhe ensinam o bem, ele se ocupará, necessariamente, do mal. O espírito e o coração não podem permanecer vazios.”¹² O conteúdo que ali deve ser depositado é o conjunto de conhecimentos e valores amealhados pelos homens em sua história. No entanto, se esse conteúdo assume uma feição monolítica e intransigente, ele não desempenhará, de forma adequada, sua função, porque deixou de servir também ao presente. Para o pensamento moderno, a educação deve refletir o progresso e vice-versa. Sendo assim, a capacidade indefinida de educar-se é o vetor do progresso, ela fornece a base para uma crença mínima num plano de conjunto da evolução humana, de um progresso geral rumo ao melhor; ao mesmo tempo, o progresso é medido pelo *quantum* de educação e instrução somadas por um povo em sua trajetória. A tal nexos, deve a Modernidade uma de suas características mais destacadas.

Contudo, mais um realce a notabiliza entre outras épocas, também cômicas da importância do ato educativo: os modernos tornam o debate sobre a educação, um debate público. Sua companheira: a polêmica *savante* e filosófica. “Os filósofos pedem contas aos pedagogos, e as julgam mal feitas, recomeçam; eles se valem de Montaigne, de Fénelon e de Locke, cuja influência é particularmente forte — caso particular de uma ação geral. Todos irão examinar se as ideias do *Sage* — a educação destinada não mais a formar *des honnêtes gens*, ornamento da Sociedade, porém cidadãos ativos; educação destinada a produzir corpos vigorosos e, ao mesmo tempo, almas retas; educação destinada a favorecer os poderes espontâneos do ser antes mesmo de constrangê-los — devem ser rejeitadas ou aceitas em vista de um futuro próximo.”¹³ Os filósofos são consultados e intervêm prontamente, dando a conhecer proposições e orientações: “Eu era regularmente sondado, nestes últimos tempos, por pessoas que declaravam não saber como educar suas crianças e, por outro lado, a corrupção da juventude tornou-se motivo geral de lamentações, que me parece não se

12. CARADEUC DE LA CHALOTAIS, L-R. *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la Jeunesse*, p.7.

13. HAZARD, P. *La pensée européenne au XVIIIe. Siècle de Montaigne à Lessing*. Paris: Fayard, 1963, p. 192.

poder qualificar de impertinente a empresa daquele que convoca, a esse propósito, a atenção do público e propõe certas reflexões pessoais sobre a matéria, com a intenção de exercitar os esforços de outrem e de provocar sua crítica. Com efeito, os erros oriundos da educação são os que merecem menos indulgência. Como os defeitos da primeira cozedura da faiança, que só serão corrigidos na segunda ou na terceira, aqueles erros deixam atrás de si uma marca incorrigível, cujo traço subsiste durante todas as partes e períodos da vida."¹⁴As intervenções dos grandes pensadores estão, como não poderia deixar de ser, atreladas às suas respectivas filosofias e estruturam-se sob o entusiasmo de um debate direto e de uma circulação de ideias entre sábios;¹⁵ o que confere a essa parte da obra pedagógico-filosófica uma feição pública. Ela se revela num "campo de batalha" público no qual se conflitam os interesses teóricos e práticos de propostas educativas diferentes. Quando se trata de expor as implicações morais e políticas da educação, essa fatura pública participa da liberdade de expressão filosófica, e oferece uma contribuição mais direta ao debate em torno dos temas expressivos da história da educação.

Vejam os dois pronunciamentos significativos: "É um fato inegável que temos trabalhado muito, nestes últimos tempos, para o aperfeiçoamento de nosso sistema educativo. Nós vivemos um verdadeiro século da educação (*Erziehungsjahrundert*). Vimos os *Philanthropinum* e outras instituições educativas de diferentes espécies nascerem e desaparecerem. Duas vezes por ano, somos afogados por uma massa inumerável de escritos pedagógicos; possuímos semanários e almanaques para os pais e crianças"¹⁶. O erudito alemão nos coloca diante de um quadro revelador: a educação, como um problema teórico e prático, impõe-se ao período na forma de variadas propostas metodológicas e de estabelecimentos de ensino, fato que não admite a menor dúvida quanto ao reconhecimento da importância da matéria em sua

14. LOCKE, J. Some Thoughts concerning Education (1693). In: _____. *The Works of John Locke*. London: Reprinted by Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963. v. IX, p. iv.

15. Sobre as ideias que estão em jogo na discussão dos escritos de Locke sobre educação, ver: DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (Cap. X).

16. FABRICIUS, J. C. Von der Erziehung in sonderheit in Danemark, pp. 40-41.

diversidade. O homem esclarecido é convidado a intervir publicamente acerca de procedimento tão crucial.

Nos países civilizados da Europa não faltam estabelecimentos de ensino, assim como o zelo bem intencionado dos mestres, sobre este ponto, está a serviço de todos, e, no entanto, encontra-se, hoje, claramente demonstrado que, como lá se trabalha num sentido contrário à natureza, estamos bem longe de produzir no homem o bem para o qual a natureza o predispôs; pois, na condição de criaturas animais, somente ascendemos à humanidade pela cultura. Veríamos ao nosso redor, em pouco tempo, homens muito diferentes daquilo que são, se o método educativo geralmente em uso fosse tirado da própria natureza, ao invés de imitar servilmente os velhos hábitos de épocas grosseiras e inexperientes. Porém, seria vão esperar salvação da espécie humana de uma melhora gradual das escolas. É preciso que elas sejam completamente modificadas, se queremos nelas ver alguma coisa de bom, porque estão defeituosas em sua organização primeira e, os próprios mestres, precisariam receber uma nova formação. Esse intento não pode ser atingido por meio de uma lenta *reforma*, é preciso uma imediata *revolução*.¹⁷

Avesso a revoluções no campo político *stricto sensu*, Kant parece não recusá-las ao campo educativo¹⁸; a urgência em suplantar “os velhos hábitos”, isto é, a erudição estéril do classicismo ou do sistema religioso de ensino, possui sua base na crítica desferida à ausência, naqueles hábitos, do cultivo moral efetivo, dito de outra forma, do preparo, pela educação, à *autonomia* do homem. Uma nova escola e uma nova educação são, conseqüentemente, reclamadas.

O educador e o filósofo estão em consonância: a educação deve ser discutida e seus títulos norteadores trazidos a público, com o fito de se avaliar as conseqüências oriundas de vícios e impedimentos transmitidos, até o momento, pelas doutrinas ligadas ao atraso: “A educação, hoje, tende, evidentemente, a só fabricar escravos supersticiosos.”¹⁹ Entre as ortodoxias, que alimentam e conservam a escravidão supersticiosa, uma das mais criticadas é a jesuítica; ela

17. KANT, I. Aufsätze das Philanthrop in betreffend, 1777. AK II, 449.

18. Ver, por exemplo, KANT, I. Metaphysik der Sitten (Rechtslehre), I, § 49, A. AKVI, 321-323.

19. D'HOLBACH, P-H. Th. “Lettres à Eugénie” (1768). In: *Oeuvres philosophiques*. Paris: Alive, 1998, p. 453. t. I, lettre 11

encarna, com propriedade, aquilo que a Ilustração julgará o mais perigoso, a saber, o monopólio da consciência moral, transformada, na esfera educacional, em consciência religiosa.

A moral é feita para regular sem divisão a sorte dos homens; a virtude é a coisa mais notável para eles; ela deve comandar os príncipes, reger os governantes, dirigir a legislação, manter a sociedade, fixar o direito dos povos, ser a verdadeira bússola das nações e dos indivíduos. Ela basta para os tornar felizes: ela possui, então, direito a homenagens, culto, obediência e respeito. [...] Em uma palavra, a moral é a única religião necessária aos homens.²⁰

Deve-se recusar a fé para consolidar a vida moral, pois a religião vicia a moral ao impedir qualquer estabelecimento livre, por parte dos homens, de regras para a sua autorregulação. Sabemos pela religião cristã: *Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt*.²¹ No caso exemplar, amoral propalada é um conjunto de regras estribadas num outro mundo, sem que delas tenhamos consentido a declaração. Diz o Barão d'Holbach:

A moral cristã é verdadeiramente uma moral de outro mundo. [...] Ela tem por objeto desencorajar os fiéis da Terra, para ligá-los unicamente a um céu, do qual não têm a menor ideia. [...] Para merecermos ser felizes nesse mundo desconhecido, [...] devemos interditar o uso da nossa razão, quer dizer, fechar os olhos para nos deixar guiar, como um cego, pelos padres.²²

Estamos diante de uma moral antissocial. Se a sociedade subsiste é porque a moral do Evangelho não é praticada. E não o é, porque ela é falsa; se tivesse sido seguida, levaria as nações à ruína. Para a humanidade, é preciso uma moral social. "Importante é bem distinguir a moral *religiosa* da moral *política*: a primeira produz santos, a outra, cidadãos".²³ Daquela, nascem os homens inúteis ao mundo; a outra,

20. D'HOLBACH, P.-H. Th. "La contagion sa créeou Histoire naturelle de la superstition" (1768). In: _____. *Oeuvres philosophiques*. t. I, p. 278. Cap. XIII.

21. I Epístola de João 2, 15 (Não ameis o mundo nem o que nele há).

22. D'HOLBACH, P.-H. Th. *Lettres à Eugénie* (1768), p. 399.

23. D'HOLBACH, P.-H. Th. *Le christianis medévoiléou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (1756), Préface. In: *Oeuvres philosophiques*. t. I, p. 9.

deve ter por objetivo formar cidadãos úteis à sociedade, ativos, capazes de cumprir seus deveres por amor ao bom senso. Com efeito, é certo que o homem é um ser sociável e que em tudo busca sua felicidade; que ele faz o bem quando ai encontra seu interesse; e, nessa procura, ele é, mais das vezes, mau, quando seu interesse é contrariado. "Isso posto, que a educação ensine os homens a conhecer as relações que subsistem entre eles e os deveres oriundos dessas relações; que os governos, com a ajuda das leis, das recompensas e das penas, confirmem as lições que a educação tenha dado."²⁴A educação moral é assunto independente das noções *sublimes* da teologia e não possui nenhum vínculo indissociável com a religião, mas a sociedade não terá nada a perder com semelhante investida, pois ela tem por meta formar homens capazes de, em seu mundo, entender que a felicidade acompanha as ações úteis e virtuosas; que a vergonha, o desprezo e o castigo seguem de perto o crime e o vício. A educação une-se a uma moral humana fundada sobre sua própria natureza, as necessidades das nações, os interesses das gentes e do governo.

Quando os cidadãos receberem uma educação honesta, que lhes inspire o zelo pelo princípio virtuoso, eles entenderão que só se chega à honra e à distinção pelos talentos e pelas virtudes. O corolário da boa conduta não é a recompensa prometida para o além do mundo; ele, ao contrário, estabelece-se numa sociedade que visa o bem coletivo e, nesse bem, encontra-se a realização. Enquanto as escolas estiverem sob o julgo do negócio religioso, uma formação dirigida ao interesse geral parece impossível. "É, sem dúvidas," diz Diderot,

bastante estranho que as escolas de educação pública bárbaras e góticas se mantenham, com todos os seus defeitos, no centro de uma nação esclarecida (*éclairée*), ao lado de três Academias, após a expulsão do maus mestres conhecidos pelo nome de Jesuítas, malgrado a constante reclamação - de toda a ordem-do Estado, em detrimento da nação, para sua vergonha, com prejuízo dos primeiros anos de toda a juventude de um reino e ao desprezo de uma série de obras excelentes, ao menos quanto a parte com a qual podemos contar para demonstrar os vícios dessa educação.²⁵

24. Idem, *ibidem*.

25. DIDEROT, D. *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou de l'éducation publique dans toutes les sciences (1775-1776)*, p. 440. Todas as reservas feitas aos contextos eclesástico e social dos sistemas pedagógicos existentes tinham

A crítica diderotiana à *Ratio Studiorum* jesuítica vincula-se a um contexto maior de uma censura a uma sociedade que, aos olhos do filósofo ilustrado, exige transformação. A começar por reconhecer na educação um *enjeu* importante ligado ao poder e à política. A educação não é somente um problema pedagógico, prático. O sentido amplo e o sentido técnico devem coincidir de modo que a ação de educar seja também uma postura política – eis outro ponto nevrálgico da proposta esclarecida. Educar o homem é, desse modo, organizá-lo para a vida em comum: da forma como for educado, também será o homem disposto na ordem social. Definir uma política no domínio pedagógico, pondera Baczczo, referindo-se ao período posterior às Luzes, é escolher modelos formadores de cultura, de moral, etc. De pronto, as relações entre pedagogia e política e, notadamente, entre educação e poder, são particularmente complexas.²⁶

Para entendermos melhor o descrédito para com o modelo religioso, é imperioso assinalar algo sobre tão formidável adversário: o sistema de educação adotado pelos jesuítas em sua *Ratio Studiorum*, aplicado com uma uniformidade rigorosa em todos os países católicos, cosmopolita e inalterável como a ordem da qual ele emanava, claro, lógico, preciso nos meios como nos fins, recomendado pelo sucesso e sustentado pela autoridade da Igreja, representava, aos olhos do público e mesmo dos pedagogos protestantes, a perfeição e a segurança, e tornava, conseqüentemente, toda tentativa de reforma inútil

suas críticas agrupadas em torno de alguns pontos principais. O primeiro é o exotismo latino do colégio. O latim permanece a língua do ensino, a despeito da formação das nações independentes, e de cada uma ter sua cultura própria e sua especificidade religiosa. Existe, na verdade, um ensino rudimentar, primário, dispensado pelas pequenas escolas; elas mal conseguem ensinar a ler e a escrever a uma parte da população infantil, em ligação com o pároco ou o pastor, que asseguram uma instrução religiosa pouco aprofundada. Todavia, esse ensinamento popular, que atinge, segundo o país, entre 10 e 30% dos habitantes, só representa um *minimum* intelectual. Trata-se de uma aprendizagem técnica como outra qualquer, conforme a utilidade social adaptada a um povo inteiramente iletrado. Cf. GUSDORF, G. *L'avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières.*, p. 129.

26. BACZKO, B. *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*. Genève: Droz, 2000, p.12.

e mesmo perigosa.²⁷ Eis o alvo preciso ao qual vai se dirigir a crítica de vários educadores e filósofos: apesar de sua solidez, a *Ratio* da Companhia funcionava muito mais como fonte de domínio e de ortodoxia do que de incentivo ao espírito competente e livre. A produção do conhecimento gerado no seio da Igreja era, enfim, doutrinária e contra os interesses da cidadania, que devem ser os interesses do Estado. Ela tornou-se infértil na produção da dignidade e do progresso dos homens e, por essa razão, deveria ser substituída no controle efetivo da formação dos membros da nação. Anuncia-se o que será, pouco tempo depois, a Escola laica. Na verdade, à educação reclamava-se o seu abandono preceptor, para que se tornasse cada vez mais institucional, ou seja, que assumisse uma feição escolar.

Assim, a educação precisava deixar de ser tarefa exclusiva para ir ao encontro da sociedade, carecia expandir-se para além dos pequenos e aristocráticos círculos. A Igreja possuía um plano universal de salvação, mas, o seu projeto, enquanto zeladora do ensino formal, estendia-se apenas a um quadro bastante limitado. Se a *Aufklärung* e as *Lumières* guardam traços distintos em sua crítica ao espírito religioso, em um ponto elas parecem se aproximar: é crucial separar Igreja e Escola. Essa é uma ideia nevrálgica às reflexões não só francesas, mas, igualmente, alemãs. A condenação à ingerência eclesial no ensino, antes mesmo daquela expressa por Diderot, já encontrava espaço nas páginas escritas pelo grande educador alemão Basedow. A vigilância e controle das escolas, defende ele, devem sair das mãos dos eclesiásticos, "que, frequentemente, não possuem o conhecimento exato das necessidades públicas, a erudição sólida e ignoram a medida na qual as diferentes partes das ciências devem aparecer nos programas; e mesmo quando possuem essas qualidades, consideram suas funções

27. PINLOCHE, A. *La réforme de l'éducation en Allemagne au dix-huitième siècle*. Paris: Armand Colin, 1889, p. 2. O autor registra o depoimento de um pedagogo protestante do século XVI (J. Sturm) sobre os jesuítas e seu sistema educativo: "Eu me regozijo com a sua existência por dois motivos: primeiro, porque servem à nossa causa ao cultivar a ciência, pois eu vi quais autores explicam e quais métodos seguem, *método tão semelhante ao nosso que diria ter sido a nós emprestado por eles*; em seguida, porque nos obrigam a uma grande atividade e a uma grande vigilância se não queremos que trabalhem mais que nós e fundem mais escolas eruditas." O registro se completa com o depoimento de Bacon: "Tomai como exemplo as escolas dos jesuítas, pois não existiu, até agora, nada de melhor" (apud: Idem, *Ibidem*).

antes como uma questão religiosa do que como uma questão de Estado: ora, essas devem ser, antes de tudo, uma questão de Estado".²⁸ Transferidas as funções educativas para o Estado, este conseguirá opor às querelas doutrinárias, deturpadoras da educação civil, os interesses do próprio Estado, que, naquele momento, como em outras situações históricas, destoavam daqueles da Igreja. "Os costumes e, por conseguinte, a educação e a instrução, estão corrompidos ao extremo", lembrava o pedagogo. "As Igrejas rivalizaram na ortodoxia e não foram bem sucedidas, por consequência, em dar quantidade suficiente de luzes e virtudes aos cidadãos. É preciso que os Estados se curem eles mesmos quando se sentirem doentes, pois os médicos ordinários não conhecem a natureza de seus males, ou simplesmente não o curam."²⁹ A radiografia de Basedow expõe e aguça as fragilidades do ensino religioso com o objetivo de mostrar que aquela que vinha para curar os males, também padecia deles. Um doente não pode curar outro: melhor é que o Estado cure-se ele mesmo recorrendo a procedimentos laicos e naturais; e como o maior dos males é o mal social, um bom remédio consiste em transformar a moral religiosa em uma moral cívica e racional. "Até o momento, as diferentes Igrejas foram as únicas a tomar para si os cuidados com a instrução moral da juventude, sobretudo dos jovens do povo, e as escolas estão ainda, em grande parte, dirigidas pelos eclesiásticos. Será que o Estado não tem interesse em assegurar-se de que aqueles que ocuparão, em idade adulta, certas posições civis sejam suficientemente instruídos de seus deveres e funções?"³⁰ Os Estados não podem abandonar a educação às mãos estranhas aos interesses das nações. O apostolado deve ocupar-se de seus quadros (sacerdotes, padres, etc.) na clausura e nas igrejas; a escola, sob a proteção estatal e obedecendo ao princípio da publicidade, deve preparar os cidadãos que representarão o Estado nas diversas funções a eles atribuídas. Ao primeiro, corresponde ensinamentos místicos e religiosos, teologia e dogmática; à segunda, ensinamentos científicos, moral laica e princípios cívicos.

Enfim, para Basedow, o ensino público é o instrumento mais útil para a formação daqueles que zelam pelo bem comum. Como ao Estado

28. BASEDOW, J.B. *Methodenbuch* (1770), IX, § 1. In: PINLOCHE, A. *Basedow et le philanthropinisme*. Paris: Armand Colin, 1889, p. 206.

29. Idem, *Ibidem*

30. Idem, p. 205.

cabe a guarda de tal bem, compete-lhe, da mesma forma, a viabilização, o custeamento e a gerência dos bancos escolares:

Sensatos patriotas do gênero humano e das nações, vós estais de acordo comigo quanto ao fato de que a felicidade do Estado não pode estar separada daquela dos particulares, que essa felicidade é proporcional à virtude pública, que a virtude pública depende, em geral, da educação de todos, e, em particular, da instrução daqueles que, pertencendo às classes elevadas, dirigem os costumes e decidem a sorte de tantos, que, enfim, uma educação e uma instrução que têm por resultado a produção da virtude pública, devem ser submissas, não somente a regras constantes, mas, ainda, a regras que possuem necessidade de serem modificadas segundo o tempo, os países e as formas de governo. Vós estais de acordo comigo quanto ao fato de que o ensinamento público é um dos instrumentos mais úteis e mais seguros para fazer ou manter a felicidade de um país, conquanto permita suas singularidades e que, por conseguinte, a vigilância constante desse instrumento e de seu emprego pertence diretamente a um conselho patriótico, do qual o soberano poderá escutar as representações com a mesma frequência com que escuta os conselhos das finanças, da guerra e da justiça.³¹

Enquanto um aspecto fundamental da vida civil, a educação é transformada em questão de Estado e, com isso, o monopólio que se estabeleça sobre ela só poderá ser de natureza pública. Mesmo os que se pretendem à frente da regra dos costumes e da política deverão subordinar-se ao interesse coletivo, aprendido e assimilado durante uma formação escolar pública.

Será, no entanto, a filosofia ilustrada, como, por exemplo, na escrita de Diderot, que fornecerá a definição da educação pública como sendo a educação universal, isto é, que não é apenas coletiva ou sinônimo de preparação de quadros para o Estado; muito mais do que uma oposição ao ensino eclesial, o ensino público impõe-se como uma obrigação estatal, como condição de cidadania: "Eu penso", diz ele, "que se deveria fornecer na escola uma ideia de todos os conhecimentos necessários a um cidadão [...]".³² Fica identificada, dessa maneira,

31. Idem, p. 204.

32. DIDEROT, D. *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou de l'éducation publique dans toutes les sciences* (1775-1776), p. 421. Depois de escritas essas páginas, passaram-se mais de dois séculos. Mesmo assim, não há como, para

uma tarefa essencial da escola. A cidadania compreende uma horizontalidade das relações sociais visando o bem comum, e a escola deverá ensinar os princípios que tornam a vida social uma vida de responsabilidade civil: "É bom conheceras diferentes relações pelas quais cada um contribui para o proveito da sociedade."³³ Longe de tomar para si tal encargo, a antiga escola não fazia "nenhuma distinção entre o que importa a todos saber e o que interessa apenas a poucos."³⁴ Uma simples operação mental é o suficiente, pensa Diderot, para demonstrar a inversão lesiva porque passava a educação: "[...] seria tão cruel quanto absurdo condenar à ignorância as condições subalternas da sociedade. Em todos há conhecimentos dos quais não saberíamos nos privar sem consequências. O número de casebres e de outros edifícios particulares estando para o de palácios na proporção de dez mil para um, há dez mil para apostar contra um que o gênio, os talentos e a

uma mente vigilante, negar que as palavras de Diderot podem nos conduzir a uma infeliz constatação: entre nós, a escola ainda se bate para levar um pouco de conhecimento, em muitos casos, rudimentar, aos bancos nos quais se encontram os que deveriam ser os futuros cidadãos. Enquanto isso, nutrimos-nos de fórmulas canhestras, ou, o que é pior, de fórmulas falsamente cidadãs que buscam, em nome de uma pseudo politização, atender a interesses discutíveis de "movimentos sociais" acalentados pela ânsia de um quinhão de poder, para, em seguida, se essa ventura chegar, esquecer, candidamente, seu clamor "social" e "igualitário". Assim, fundam-se pedagogias telúricas, perspectivas interdisciplinares, metodologias multiculturais, inventam-se inteligências afetivas, etc: abusos de princípios, em sua origem ricos, que se transformam em instrumentos de ilusão intelectual e engodo pedagógico. Se uma veia política um dia ali compareceu, ela, ao menor indício de realce, não mais estima a cidadania e não mais associa educação, política e ética. Para educar, nesses moldes, é necessário esquecer os liames que unem ciência e método; obstinação e progresso; competência e reconhecimento. Outra vez as palavras de Diderot parecem bem-vindas: "O templo da glória está situado no cume de um rochedo escarpado, ao lado daquele da ciência. O caminho que conduz à virtude e à felicidade é estreito e penoso. O trabalho o encurta e abranda, por meio do bom método; procuremo-lo. Não nos enganemos, nem aos alunos: seus progressos só podem ser frutos da obstinação. Que os professores não esmoreçam com o serviço que prestam à pátria e que os alunos sejam encorajados pela esperança da recompensa que os aguarda: a consideração pública." (Idem, p.432).

33. Idem, *Ibidem*.

34. Idem, p.431.

virtude sairão antes de um casebre do que de um palácio.³⁵ O que é público iguala-se ao prioritário para a maioria. "Falando propriamente, uma escola pública é instituída para os filhos dos pais cujos módicos rendimentos não são suficientes para gastar com uma educação doméstica, que suas funções diárias não permitiriam o cuidado de supervisionar; é o grosso da nação."³⁶ Se as despesas do Estado são financiadas pelo "grosso da nação", nada mais justo do que concerni-lo na demanda preferencial da escola e de ensino público. Enganar-nos-íamos se vissemos aí apenas um brado deslocado. Diderot encontra-se em sintonia com o seu tempo e pede à educação vigente contas de um benefício que ela mantém apenas em mão única. Igualmente a uma série de pensadores ilustrados, alguns dos quais já aqui citados, o autor de *A religiosa* insiste: a maior difusão dos benefícios educacionais só poderia se dar a partir do momento no qual a educação deixasse o domínio privado:

É que nada luta com mais obstinação contra o interesse público do que o interesse particular; é que nada resiste mais fortemente à razão do que os abusos inveterados; é que a porta das companhias e comunidades está fechada à luz geral, que há muito tempo faz inúteis esforços contra uma barreira erguida durante vários séculos; é que o espírito de corporação permanece o mesmo, enquanto tudo muda ao seu redor; é que os maus estudantes se transformam em maus mestres, que preparam, em seus alunos, mestres semelhantes a si; dessa maneira, se estabelece uma perpetuidade da ignorância tradicional, consagrada pelas velhas instituições; enquanto os conhecimentos brilham em toda a parte, as espessas sombras da ignorância continuam a cobrir esses asilos de disputa barulhenta e inútil.³⁷

Se o caráter de *affaire* público caracteriza a educação moderna, ela possui, do mesmo modo, enquanto pertencente ao interesse compartilhado, um caráter político, militante. À erudição e ao cultivo da perfumaria letrada, herdeiros legítimos do modelo pedagógico tradicional, os filósofos ilustrados opõem as luzes da razão que, por sua marca universal e lógica, são capazes de desmascarar o interesse no cultivo da ignorância do "grosso da nação".

35. Idem, p. 433.

36. Idem, p.434.

37. Idem, p. 440.

A filosofia do iluminismo, ao incluir a educação em seus alvos de interesse, transmite à posteridade a ideia de que as opções nesse sector não se dão sem que esteja em jogo uma implicação política e um domínio público de discussão. Esse último, amplia-se e extrapola a condição intelectual de discurso e polêmica para se tornar um requisito social: assim como a discussão pode ser facultada a todos que dela queiram participar, também a possibilidade de educar-se pode estender-se a todos. Tanto para a inserção no debate, como no ato de formar-se, de penetrar no mundo da cultura, um requisito é exigido, a liberdade. O domínio intelectual, por conseguinte, pede a liberdade de expressão, e a tarefa educativa pede a liberdade de ação, e ambos requisitarão a liberdade política. Assim como for o Estado assim será a educação. "Não há educação possível num governo despótico; ela deve tornar-se uma parte integral da política, a duplo título: a política forma a educação, e a educação forma a política."³⁸ Não mais um *affaire* livresco, mas um veículo de formação para a cidadania. A educação precisa ser um *affaire* público respaldado pelo Estado, a fim de que a liberdade requerida para um processo tão importante, não circunscrito à instrução, atinja o seu objetivo principal: formar homens livres para o exercício da vida civil. "A arte de formar os homens está, em todo País, tão estreitamente ligada à forma de governo, que talvez não seja possível fazer nenhuma modificação significativa na educação pública, sem fazê-la na própria constituição dos Estados."³⁹ Publicidade, política e educação serão, depois das Luzes, um trinômio inseparável. Mas essa união deverá ser selada pelo princípio da autonomia e, para isso, além de uma educação que seja pública e garantida pelo Estado ela deve subordinar-se a princípios éticos: que esperar de um povo entre o qual só podemos citar como honestos aqueles que se preparam para o sacerdócio? A moralidade não é um patrimônio da Igreja, mas um fruto da razão e, por isso mesmo, cabe numa educação que vise o bem comum e a convivência política.

Kant: Esclarecimento e Educação Moral

Kant inicia suas notas sobre a pedagogia com três proposições, que giram em torno da importância atribuída à educação na constitui-

38. HAZARD, P. *La pensée européenne au XVIIIe. Siècle de Montaigne à Lessing*, p. 198.

39. HELVÉTIUS, C.-A. *De l'esprit*. (1758), (Discours IV, chapitre XVII – De l'éducation). Paris: Fayard, 1988, p. 553.

ção da humanidade: "O homem é a única criatura que deve ser educada. Por educação (*Erziehung*) entende-se os cuidados (alimentação, entretenimento), a disciplina (*Zucht*) e a instrução com formação (*Bildung*)."⁴⁰ Em seguida: "O homem só pode tornar-se homem pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele."⁴¹ Por fim, diz o filósofo, "é algo entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida pela educação e que podemos chegar a doar a esta última uma forma que convenha à humanidade. Isto nos abre uma perspectiva para uma futura espécie humana mais feliz."⁴² Que a educação esteja num plano destacado se justifica porque os nexos educativos estão em primeiro lugar, tanto cronologicamente – na história do indivíduo empírico – como logicamente – a consciência de si constituindo-se em relação ao outro. E, se educar significa, de acordo com a filosofia esclarecida, conduzir para a consciência de si e para a afirmação da liberdade, reconhecendo a outras liberdades a mesma condição de exercício, é porque o princípio filosófico foi transposto para o nível pedagógico. À primeira vista, poderíamos pensar num grande poder conferido à educação, como, aliás, é próprio ao espírito da época⁴³. Por seu intermédio, o homem torna-se o que é, progride e pode se fazer mais feliz. A humanidade, trilhando os caminhos abertos pela educação, encontrará dias melhores, nos quais apaga, a cada passo, os traços de brutalidade, próprios de sua natureza. Por ser, no início, rude, e a barbaridade uma marca difícil de ser suprimida, o homem é o único animal que precisa de um mestre, pois ele, a partir do momento em que vive em sociedade, abusa de sua liberdade em relação aos demais. "Mas, onde buscar esse mestre? Em lugar algum fora da natureza humana. Ora, esse mestre, por seu turno, é, como ele [o homem], um animal que precisa de um mestre."⁴⁴Do mesmo modo, "é preciso assinalar que os homens são educados por outros homens

40. KANT, I. *Über Pädagogik*. AK IX, 441.

41. Idem, p. 443.

42. Idem, p.444.

43. "eu creio poder afirmar que nove entre dez homens que conhecemos, são o que são, bons ou maus, úteis ou inúteis, por causa da educação. É a educação que faz a diferença entre os homens." LOCKE, J. *Some Thoughts concerning Education* (1693), pp. 6-7.

44. KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. (6a. Proposição), AK VIII, p.23.

que, por sua vez, foram, também, educados."⁴⁵ O detentor da tarefa de educar é também um homem, afetado pela grosseria de sua natureza, que deve produzir no outro aquilo de que ele próprio tem necessidade. Por isso, o homem desvia-se constantemente de sua destinação e precisa retomar de onde parou. O otimismo inicial passa, então, a outro matiz. Por mais nobre que seja o início da filosofia da educação kantiana, ela cede à evidência do seguinte fato: a educação presente está longe daquele ideal filosófico. O entusiasmo do progresso só pode ser um entusiasmo racional e sua proposta educativa vincula-se à condição de uma ideia:⁴⁶ "o projeto de uma teoria da educação (*Theorie der Erziehung*) é um nobre ideal, e mesmo que não estejamos

45. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 443. Ver também *Anthropologie*, AK VII, 325.

46. O entendimento é a fonte da experiência (quanto à forma) graças às categorias e aos princípios transcendentais, e a razão é a fonte das ideias, dos conceitos puros da razão. Esses aparecem por causa de uma "dialética" especial, como os conceitos dos objetos conhecidos. O incondicionado, a instância clarificadora da totalidade das condições, ao qual se remetem as ideias, parece ser objeto de conhecimento. Mas, as antinomias da razão mostram como as ideias não podem, de forma alguma, ser consideradas enquanto conceito dos objetos. No seu uso transcendental, porque ultrapassam os limites da experiência, as ideias revelam-se contraditórias, ilusórias. Quando as percebemos, no entanto, como conceitos não "constitutivos", mas "regulativos", pontos de vista superiores da elaboração e da sistematização da matéria empírica já intelectualmente determinada, regras para o processo de conhecimento, tal como ele progride em todos os sentidos, então as ideias têm um valor eminente. Elas são fecundas científica e filosoficamente, mesmo se constituem apenas "ficções heurísticas" às quais nada corresponde na realidade. As ideias partem do todo incondicionado e orientam a investigação, que a ele se dirige, para demonstrar, assim, que nenhum limite atingido pela análise ou pela síntese pode ser considerado como último e intransponível. O todo absoluto da experiência não é dado. Mas, ele volta ao pensamento que vai buscá-lo mesmo sem a possibilidade de chegar, de modo efetivo, a um termo. Isto, precisamente, porque a ideia, como conceito de um *maximum*, não pode jamais ser dada *in concreto*. É forçoso, entretanto, pensar e investigar como se o incondicionado fosse dado enquanto ponto de partida ou de chegada do conhecimento (ou da ação). Somente as ideias tornam possível uma coerência sistemática da experiência. Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, B 367 e segs..

em condições de realizá-lo, ele não pode ser considerado danoso. Uma ideia não é nada mais do que o conceito de uma perfeição que ainda não é encontrada na experiência."⁴⁷

Kant, ao conferir um caráter de ideia à educação, ou seja, ao lhe propor uma filosofia, previne-se contra as previsões incautas. A educação do homem encontra-se num terreno que inspira cautela, e no qual as antevisões para a ação livre, com frequência, redundam em grandes ilusões. Quando associada ao progresso, a educação não comporta senão uma garantia prática. O projeto filosófico de uma educação para a humanidade é apresentado como uma hipótese ou um pressuposto, quer dizer, uma máxima do julgamento cuja validade prática repousa sobre o dever que cada um se outorga em vista da posteridade, e, portanto, sobre o dever do gênero humano para consigo mesmo. Não se pode pedir à educação nenhuma prova objetiva do progresso moral e, quanto aos progressos da educação, nada pode garanti-los a não ser a educação ela mesma. Por que, então, o homem precisa de educação? Justamente por ser livre. "Porque ele é livre, o homem é um ser que possui um devir e, de todos os seres, ele é o único que, de modo real, existe temporalmente."⁴⁸ Por causa do seu estatuto de ser livre, o homem, originalmente, não é nada; sua liberdade permite que seja traçado um caminho que, sendo percorrido, conduz o homem à formação de si mesmo. O percurso lhe revela as condições e os instrumentos com os quais ele se aperfeiçoa por meio de escolhas livres; mas, esse manancial de perfectibilidade possui pouco de espontâneo e quase tudo é fruto de aprendizagem. Por isso,

[...] a educação é uma arte, da qual a prática deve ser aperfeiçoada por muitas gerações. Cada geração, instruída pelos conhecimentos das precedentes, acrescenta algo mais quando se trata de estabelecer uma educação que desenvolva, de maneira conclusiva e proporcional, todas as disposições naturais do homem e, assim, conduza a espécie humana inteira à sua destinação. A providência quis que o homem fosse obrigado a produzir o bem a partir de si próprio: 'Vá pelo mundo, poderia bem o Criador falar ao homem, eu te dei todas

47. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 444.

48. PHILONENKO, A. Kant et le problème de l'éducation. In: KANT, I. *Reflexions sur l'éducation*. Paris: Vrin, 1967, p. 26.

as disposições para o bem. Cabe a ti desenvolver-las e, dessa maneira, tua felicidade e tua infelicidade estão sob a tua dependência'.⁴⁹

O próprio homem deve desenvolver as suas disposições, elas não foram nele colocadas completamente acabadas. Na verdade, são simples disposições sem a marca distintiva da moralidade. "Aperfeiçoar-se, cultivar-se e, se é má a sua natureza, desenvolver em si a moralidade, é o que deve (*soll*) fazer o homem. Uma reflexão madura nos mostra o quanto isso é difícil. Assim, a educação é o maior e o mais difícil problema que possa ser proposto ao homem."⁵⁰ Só através das gerações sucessivas os obstáculos podem ser minimizados, e até suprimidos. Essa filosofia da educação deposita todas as suas esperanças num *continuum*, num intercâmbio incessante entre as gerações: elas deixam suas experiências e seus conhecimentos para a seguinte e, assim por diante, de maneira sempre enriquecida. É por essa condição de ideal que a educação deve estar voltada para o futuro: "não se deve educar as crianças somente de acordo com o presente estado da espécie humana, mas em conformidade com seu estado futuro possível e melhor, quer dizer, de acordo com a ideia de humanidade e sua destinação."⁵¹ Contudo, como nos lembra Reboul,⁵² o progresso da espécie humana não significa o progresso dos homens, ao menos sobre o plano moral.

Visto isoladamente, no campo moral, o homem não se encontra isento de suspeitas. Kant reconhece que os pendores presentes no homem comprometem as iniciativas em prol da construção do melhor, elas esbarram no egoísmo. Daí o imperativo moral de nunca considerar o outro como meio e sim como fim.⁵³ O outro é fim, enquanto membro de um todo, por isso deve ser respeitado. O todo exige que as máximas, sempre assumidas no foro privado e íntimo, revelem-se publicamente e sejam avaliadas: o egoísmo só é possível quando confinado. A primeira tendência é a de subordinar o indivíduo à coletividade. Porém, há um aspecto interessante a ser marcado: o indivíduo é uma fase e deve encaminhar-se para a condição de pessoa, isto é, de

49. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 446.

50. Idem, *ibidem*.

51. Idem, p. 447.

52. REBOUL, O. *Kant et le problème du mal*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p.226.

53. Cf. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AK IV, pp. 437-438

sujeito moral. Se o homem conhece, pela razão pura, importa, sobretudo, saber o que *fazer* deste conhecimento no seu encaminhamento moral, orientado pela razão prática. Para tanto, ele precisa do concurso geral; de maneira isolada, o indivíduo não conseguiria fazê-lo, porque a moral pressupõe, necessariamente, uma ação na qual o *outro* é envolvido de modo direto ou indireto.⁵⁴ Contudo, não presenciamos uma dissolução do individual no conjunto. Kant reconhece uma estima de si. Estimar-se é um dever: "a estima de si é um dever do homem para consigo mesmo."⁵⁵ O querer-se representa um dos primeiros passos no auto conhecimento e no reconhecimento do mundo coletivo. Mas, devido à sua natureza, esta autoestima pode deteriorar-se em egoísmo moral, "o que reduz todos os fins à sua própria pessoa",⁵⁶ e o alvo da razão é prejudicado. À moral acompanha um elemento antropológico. "A filosofia prática (ciência prescrevendo como o homem deve se conduzir) e a antropologia (ciência descrevendo como o homem se conduz realmente) são intimamente ligadas. A primeira não pode se justificar (*bestehen*) sem a segunda."⁵⁷ O homem é destinado pela razão a viver em sociedade com outros homens, e nela se *cultivar, civilizar-se e se moralizar*. Por maior que seja o seu pendor animal a se entregar *passivamente* às inclinações do conforto e do bem viver pessoal, chamados por ele felicidade, é lá, no coletivo, que o homem se torna *ativamente* digno da humanidade, ao combater os obstáculos oriundos de sua natureza. O homem conhece, pela razão pura, o *ideal de humanidade*, por meio do qual ele se compara e recebe o critério da apreciação de si mesmo. O campo moral recorre, assim, à antropologia, para verificar os *homens reais*, e desta forma não tornar o fim da razão algo sem referencial e utópico. Do que se tem, busca-se a perspectiva futura. O vínculo tenso entre razão e natureza encontra na história uma via de conciliação. Nela, o indivíduo se transforma em sujeito, pessoa.

Para entender o mundo, não basta uma atitude intelectual espontânea. É imprescindível partir de um alto senso de coletividade: as

54. Ver MENEZES, E. Aufklärung: uma filosofia da educação para a esperança. In: _____. *História e esperança em Kant*. Aracaju/ São Cristóvão: Fundação Oviêdo Teixeira/ Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2000.

55. KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, AK VI, p. 435.

56. KANT, I. *Anthropologie*, § 2, p. 130.

57. KANT, I. *Vorlesungen über Moralphilosophie*. AK XXVII, p. 244.

liberdades individuais devem disciplinar-se em vista de um bem maior, o coletivo. O seu primeiro passo é dado pela subjetividade que se reconhece autônoma e digna: “a autonomia é o fundamento da dignidade humana.”⁵⁸ A dignidade e a autonomia também requisitam a educação; ela deve acentuar o seguinte posicionamento: “o homem possui interiormente uma dignidade que o enobrece aos olhos de todas as outras criaturas, e é seu dever não renunciar a esta condição presente em sua pessoa.”⁵⁹ Pela educação compreendemos que o mundo não está centrado em nós, nem podemos trazê-lo inteiro conosco, mas dele somos dignos enquanto cidadãos. A isto não podemos renunciar, sob pena de renegar o nosso estatuto humano. À moral e à antropologia acrescenta-se a educação. Construir o sujeito moral na história requer um aspecto pedagógico, uma disciplina das liberdades em vista da autonomia, e, em consequência, do respeito à sua dignidade e à dignidade do outro. “Pela educação moral o homem adquire um valor relativo à espécie inteira”⁶⁰; esse tipo de educação dispõe-se a formara pessoa digna, sujeito cujas ações são suscetíveis de uma *imputação*. A personalidade moral nada mais é do que a liberdade de um ser racional submissa a leis morais autoestabelecidas. No tocante aos deveres do homem para consigo, considerado como ser moral, eles residem na forma do acordo das máximas de sua vontade com a dignidade da humanidade em sua pessoa. Isto quer dizer que ele não pode abdicar do privilégio de agir segundo princípios, ele não pode renunciar à liberdade.

Com efeito, a educação moral é o coroamento propriamente dito do processo educacional. Ela compreende a habilidade, a prudência e a moralidade. No que concerne à habilidade, deve-se atentar para o que é sólido e não para o que é efêmero. Não se pode ter a aparência de possuir um conhecimento das coisas que não se consegue, em seguida, realizar. A seriedade deve ter seu lugar destacado no desenvolvimento da habilidade e torna-se, pouco a pouco, um hábito na forma de pensar. A prudência consiste na arte de aplicar nossa habilidade ao homem, ou seja, saber usar os homens em nosso próprio proveito⁶¹. Por fim, a moralidade diz do caráter, ou seja, diz da firmeza e da de-

58. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p.436.

59. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 488.

60. Idem, p. 455.

61. Ver KANT, I. *Anthropologie* §85, p.272; *Kritik der reinen Vernunft*, B 776.

terminação com a qual queremos qualquer coisa, e os meios pelos quais a realizamos.⁶² A educação do corpo e a educação intelectual forneceram a base para a habilidade, assim como a escola desenvolveu os princípios da prudência e, ao termo do desenvolvimento, todos os momentos da educação se reúnem e integram-se no seio da educação prática. Ao tornar-se moral, a educação torna-se total.

O homem pode ser simplesmente adestrado (*dressiert*), dirigido ou instruído de forma mecânica. Tudo isso pode ser feito em nome de um princípio educativo, mas não é suficiente. "Com efeito, importa, antes de tudo, que as crianças aprendam a *pensar*."⁶³ Saber bem pensar é poderoso instrumento de liberdade e, como tal, difícil em sua consecução. Podem nos servir de orientação as seguintes máximas: a) pensar por si mesmo - máxima de um espírito desprovido de preconceito (*Vorurteil*), livre; b) pensar se colocando no lugar do outro - máxima de um pensamento ampliado, desenvolvido; c) pensar de acordo consigo mesmo - forma consequente do pensamento.⁶⁴ A primeira máxima, carro chefe das demais, é a do homem esclarecido. Uma razão passiva, trancada em preconceitos, é propensa à superstição e,

62. KANT, I. *Über Pädagogik*, pp. 486, 487.

63. *Idem*, p. 450. Anos mais tarde, Hegel dirá, a propósito do ensino filosófico: "Não somente tornou-se um preconceito do estudo filosófico, como também um preconceito da pedagogia – e aqui de uma maneira até mais estendida – que, quando se exercita o *pensar por si mesmo*, em primeiro lugar, a *matéria* não tem importância; e, em segundo, o fato de *aprender* é oposto ao fato de *pensar por si mesmo*: ainda que, na realidade, o pensamento só possa se exercer sobre uma matéria que não é um produto da imaginação ou uma representação sensível ou intelectual, mas um *pensamento*; e que, em seguida, um pensamento somente pode ser conhecido pelo fato mesmo de que ele é um *pensamento*. Segundo um erro comum, um pensamento traz a marca de que ele é um *pensar por si próprio* apenas quando ele se afasta do pensamento de outros homens; então, a conhecida fórmula, segundo a qual o novo não é verdadeiro e o verdadeiro não é novo, tem o hábito de encontrar, em tal caso, sua aplicação. – De lá, originou-se essa mania que faz com que *cada um queira ter seu próprio sistema*, e que quanto mais um ideia é absurda e louca, mais ela é tida por original e excelente, precisamente porque ela demonstra, assim, sua originalidade e sua diferença com os pensamentos anteriores." HEGEL, G.W.F. Hegel an von Raumer, 02. 08. 1816. In: *Briefe von und an Hegel* (Band II: 1813-1822). Hamburg: Felix Meiner, 1953.

64. Cf. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, §40, AK V, 294; *Anthropologie*, § 43, p. 200.

libertar-se dela, é o verdadeiro Esclarecimento.⁶⁵ O supersticioso é cego, ele é levado à necessidade de ser guiado por outros; por conseguinte, ao estado de uma razão cativa, e acaba colocando, naquilo que esperamos chegar de maneira não natural, uma confiança maior do que naquilo que é suscetível de explicação segundo as leis naturais.⁶⁶ O homem das *Luzes* projeta seus fins de comum acordo com a natureza. Na história, por exemplo, ele não mais procura os recursos divinos em seu favor e faz da educação das gerações a nova base do progresso. O cultivo do espírito permite a formação de uma consciência moral autônoma, livre das superstições. Nenhum deus, nenhum ser de uma espécie superior veio à terra encarregar-se da educação dos primeiros homens, nem de sua posteridade. É a razão pela qual não se pode afirmar terminantemente do que o homem é capaz; suas capacidades se revelam simultâneas ao seu desenvolvimento.

Entretanto, formar uma maneira autônoma de pensar ainda requer esforços de muitas gerações. Não vivemos uma era cuja observância à lei se dê por puro respeito, ou fazemo-la por conformidade. A educação também espelha essa realidade e dirige-se para a conformidade à lei, é a educação formal que prepara para a cidadania, mas, orientasse, de outra parte, como educação dirigida para o puro respeito à lei, é ideal pedagógico que deve nortear os passos da primeira: "É necessário velar pela sua moralização. O homem não deve ser hábil a toda sorte de fins, ele deve, também, adquirir a disposição de espírito que lhe faça escolher somente bons fins. Bons são os fins que recebem, necessariamente, a aprovação de cada um e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um."⁶⁷ Uma ação praticada por dever tem seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada.

Quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios. Embora as primeiras sejam importantes, elas são determinadas pelos segundos e possuem um valor relativo em termos de julgamento moral. Tudo isso corrobora para que as ações

65. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, §40, AK V, 294

66. Cf. KANT, I. *Der Streit der Fakultäten*, AK VII, 48 e ss.

67. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 450.

moralmente relevantes tornem-se difíceis de serem implementadas e avaliadas, podendo-se, assim, vislumbrar duas instâncias de determinação da ação: a moralidade e a legalidade. O que é essencial no valor moral das ações é *que a lei moral determine imediatamente a vontade*. Se a determinação da vontade acontece em conformidade à lei moral, mas só por meio de um sentimento, não importa de que espécie, por conseguinte, não *por causa da lei*, a ação conterà certamente *legalidade*, mas não *moralidade*.⁶⁸ A lei moral, ela própria, deve ser o móbil, o motivo do querer. Tem-se a moralidade quando a ação é cumprida *por dever*. Tem-se, ao contrário, a pura e simples legalidade, quando a ação é *conforme ao dever*. Dito de outra forma, a legislação moral é aquela que não admite uma ação efetuada segundo as inclinações e os interesses. De maneira diferente, a legislação jurídica aceita apenas a conformidade da ação à lei e não se interessa pelos seus móbeis determinantes. A pura moralidade se coaduna com uma vontade cujo respeito esteja voltado só para seus fins, isto é, uma vontade que não está determinada por atitude alguma e por cálculo interessado algum, mas apenas pelo respeito ao dever. Decididamente, não habitamos num mundo onde reine, de modo incondicional, a boa vontade.

O Direito, como elemento disciplinador das liberdades, consegue implantar a civilização, mas não a moralidade. Ele, na verdade, é um grande passo rumo a moralidade, embora não tenha ainda um caráter moral. Vivemos, conseqüentemente, uma época civilizada, mas não moralizada,⁶⁹ a humanidade alcançou uma comunidade civil, política, mas ainda persegue uma comunidade ética. Sem, no entanto, a legalidade, oriunda da imposição do direito, é impossível vislumbrar o passo seguinte, ou seja, a moralidade. A tendência a refrear os seus impulsos transgressores, sob a aparência de uma conduta em tudo conforme à lei, pode, paulatinamente, produzir uma disposição interior para agir não só segundo a lei, mas também por respeito a ela, de tal modo que os homens não só se civilizam, como pouco a pouco, em certa medida, se moralizam. "Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* quanto a intenção, mas um aumento dos efeitos da sua

68. KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft* (I, 1, III). AK V, 71. Sobre a moralidade e a legalidade na doutrina do direito de Kant, ver BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

69. Cf. KANT, I. *Über Pädagogik*, p.451; *Was ist Aufklärung?*, AK VIII, 40.

legalidade nos atos conforme ao dever, sejam quais forem os motivos que os ocasionaram",⁷⁰ eis o que presenciamos na história, segundo Kant. Com efeito, o homem civilizado é o prenúncio do homem moral: "o homem, mesmo que ele não seja moralmente bom, é, entretanto, compelido a ser, por isso mesmo, um bom cidadão".⁷¹

O estado controla a legalidade, mas, sozinho, não consegue preparar cidadãos. É da educação formal essa tarefa: "aqui a educação pública (*öffentliche Erziehung*) revela suas vantagens mais surpreendentes. Nela aprende-se a medir suas forças e a limitação resultante do direito do outro. Nela não se goza de nenhum privilégio, porque se encontra por toda a parte resistência e só se pode destacar pelo mérito. Ela fornece a melhor imagem (*Vorbild*) do futuro cidadão."⁷² Há uma educação formal que prepara o indivíduo para a cidadania: ela deve ensinar-lhe a convivência pacífica com os outros, isto é, com a liberdade dos demais. Ela é a primeira a começar ser transmitida pela cultura da prudência, para, na sequência, o indivíduo encontrar a formação civil, pois ele adquire um valor público. O educando deve ser preparado para agir conforme a lei e tornar-se membro efetivo da sociedade civil. Os instrumentos de acesso à cultura escrita e os demais componentes de uma formação cívica, são, pelo estatuto público, os primeiros sinais de igualdade e de reconhecimento na esfera social. O fato de todos poderem entrar, da mesma forma, em contato com os meios para melhor utilizar sua habilidade, antecipa a educação moral e, por conseguinte, o grande triunfo do ideal da *Aufklärung*: a autonomia. "Pela educação moral, o homem adquire um valor em relação a espécie humana",⁷³ ele passa a não ser apenas cidadão, mas toma consciência de seu estado de ser livre. Se a educação formal preparou-o para a cidadania, a segunda prepara para a liberdade. Mas, uma ideia de humanidade orienta esta proposta moral: deve-se formar o caráter da pessoa em vista do puro amor ao dever. Tal ideia não permite que pensemos a formação moral como uma mera etapa, cronologicamente preestabelecida, ela perpassa todo o processo educacional e avança com as gerações: "Na educação atual, o homem não atinge inteira-

70. KANT, I. *Der Streit der Fakultäten*, p. 91.

71. KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. AK VIII, 366.

72. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 454.

73. *Idem*, p.455

mente o objetivo de sua existência.⁷⁴ Cada geração instruída dos conhecimentos da precedente, estabelece uma educação que desenvolve as disposições naturais do homem e conduz a espécie à sua destinação.

A *Aufklärung* identifica-se profundamente com esse projeto educativo, porque seus ideais de humanidade e de autonomia, sem ele, estariam fadados à quimera. Transformando-se numa filosofia da educação, ela assume tal projeto como o veículo que levará a humanidade até o ponto de não precisar mais da autoridade externa e da superstição, como escudos da sua menoridade. Acreditar na possibilidade de um homem educado para a liberdade é o que permite estruturar a *Aufklärung* como um processo, do qual se vive apenas a aurora:

De imediato, nos apercebemos que se o Esclarecimento (*Aufklärung*) *in thesi* é fácil, *in hypothesi*, porém, é uma coisa difícil e longe de se realizar; por certo, não ser com sua razão passivo, mas sempre se dá sua própria lei é, na verdade, coisa bem fácil ao homem que quer ser conforme apenas ao seu fim essencial e não pretende conhecer o que ultrapassa o seu entendimento. Mas, como a aspiração a tal conhecimento é quase inevitável e como jamais faltarão os que pretendam, com muita segurança, poder satisfazer essa sede de saber, assim deve ser muito difícil manter ou produzir na maneira de pensar (sobretudo na pública) esse momento simplesmente negativo (que constitui o verdadeiro Esclarecimento).⁷⁵

A educação exigida para levar a sociedade às *Luzes* é lenta e difícil, pois cada geração deve transmitir e aperfeiçoar os ensinamentos recebidos. Educar não significa, desta forma, limitar o trabalho pedagógico a uma técnica, ela consegue burilar o indivíduo, mas não é suficiente para preparar uma época para o exercício da cidadania: "É fácil, portanto, estabelecer nos sujeitos particulares o Esclarecimento (*Aufklärung*) por meio da educação; deve-se apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos (*jungen Köpfe*) a esta reflexão. Contudo, esclarecer uma época é muito demorado, pois nos deparamos com muitos obstáculos exteriores que, por um lado, proíbem e, por outro, dificultam esta espécie de educação."⁷⁶ Os obstáculos externos aos

74. Idem, p. 445.

75. KANT, I. *Kritik der Urteilstkraft*, §40, p. 294.

76. KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, pp. 146-47.

quais se refere o filósofo, dizem respeito a todos os mecanismos que contribuem para a heteronomia do pensar. Tanto o processo educativo quanto o esclarecimento podem ser afetados por eles, daí primar-se por conferir a ambos um caráter de interdependência que garanta um avanço contínuo e proporcional. Sem educação não há esclarecimento e vice-versa: "Com efeito, as luzes dependem da educação e, por sua vez, a educação depende das luzes."⁷⁷ É impossível pensar um homem esclarecido que não seja educado, também é difícil pensar alguém educado que não busque esclarecer-se, isto é, exercer livremente sua capacidade de pensar consequentemente. O círculo formado garante uma continuidade que aprimora incessantemente o ideal de humanidade. Por tudo isso, não seria demais afirmar, com Muglioni,⁷⁸ que o problema da educação e o problema da história, em Kant, são uma mesma coisa. Os lentos passos, rumo ao melhor, viabilizam um conceito exato da estrutura educacional, porque uma geração lega à futura suas experiências e seus conhecimentos, e esta acrescenta alguma coisa e transmite à seguinte, formando, desta maneira, uma herança que define e avalia o progresso.

Referências

- BACZKO, B. *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*. Genève: Droz, 2000.
- BASEDOW, J.B. *Methodenbuch* (1770), IX, § 1. In: PINLOCHE, A. *Basedow et le philanthropisme*. Paris: Armand Colin, 1889.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.
- CARADEUC DE LA CHALOTAIS, L-R. *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la Jeunesse*. Genève: Cl. & Ant. Philibert, 1763.
- D'ALEMBERT. *Essai sur les éléments de philosophie* (1759). Paris: Fayard, 1986.
- D'HOLBACH, P-H. Th. "Lettres à Eugénie" (1768). In: _____. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Alive, 1998.
- _____. "La contagionsacréeouHistoirenaturelle de la superstition" (1768). In: _____. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Alive, 1998.

77. KANT, I. *ÜberPädagogik*, p. 446.

78. MUGLIONI, J-M. "La philosophie de l'histoire de Kant". *PhilosophiePolitique*, n. 2, 1992, p. 173.

- _____. *Le christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (1756). In: _____. *Oeuvres philosophiques. t. I*, Paris: Albin Michel, 1998. Préface.
- DIDEROT, D. *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou de l'éducation publique dans toutes les sciences* (1775-1776). In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Garnier, 1875. t. III.
- DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969.
- GUSDORF, G. *L'avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1973.
- FABRICIUS, J. C. *Von der Erziehung in sonderheit in Danemark*. Dessau-Leipzig. In: KOENIG, H. *Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- HAZARD, P. *La pensée européenne au XVIIIe. Siècle de Montaigne à Lessing*. Paris: Fayard, 1963.
- HEGEL, G.W.F. *Briefe von und an Hegel* (Band II: 1813-1822). Hamburg: Felix Meiner, 1953.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1955.
- HELVÉTIUS, C-A. *De l'esprit*. (1758). (Discours IV, chapitre XVII – De l'éducation). Paris: Fayard, 1988.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: _____. *Gesammelte Werke*. Hg. v. Martinus Nijhoff, 1976. Husserliana VI.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, v. 23.
- LOCKE, J. *Some Thoughts concerning Education* (1693). In: _____. *The Works of John Locke*. London: Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, v. IX.
- MENEZES, E. *Aufklärung: uma filosofia da educação para a esperança*. In: _____. *História e esperança em Kant*. Aracaju/ São Cristóvão: Fundação Oviêdo Teixeira/ Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2000.
- MUGLIONI, J-M. *La philosophie de l'histoire de Kant*. *Philosophie Politique*, n. 2, 1992.
- PHILONENKO, A. *Kant et le problème de l'éducation*. In: KANT, I. *Réflexions sur l'éducation*. Paris: Vrin, 1967.
- PINLOCHE, A. *La réforme de l'éducation en Allemagne au dix-huitième siècle*. Paris: Armand Colin, 1889.

- REBOUL, O. *Kant et le problème du mal*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971
- RIEM, A. Über Aufklärung (1788) In: BATSCHA, Z. *Aufklärung und Gedankenfreiheit, Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- ROUSSEAU, J.-J. "Discours sur les sciences et les arts" (1750) In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1996. t. III: Écrits Politiques (Bibliothèque de la Pléiade).

Recebido em 19.12.2013

Aceito em 07.03.2014

El tiempo subjetivo como producto de la doctrina kantiana de la auto-afección

The subjective time as a result of the Kantian doctrine of self-affection

Matías Orono

matiasoro@gmail.com

(Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)

Resumen: El objetivo de este trabajo es demostrar que la doctrina kantiana de la auto-afección da lugar a la consciencia de un tiempo meramente subjetivo. En primer lugar, analizaremos los §§ 8 y 24 de la *Crítica de la Razón Pura* con el fin de comprender la distinción entre un nivel a priori y otro empírico de auto-afección. En segundo lugar, compararemos la doctrina de la auto-afección y el esquematismo trascendental, con el fin de señalar que la temporalidad a priori de la auto-afección no se identifica con el tiempo objetivo del esquematismo.

Abstract: The aim of this work is to demonstrate that Kant's doctrine of self-affection leads to a consciousness of a purely subjective time. First, we analyze the §§ 8 and 24 of the *Critique of Pure Reason* in order to understand the distinction between an *a priori* and an empirical point of view about self-affection. Second, we compare the doctrine of self-affection with the transcendental schematism to underline that the *a priori* temporality of self-affection is not identified with the objective time of the schematism.

Palabras clave: Kant, auto-afección, tiempo subjetivo, esquematismo, tiempo objetivo.

Keywords: Kant, self-affection, subjective time, schematism, objective time.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p149-168>

Introducción

En este trabajo intentaré señalar que la doctrina kantiana de la auto-afección se halla ligada a un modo de temporalidad meramente subjetiva que no coincide necesariamente con la temporalidad objetiva. El tiempo subjetivo puede ser analizado como un producto de la auto-afección, en el sentido de que sólo podemos ser conscientes de

la temporalidad subjetiva gracias al acto de auto-afección. Es decir, debemos suponer un tiempo que le pertenece originariamente a la sensibilidad, pero sólo podemos tomar consciencia de él a través de este desdoblamiento del sujeto mediante el cual somos afectados por nosotros mismos. Una de las consecuencias de la tesis aquí presentada consiste en lo siguiente: si bien el tiempo es una intuición que le pertenece originariamente a la sensibilidad, sólo podemos tomar consciencia de ésta, mediante un influjo del entendimiento sobre la sensibilidad —el cual es pensado por Kant como un acto de auto-afección—. Asimismo, dado que esta temporalidad ligada a la auto-afección no coincide necesariamente con las determinaciones objetivas del tiempo, sería posible dar cuenta al interior de la gnoseología kantiana, no sólo de la temporalidad de las representaciones vivenciadas de modo intersubjetivo, sino también de aquellas que se reducen al flujo de consciencia meramente individual —tal como pueden ser las alucinaciones o los sueños—. Esta última es una consecuencia que se desprende de nuestra tesis central, aunque por motivos de extensión no será analizada en este trabajo.

En primer lugar, revisaré la doctrina de la auto-afección tal como aparece en los §§ 8 y 24 de la *Crítica de la razón pura*¹, señalando que la misma se despliega en dos niveles: uno *a priori* y otro empírico. Luego, realizaré una breve comparación entre la doctrina de la auto-afección y el esquematismo trascendental, con el fin de señalar los distintos modos de temporalidad implicados en cada uno de estos textos. A mi modo de ver, mientras que la doctrina de la auto-afección da lugar a un tiempo meramente subjetivo, el esquematismo trascendental constituye las determinaciones objetivas del tiempo.

1. La auto-afección en el § 8 de la *Crítica de la razón pura*:

En el marco de unas observaciones destinadas a subrayar los resultados principales de la "Estética trascendental", Kant sostiene que el sentido externo no nos brinda ningún tipo de conocimiento referido a las cosas en sí mismas. Estas observaciones en torno al carácter fenoménico no se limitan sólo a nuestro sentido externo, sino que

1. Los textos citados corresponden a la siguiente traducción al español: KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.

también son válidas para nuestro sentido interno². Por un lado, el contenido empírico o material de nuestro sentido interno depende de las representaciones que nos otorga el sentido externo. Este último sólo nos brinda un conocimiento relacional, sin acceder a lo que las cosas son en sí mismas. De allí se seguiría que el sentido interno —en virtud de su dependencia material del sentido externo— tampoco nos podría otorgar un conocimiento de las cosas en sí mismas, sino que este será un conocimiento que refleja las *relaciones* entre los objetos y el sujeto. Por otro lado, Kant introduce un segundo argumento en virtud del cual está vedado el acceso a la cosa en sí. Según este argumento, el tiempo contiene en sí mismo, con independencia de la experiencia efectiva, relaciones de sucesión, simultaneidad y permanencia. Todos los fenómenos serán puestos en la mente humana bajo alguna de estas relaciones, las cuales no dependen de la experiencia, sino que son su condición de posibilidad. Dado que estas relaciones temporales poseen su origen *a priori* en el sujeto, se sigue que el sentido interno sólo puede brindarnos un conocimiento acerca del modo en el cual nosotros *colocamos* las representaciones en nuestra mente. Ni la sucesión, ni la simultaneidad, ni la permanencia pueden ser atribuidas a las cosas en sí mismas, sino que dependen necesariamente del modo en el cual nuestra subjetividad organiza las representaciones de los fenómenos y es consciente de ellas³.

En este punto, Kant comienza a introducir el problema de la auto-afección en los siguientes términos:

[...] aquello que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo cualquiera, es la intuición; y si ella no contiene nada más que relaciones, [es] la forma de la intuición, la cual, como no representa nada, salvo en la medida en que algo es puesto en la mente, no puede ser otra cosa que la manera como la mente es

2. Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 116-117.

3. Kant menciona aquí tres modos de la temporalidad: sucesión, simultaneidad y permanencia. Considero que estas relaciones suponen la aplicación de las categorías al múltiple sensible y constituyen, de ese modo, determinaciones objetivas del tiempo. Por el contrario, cuando la intuición interna o sentido interno es identificado con la forma de la sucesión, nos hallamos ante un tiempo meramente subjetivo que describe el flujo de representaciones que se da en nuestra mente, haciendo abstracción de la aplicación de las categorías.

afectada por su propia actividad, a saber, por este poner las representaciones de ella,⁴ y por tanto, por sí misma, es decir, [no puede ser otra cosa que] un sentido interno, según su forma.⁵

Aquella representación que puede preceder al pensamiento de algo es la intuición. En el marco del criticismo kantiano, esta precedencia no debe ser interpretada en términos temporales, sino en sentido lógico, como aquella representación, presupuesta en la aplicación de las categorías. En la medida en que tal representación intuitiva sólo contenga relaciones, nos hallamos ante la *forma de la intuición*. Ya hemos visto que el contenido material de nuestra intuición interna coincide con el contenido material de las representaciones de los sentidos externos. Pero lo que ahora estamos analizando no es el contenido material de la intuición, sino su forma. Ésta no puede tener su origen en la experiencia, pues nos hallamos ante un tipo de intuición que posibilita toda experiencia y que Kant denomina *forma de la intuición*⁶. Kant sostiene que la *forma de la intuición* no puede tener un origen empírico⁷, puesto que se trata de una forma que hace posible

-
4. Es decir, de la intuición. Ed. Acad. interpreta <<de la mente>>, modificando el texto [...] (Nota del traductor).
 5. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 116-117.
 6. La *forma de la intuición* se refiere a la forma en la cual es recibida el múltiple sensible, mientras que *intuición formal* remite al hecho de que espacio y tiempo son ellos mismos intuiciones que poseen unidad y dentro de los cuales es posible la recepción del múltiple sensible. La forma de la intuición presupone la intuición formal, pues de otro modo tal forma carecería de unidad y nos hallaríamos ante una multiplicidad de tiempos y espacios. Cfr. DÜSING, K. Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 71, 1980. pp. 1-34 (aquí, p. 9) y NAKANO, H. Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion. *Kant-Studien*, Berlin/New York, vol. 102 n° 2, 2011. pp. 213-231 (aquí, p. 217).
 7. El origen causal de la afección subyacente a toda constitución de objetos representa un gran problema dentro del marco del criticismo kantiano. Si consideramos que el objeto que nos afecta es una cosa en sí, estaríamos estableciendo una relación causal entre la cosa en sí y nuestra capacidad representativa —lo cual constituye una aplicación de la categoría de causalidad, que excede los límites de nuestro conocimiento posible—. Y si consideramos que la causa de la afección es un fenómeno, caemos en una suerte de circularidad según la cual la materia de los fenómenos posee un origen causal

la experiencia misma. El único origen posible de esta representación proviene de una auto-afección. Se trata de un acto mediante el cual la mente es afectada por su propia actividad de *poner* en sí misma ciertas representaciones. Es decir, la mente se auto-afecta al poner en sí misma la *forma de la intuición*, colocando las representaciones empíricas en un orden temporal determinado⁸. Esta forma de la intuición es un sentido interno, mediante el cual la mente se percata de su propia actividad.

A continuación, Kant subraya el carácter fenoménico del propio yo que aparece ante sí mismo. Dado que el yo —i.e. la actividad de la propia mente— sólo aparece ante sí mismo mediante la forma de la intuición o el sentido interno, este yo no se muestra tal como es en sí mismo, sino que aparece condicionado por la forma de la intuición. Kant está rechazando la posibilidad de que el yo se intuya a sí mismo mediante una intuición intelectual —la cual sería el acto de la mera espontaneidad y no necesitaría del recurso a la sensibilidad—. Sólo podemos tener una conciencia intuitiva de nuestro yo, en la medida en que éste se afecte a sí mismo y aparezca de manera sensible, estableciendo así la forma de la intuición que precede a toda experiencia posible. En la medida en que el yo se afecta a sí mismo, aparece ante sí como un fenómeno, cuya forma es la forma de la intuición. Cabe destacar que asistimos aquí a un desdoblamiento de la subjetividad, en la cual el yo afectante y el yo que aparece no coinciden, pues en un caso se trata de una mera forma lógica que debe poder acompañar a nuestras representaciones, mientras que en el segundo caso se trata de un flujo de representaciones que aparecen sucesivamente. Sin embargo, podemos sostener que el yo fenoménico supone la auto-afección —es decir, el influjo del yo trascendental sobre la propia

fenoménico. Cfr. JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 73.

8. Vemos aquí la presencia de dos niveles: 1) la forma de la intuición, la cual es una forma *a priori*; 2) las representaciones empíricas que son colocadas en un orden temporal acorde a esa forma *a priori*. Esto nos permite anticipar la distinción de dos sentidos de auto-afección: uno *a priori* y otro *empírico*. Una interpretación análoga es desarrollada por Zoeller. Cfr. ZOELLER, G. *Making Sense out of inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion*. *International Philosophical Quarterly*, New York, v. XXIX, n. 3, 1989. pp. 263-270.

mente—, sin que ello signifique que el yo fenoménico es el aparecer del yo trascendental—el cual jamás puede aparecer de manera sensible—.

Con el problema de la auto-afección se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que el sujeto aparezca de manera intuitiva y por tanto sensible, no como un objeto de los sentidos externos —es decir a través de un cuerpo— sino como un objeto del sentido interno? Quedan así señalados dos aspectos que debe cumplir ese yo del cual se debe poder ser consciente gracias a la auto-afección. Primero, se trata de un aparecer intuitivo y no meramente intelectual. Por ello no basta con la simple representación intelectual *Yo*, pues ésta es un mero pensamiento que en sí mismo no implica ninguna multiplicidad sensible que pueda ser recibida por el sujeto y de la cual podamos tener una intuición. En segundo lugar, se trata de una intuición *interior* de sí mismo y no exterior —tal como la que estaría implicada con el aparecer de nuestro cuerpo como algo que se mueve en el espacio y ocupa un lugar en él—. Así pues, Kant reformula en los siguientes términos el problema de la auto-afección:

Si la facultad de hacerse consciente de sí mismo ha de recoger (aprehender) lo que yace en la mente, esta [facultad] debe afectarla a ella, y sólo de esa manera [esa facultad] puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero [...] determina, en la representación del tiempo, la manera como lo múltiple está reunido en la mente; porque ella se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es.⁹

La *facultad de hacerse consciente de sí mismo* se refiere a la representación simple del *Yo*, la cual es un producto de la espontaneidad de nuestro pensamiento. Se trata del *Yo* de la *apercepción trascendental*. Este yo (trascendental) sólo ha de aprehender la multiplicidad que yace en la mente, bajo la condición de que él afecte a la mente. Nótese que Kant nos habla aquí de un *aprehender lo que yace en la mente*. Como es sabido, en el marco del criticismo kantiano, la aprehensión es un acto que recorre el múltiple sensible de manera sucesiva y lo reúne en una representación unitaria a fin de que el múltiple pueda ser reconocido

9. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 117-118.

como tal. En efecto, si el múltiple no fuese reunido, nos hallaríamos ante representaciones inconexas que en rigor no compondrían una multiplicidad¹⁰. La auto-afección consiste en el acto de afectar la mente, aprehendiendo de manera sucesiva un múltiple sensible dado y reuniéndolo, a fin de reconocerlo como tal. La mente recibe intuitivamente un dato sensible, pero el mismo es ordenado de manera sucesiva, sólo en virtud de un influjo proveniente del *yo activo* que las aprehende unas tras otras¹¹.

Así pues, la auto-afección posee al menos tres funciones. La primera consiste en organizar los datos sensibles bajo la forma de la sucesión, pues sólo de esa forma pueden ser aprehendidos. La segunda, íntimamente ligada a la primera, consiste en afectar la mente al establecer la forma *a priori* —a saber: la sucesión— bajo la cual el múltiple sensible se organiza en nuestra mente. La tercera implica un aparecer fenoménico del propio yo ante sí mismo, el cual sólo puede aparecer de manera sucesiva —es decir, como un flujo de representaciones— puesto que esa es la forma *a priori* de nuestra mente, que ha sido *generada* por el mismo acto de auto-afección¹². No se trata aquí de sostener que la sucesión es una forma originaria de nuestro *yo activo* —pues eso generaría un problema al interior de la teoría al reducir la forma de la sensibilidad a una forma del entendimiento—, sino de subrayar que sólo podemos ser conscientes de la sucesión gracias a este influjo proveniente del *yo activo*, sin el cual la sucesión no sería reconocida como tal.

Como veremos a continuación, la doctrina de la auto-afección se despliega en dos niveles: uno se refiere al aparecer de representa-

10. Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 170 y ss.

11. Moreau sostiene que la sucesión mediante la cual aprehendemos las representaciones no puede ser dada de manera pasiva, sino que es el producto de la reflexión sobre la síntesis de una multiplicidad exterior, la cual si bien es dada pasivamente de manera simultánea, sólo puede ser aprehendida de manera sucesiva. Cfr. MOUREAU, J. *Intuition et Appréhension. Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 71, n. 3, 1980. pp. 282-298 (aquí, p. 291 y ss).

12. Klemme sostiene que la noción de auto-afección subraya el carácter fenoménico del yo que aparece ante nuestro sentido interno, evitando así una posible confusión entre lo nouménico y lo fenoménico en el aparecer intuitivo del yo ante sí mismo. Cfr. KLEMMER, H. *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, p. 229.

ciones empíricas ante el sentido interno y el otro se identifica con la toma de conciencia explícita cuyo objeto temático es la *forma de la intuición* que se encuentra a la base de toda experiencia posible¹³.

2. La auto-afección en el § 24 de la Crítica de la razón pura.

El segundo texto que nos interesa se halla en el § 24 de la primera *Crítica*. Allí Kant se refiere a la *paradoja del sentido interno*, la cual consiste en la incapacidad de acceder a lo que nuestro yo es en sí mismo. Se trata de una tesis paradójica en la medida en que aquello que nos es más íntimo —a saber, nuestra propia subjetividad— sólo puede ser intuido adoptando, al igual que los objetos del sentido externo, un carácter fenoménico¹⁴. Se vuelve a subrayar la tesis ya mencionada en el § 8, según la cual está vedada la presentación intuitiva de lo que es nuestro yo en sí mismo. En el § 24 aparece esbozado cierto desdoblamiento de nuestro yo, pues un aspecto de nosotros debe comportarse de manera pasiva a fin de recibir la afección del propio yo en tanto facultad activa¹⁵. Por ello, Kant sostiene la distin-

-
13. Jáuregui considera que la auto-afección implica un cambio de perspectiva que considera las representaciones como estados de conciencia que ya no hace presente los objetos en el espacio. Lo que la mente *pone* en sí misma a través de la auto-afección se halla en un tiempo subjetivo. Cfr. JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. p. 81. Esta lectura se halla en consonancia con la distinción efectuada por Kemp Smith entre el objeto de la representación —el cual supone la afección externa— y la representación como estado interno del yo. Cfr. KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Cuarta edición. London: Palgrave MacMillan, 2003, p. 294. Creo que estas lecturas deben ser complementadas con la interpretación de G. Zoeller, quien sostiene que además de la "auto-afección empírica" hay una "auto-afección *a priori*" mediante la cual se genera la forma de la intuición a partir de la síntesis figurativa de la imaginación tal como aparece en el § 24 de la *Crítica de la razón pura*. Cfr. ZOELLER, G. *Making Sense out of inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion*, p. 263-270.
 14. También es paradójico el acto mediante el cual se nos presenta el contenido del sentido interno —a saber: el acto de auto-afección—. Cfr. JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, p. 75.
 15. El yo es doblemente pasivo y doblemente activo. Por un lado, es pasivo con relación a la afección externa y en el vínculo con la afección interna. Por

ción cuidadosa entre *sentido interno* y *apercepción*. Mientras que el primero consiste en cierta forma pasiva que es afectada, el segundo de estos términos se refiere al yo afectante, que determina nuestro sentido interno.¹⁶

El entendimiento [...] bajo la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación*, ejerce sobre el sujeto *pasivo* cuya *facultad* es él [mismo], aquella acción de la cual decimos, correctamente, que por ella es afectado el sentido interno.¹⁷

Con la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación* se traza una distinción entre el enlace meramente intelectual, pensado en la unidad de las categorías y aquel enlace que ya no es meramente intelectual, sino que remite al enlace de lo múltiple de la intuición sensible humana¹⁸. En este contexto, la imaginación es definida por Kant como “[...] la facultad de representar en la intuición un objeto aun *sin la presencia de él*”.¹⁹ Es la *síntesis trascendental de la imaginación*, la que por un lado permite que nos representemos un objeto en la intuición. La *síntesis trascendental de la imaginación* es la que me permite, por ejemplo, *imaginar* el lado no visto de un objeto o *proyectar* un momento pasado y un momento futuro que se conectan con el

otro lado, es activo con la multiplicidad proveniente del sentido externo y con aquélla que se presenta meramente ante el sentido interno. Cfr. JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, p. 81.

16. Según Nakano, no se trata de la presencia de dos sujetos numéricamente distintos y existentes por fuera de la relación. Se trata más bien de dos aspectos de una misma actividad, pues el sentido interno no es otra cosa más que ser afectado por el entendimiento. Cfr. NAKANO, H. *Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion*. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 102, n. 2, 2011, pp. 213-231 (aquí, p. 228).

17. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 219.

18. Según Baum la distinción en dos partes de la “Deducción trascendental” en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, se basa en la distinción entre *síntesis intelectual* y *síntesis figurativa*. Cfr. BAUM, M. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein: Hain Verlag bei Athenäum, 1986, pp. 79-81 y BAUM, M. *The B-Deduction and the Refutation of Idealism*. *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, v. XXV, Supplement, 1986, pp. 89-107 (aquí, pp. 102-104).

19. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 117-118.

presente en el cual me encuentro. Por ello, se trata de una síntesis que permite enlazar el múltiple sensible —incluso aquél que se encuentra ausente— al *configurar* de manera originaria las formas puras del espacio y el tiempo. En la medida en que se trata de una facultad que remite a la intuición, la imaginación pertenece a la sensibilidad. Pero el enlace efectuado por esta síntesis de la imaginación es llevado a cabo de acuerdo con la unidad de nuestro *yo activo* —que se identifica con el *yo pienso* de la apercepción trascendental—. En esta medida, se trata de una facultad que pertenece a nuestra espontaneidad. Kant no se refiere aquí a una imaginación empírica que reproduce siguiendo pasivamente las leyes de asociación y supone una experiencia ya constituida, sino que se trata de una facultad, cuyo rasgo esencial es la espontaneidad que se halla a la base de la experiencia misma. La imaginación empírica o reproductiva es aquella que actúa, por ejemplo, al vincular el verano con el calor o el cielo estrellado con la noche. Kant la llama *imaginación reproductiva*, para distinguirla así de la imaginación *productiva* que se halla sometida a la unidad de nuestro entendimiento puro y permite efectuar la síntesis figurativa. Como se observa en el pasaje que estamos analizando, el entendimiento afecta nuestro sentido interno, a través de la *síntesis trascendental de la imaginación*. Es decir, la *síntesis figurativa* se identifica con la auto-afección.²⁰

Así pues, debemos distinguir tres niveles íntimamente relacionados. En primer término, encontramos un sujeto activo que se identifica con la unidad sintética de la apercepción. Se trata de la fuente originaria de todo enlace que “[...] se dirige al múltiple de las *intuiciones en general*; [y] con el nombre de las categorías, [se dirige,] antes de toda intuición sensible, a objetos en general [...]”.²¹ En segundo lugar, hallamos un sentido interno que “[...] contiene la mera *forma* de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en ella, y por tanto, no con-

20. Al interpretar el rol de la imaginación como una mera relación entre el entendimiento y la sensibilidad, tomo distancia de la interpretación efectuada por Heidegger, quien habría sostenido la primacía de la imaginación en relación con las otras facultades y habría realizado una suerte de sustancialización de éstas. Cfr. HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991. pp. 138-141, 164 y NAKANO, H. *Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion*, p. 228.

21. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 220.

tiene todavía ninguna intuición *determinada* [...].²² Por un lado, vemos un sujeto activo que se dirige a objetos en general —*antes*²³ de toda intuición sensible—. Por otro lado, hallamos un sentido interno, cuyo múltiple sensible carece de enlace y determinación. A fin de que nuestra espontaneidad se dirija efectivamente a la intuición sensible y esta última adquiera cierta determinación debemos considerar un tercer nivel de la subjetividad, a saber: la determinación de nuestro sentido interno “[...] por medio de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno), a la que llamé síntesis figurativa”²⁴. La auto-afección consiste en un acto por medio del cual el múltiple que aparece ante nuestro sentido interno adquiere determinación al ser enlazado por medio de la *síntesis trascendental de la imaginación*.²⁵ El múltiple sensible no existe en tanto tal antes de la auto-afección, sino que el sólo es posible una vez que fue enlazado mediante la síntesis figurativa que permite su organización bajo la *forma de la intuición*. Es decir, la sucesión o forma del sentido interno es un resultado del influjo de nuestra espontaneidad sobre

22. Idem, *ibidem*.

23. En rigor, no existe este sujeto activo que prescinde de la intuición sensible, pues para nosotros los humanos, el *yo pienso* sólo es tal en la medida en que se dirige a un múltiple sensible. Sin embargo, como resultado del análisis, Kant postula este sujeto activo que se dirige a una intuición *en general* —haciendo abstracción de la intuición sensible que de hecho poseemos.

24. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 220.

25. Se ha señalado que la auto-afección no presupone un múltiple dado de antemano que deba ser sintetizado, sino que se trata del vínculo originario entre el entendimiento y el sentido interno — vínculo que sería efectuado por la síntesis trascendental de la imaginación. Según esta lectura, la recepción del múltiple sensible sólo es posible gracias a la unidad formal de nuestro sentido interno, la cual es deudora de un acto de auto-afección. Cfr. NAKANO, H. *Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion*, pp. 213-231. Otros intérpretes sostienen que la auto-afección presupone un múltiple dado de antemano, el cual aparece bajo la forma de la intuición (*Form der Anschauung*) pero sin unidad — es decir, sin que se halle constituida la intuición formal (*formelle Anschauung*), la cual sería un producto de la auto-afección. Cfr. MOHR, G. *Das sinnliche Ich: inneren Sinn und Bewußtsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991, pp. 109-121; y STRAWSON, P. *The Bounds of Sense*. London: Methuen & Co. Ltd., 1966, p. 32. Considero que esta última línea interpretativa difiere con lo que efectivamente sostiene Kant.

nuestro sentido interno, por intermedio de la síntesis trascendental de la imaginación.

Kant introduce algunos ejemplos que permitirían comprender en qué consiste la auto-afección. Por ejemplo, sólo podemos representarnos en el pensamiento una línea, al trazarla en el pensamiento, de acuerdo con el concepto de lo que es una línea. El múltiple sensible que el sujeto recibe y que carece de enlace, es enlazado de manera originaria por un acto del entendimiento, mediado por la imaginación productiva. Nuestro sentido interno adquiere de ese modo determinación, pues ahora contiene la representación de una línea y no meramente un múltiple carente de unidad. Kant agrega unas líneas más adelante una reflexión en torno a la representación del tiempo:

[...] tampoco [podemos representarnos] el tiempo, sin prestar atención, en el *trazado* de una línea recta (destinada a ser la representación figurativa externa del tiempo), meramente a la acción de síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y [sin prestar atención] por ese medio a la sucesión de esta determinación en él.²⁶

No significa que el acto de trazar una línea en nuestro pensamiento se halle a la base de toda experiencia, sino de un acto que se encuentra a la base de aquel particular tipo de experiencia que podemos llegar a tener de nosotros mismos cuando *intentamos* hacer intuitiva nuestra propia espontaneidad. Si queremos ser conscientes acerca de los caracteres esenciales de aquella intuición pura que precede *a priori* a toda intuición y de la cual sólo podemos ser conscientes mediante el influjo de nuestra espontaneidad sobre nosotros mismos, debemos representarnos el trazado de una recta y particularmente, debemos *prestar atención* a la síntesis sucesiva de las múltiples partes que componen la recta. A medida que avanzamos en el trazado de la recta, debemos retener los elementos de la línea ya trazados y enlazar a ellos las nuevas partes de la recta. De ese modo, lo múltiple es enlazado de manera sucesiva y por ello el trazado de la línea recta constituye la representación *figurativa* de la forma sucesiva de nuestro sentido interno. Además, el *acto de trazar* la línea nos permite intuir el *movimiento* de nuestra subjetividad, aquel acto espontáneo gracias al cual enlazamos un múltiple sensible. El *acto de atención* aquí menciona-

26. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 220.

do podría ser interpretado como un cambio de perspectiva, mediante el cual dirigimos nuestra mirada a la forma sucesiva en la que aprehendemos el múltiple sensible. Es decir, sólo tenemos una consciencia intuitiva de nuestro yo, si desplazamos la atención hacia nuestra actividad trascendental y tratamos de obtener una representación de ella —hemos visto que sólo podemos obtener una *representación figurativa* de aquella forma de la intuición que posibilita nuestra experiencia—. Sólo si prestamos atención a la síntesis de lo múltiple implicada en el trazado de una línea recta, podemos ser conscientes de un modo reflexivo de la sucesión. Kant agrega que el concepto mismo de sucesión es un producto de la auto-afección:

El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), y en consecuencia, la síntesis de lo múltiple en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo atendemos a la acción por la cual determinamos el *sentido interno* de acuerdo con la forma de él, es incluso lo que produce, ante todo, el concepto de la sucesión. [...] no es que el entendimiento *encuentre* ya en éste un enlace tal de lo múltiple, sino que *lo produce, al afectarlo*.²⁷

En primer lugar, se sostiene que el múltiple sintetizado es un múltiple espacial. Es decir, el contenido material de nuestro sentido interno coincide con el de nuestro sentido externo. En segundo término, podríamos hablar un cambio de perspectiva, en virtud del cual ya no consideramos a las representaciones en la medida en que remiten a objetos en el espacio, sino que hacemos abstracción de tal referencia objetiva y tratamos de atender al acto mediante el cual determinamos nuestro sentido interno, es decir, reflexionamos acerca de nuestra aprehensión sucesiva de representaciones que, si bien remiten a objetos espaciales, aquí son consideradas como meros estados de conciencia que se ordenan sucesivamente^{28, 29}. Finalmente, queda destacada la tesis según la cual esta forma sucesiva del sentido interno no

27. Idem, p. 220-221.

28. Cfr. JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, p. 87.

29. La determinación sintética de lo múltiple espacial y la posición de ese múltiple en nuestro sentido interno son dos momentos de la auto-afección que sólo pueden ser separados por abstracción. Cfr. DIRSCHAUER, S. *La théorie kantienne de l'auto-affection. Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 95, n. 1, 2004, pp. 53-85 (aquí, p. 75).

es dada de manera pasiva sino que es un producto de la auto-afección, es decir, del influjo del entendimiento sobre nuestro sentido interno³⁰. Esta determinación del sentido interno puede ser analizada en dos niveles: por un lado, en un nivel *a priori* la auto-afección produce de manera originaria la *forma de la intuición* bajo la cual se organiza el múltiple de nuestro sentido interno; por otro lado, en un nivel empírico, gracias a la auto-afección las representaciones de objetos espaciales pasan a ser consideradas como meros estados de conciencia, estableciendo de ese modo una determinación material de nuestro sentido interno.

Por último, hallamos una nota introducida por Kant en la cual queda sugerida la auto-afección, concebida ya no en un nivel *a priori* —es decir, como una toma de conciencia de la forma de la intuición— sino en un nivel empírico, mediante el cual determinaríamos de manera contingente nuestro sentido interno:

No se ve cómo se puede encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento determina siempre, en él, al sentido interno de acuerdo con el enlace que él piensa, de modo que llegue a producirse una intuición interna que corresponda al múltiple en la síntesis del entendimiento. En qué medida es afectada con ello habitualmente la mente, podrá percibirlo cada cual en sí mismo.³¹

El sentido interno es determinado por el entendimiento en *todo acto de atención*.³² Es decir, toda síntesis efectuada por el entendimiento puede producir una intuición interna que se corresponde con el múltiple.

30. La auto-afección, al ser tematizada como aquel acto del entendimiento que le otorga unidad a nuestro sentido interno, muestra que receptividad y espontaneidad son aspectos inseparables. Cfr. NAKANNO, H. *Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion*, p. 230.

31. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 222.

32. Algunos comentaristas ven en el acto de atención la auto-afección propiamente dicha y no un mero ejemplo empírico. Cfr: ZÖELLER, G. *Making Sense out of inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion*, pp. 267-270; ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. New Heaven/London: Yale University Press, 1983, p. 268; DÜSING, K. *Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption*, p. 24.

tiple que fue enlazado.³³ Esto significa que es la misma representación empírica la que se constituye como un fenómeno que se halla o bien en el tiempo objetivo, o bien en lo que podríamos denominar *tiempo meramente subjetivo*. Este cambio de perspectiva es posibilitado por un *acto de atención* mediante el cual ponemos de relieve ante nuestra conciencia el hecho de que poseemos una representación o estado de conciencia y dejamos en suspenso la inserción de esta representación en el tiempo objetivo.

3. La auto-afección y el esquematismo trascendental: tiempo subjetivo y tiempo objetivo.

La determinación *a priori* del sentido interno que da lugar a la forma sucesiva de nuestra aprehensión no implica necesariamente la validez objetiva de tal determinación temporal. En la "Segunda Analogía de la Experiencia" Kant sostiene, a modo de ejemplo, que si bien percibimos las diferentes partes de una casa de manera sucesiva, sabemos que *objetivamente* las partes se hallan en relaciones temporales de simultaneidad.³⁴ Es decir, la doctrina de la auto-afección da lugar a la conciencia de un tiempo meramente subjetivo, que si bien es *a priori*, no garantiza la validez objetiva de tales determinaciones temporales. A fin de comprender esta distinción entre una temporalidad subjetiva y otra objetiva, podríamos contrastar en sus rasgos esencia-

33. Düsing sostiene que el acto de atención subraya que en la auto-afección las representaciones *oscuras* que se encuentran dadas en el sentido interno son llevadas a la *claridad* y a la *distinción* respecto de otras representaciones del sentido interno, constituyendo así una determinación del *tiempo subjetivo* como forma de nuestro sentido interno. Cfr. DÜSING, K. Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption, p. 24 y ss. Allison sostiene que mediante la auto-afección hacemos de nuestras representaciones "objetos subjetivos" al reflexionar sobre nuestros estados de conciencia. Cfr. ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, p. 261.

34. La distinción entre *tiempo objetivo* y *tiempo subjetivo* se halla en: KANT, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 283 y ss.; 292 y ss.; 300. Düsing sostiene que la vivencia subjetiva del tiempo y la determinación de los fenómenos reales son a menudo incongruentes. Si bien las determinaciones del tiempo subjetivo son *a priori*, ello no garantiza la validez objetiva de tales determinaciones. Cfr. DÜSING, K. Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption, pp. 10 y ss.

les algunos aspectos de la doctrina de la auto-afección y el esquematismo trascendental.

La función de los esquemas trascendentales es salvar la radical heterogeneidad entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles, para hacer posible la aplicación de las categorías a la sensibilidad. Los esquemas trascendentales son un producto de la imaginación trascendental. Estos son homogéneos con las categorías, pero al mismo tiempo son sensibles, motivo por el cual pueden trazar una suerte de *punte* entre el entendimiento y la sensibilidad³⁵. Considero que si bien tanto en el esquematismo como en la auto-afección que da lugar a la forma de la intuición nos hallamos ante una determinación del sentido interno, efectuada por la imaginación trascendental, se trata de determinaciones que poseen diferentes funciones. Así pues, mientras que la función de los esquemas trascendentales consiste en posibilitar la aplicación de las categorías, es decir, en hacer posible la subsunción de intuiciones bajo los conceptos puros del entendimiento, la función de la forma de la intuición consiste en hacer posible la receptividad del múltiple sensible que es aprehendido sucesivamente. Si bien la forma de la intuición —y la síntesis figurativa que la hace posible— se hallan orientadas, en principio, a la constitución de la objetividad, el rasgo específico de la auto-afección involucra un cambio de perspectiva que posibilita el aparecer intuitivo de la propia subjetividad. Mediante la auto-afección *a priori* el sujeto estaría tomando consciencia de un modo explícito del carácter subjetivo de la forma de la intuición. Un segundo aspecto que nos permite distinguir la doctrina de la auto-afección del esquematismo trascendental es el siguiente: la forma de la intuición es una forma de la sensibilidad —no del entendimiento— aún cuando su unidad sea deudora de la espontaneidad del sujeto. Por el contrario, los esquemas

35. Esta interpretación del esquematismo se opone a aquella línea que identifica a estos últimos con una regla del entendimiento. Dentro de esta última línea de investigación podemos mencionar a los siguientes autores: ARENAS, L. El esquematismo de los conceptos matemáticos: una interpretación. *Endoxa*, Madrid, n. 8, 1997, pp. 111-136; BUTTS, R. Kant's Schemata as Semantical Rules. In: BECK LEWIS, W. *Kant Studies Today*. Illinois: Open Court, 1969, pp. 290-300; SEEL, G. Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze (A 130/B 169 – A 158/B 197). In: MOHR, G. y WILLASCHEK, M (Hrg). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998, pp. 217-246.

trascendentales son representaciones puras que no pertenecen exclusivamente a la sensibilidad, sino que poseen una parte intelectual y otra parte sensible —constituyéndose, de ese modo, en el elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento—³⁶. Así por ejemplo, Kant introduce el esquema correspondiente al concepto de causa en los siguientes términos:

El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es lo real, a lo cual, cuando es puesto, siempre le sigue algo diferente. Consiste, pues, en la sucesión de lo múltiple, en la medida en que está sometida a una regla.³⁷

En primer lugar, podemos comparar el esquema y la forma de la intuición, tomando como criterio la función que ambos desempeñan. En la sucesión que se identifica con la forma de la intuición, si bien el sentido interno es determinado por la actividad del entendimiento, tal modo de la sucesión no tiene como finalidad garantizar la subsunción de intuiciones empíricas bajo categorías, sino dar cuenta del aparecer intuitivo del yo. Por el contrario, la sucesión de lo múltiple como esquema de la causalidad tiene como función otorgar un criterio universal que garantice la subsunción de los fenómenos bajo la categoría de causalidad.³⁸

Contrastemos ahora el carácter mixto del esquema con el carácter puramente sensible de la forma de la intuición. El esquematismo nos presenta una noción de sucesión que se halla necesariamente *sometida a una regla* —a saber: la regla de causalidad— y en esa presencia de la regla radica el aspecto intelectual del esquema trascendental, mientras que la parte sensible se halla en lo múltiple que se da sucesivamente. Por el contrario, la sucesión que resulta de la auto-afección

36. Cfr. MOLEDO, F. Función sistemática y naturaleza del esquematismo trascendental. *Ágora: Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, v. 30, n. 2, 2011, pp. 163-185; LA ROCCA, C. Schematismus und Anwendung. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 80, n. 2, 1989, pp. 139-154.

37. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 243.

38. Philonenko interpreta el esquematismo trascendental como un principio metódico que le otorga significado a las categorías. Tal significado no es sino el objeto empírico particular. Cfr. PHILONENKO, A. Lectura del esquematismo trascendental. *Ágora: Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, v. 7 n. 1, 1988, pp. 9-25.

es una forma pura de nuestra sensibilidad, sin explicar nada acerca de nuestro entendimiento.

No se trata tanto de subrayar la existencia de dos flujos de consciencia —numéricamente distintos e independientes— sino más bien, de un flujo de consciencia que adopta la forma de la sucesión y puede ser analizado desde diversas perspectivas. Una de ellas subraya el principio metódico que posibilita la subsunción de intuiciones empíricas bajo las categorías y alude a un tipo de temporalidad que está compuesta por un aspecto sensible y uno intelectual. La otra perspectiva se identifica con la forma de la intuición interna, pero hace abstracción de la referencia a objetos, para *prestar atención* al aparecer intuitivo del sujeto. La determinación del sentido interno —en el contexto de la auto-afección— supone la constitución de objetos —y por tanto, el esquematismo trascendental—. Pero la sucesión *meramente subjetiva* que se produce gracias a la auto-afección, sólo permite intuir el propio yo, sin que ello garantice la validez objetiva de lo que nos representamos.³⁹ La regla que opera en el marco de la auto-afección va acompañada de una suerte de abstracción o puesta en suspenso de la referencia objetiva, dejando a la sucesión del sentido interno como una forma puramente sensible que carece de la legalidad que posee el esquema. Así pues, la sucesión como forma de la intuición interna implica un mero fluir de estados de consciencia, sin que ello se corresponda con el tiempo de los estados objetivos⁴⁰. A diferencia de ello, la sucesión como esquema trascendental de la categoría de causalidad hace referencia a un modo de organización puro de las representaciones, consideradas como objetos y no como meros estados subjetivos, pues sólo de ese modo la sucesión de lo real —como esquema de la causalidad— estaría operando como elemento mediador entre las intuiciones empíricas y los conceptos puros.

Conclusiones

Se ha señalado que el modo de temporalidad del cual somos conscientes gracias a la auto-afección puede ser pensado como un

39. Cfr. JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, p. 85.

40. Cfr. MOREAU, J. *Intuition et Appréhension*. p. 296.

tiempo subjetivo que se distingue de las determinaciones temporales objetivas. Este acto de auto-afección puede ser analizado en dos niveles. La auto-afección *a priori*, consiste en la explícita toma de consciencia de aquella forma de la intuición que surge como resultado de la síntesis figurativa. En cambio, la auto-afección empírica es la toma de consciencia reflexiva de las representaciones empíricas y contingentes que se despliegan ante nuestro sentido interno, considerando a las representaciones como meros estados mentales. En ambos casos, se supone la actividad sintética del entendimiento y la constitución de la objetividad, así como el esquematismo trascendental que garantiza la subsunción de intuiciones empíricas bajo conceptos puros. Esto es así puesto que aquello que afecta al sujeto no es sino la actividad del entendimiento en su enlace de un múltiple sensible que hace posible la experiencia. Sin embargo, hemos dado razones para sostener que el modo de temporalidad que se identifica con la forma del sentido interno debe ser distinguido de las determinaciones temporales objetivas que sólo serían posibles en virtud de los esquemas trascendentales.

Referências

- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. New Heaven/London: Yale University Press, 1983.
- ARENAS, L. El esquematismo de los conceptos matemáticos: una interpretación. *Endoxa*, Madrid, n. 8, 1997, pp. 111-136.
- BAUM, M. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein: Hain Verlag bei Athenäum, 1986.
- _____. The B-Deduction and the Refutation of Idealism. *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, v. XXV, Suplement, 1986, pp. 89-107.
- BUTTS, R. Kant's Schemata as Semantical Rules. In: BECK LEWIS, W. *Kant Studies Today*. Illinois: Open Court, 1969, pp. 290-300.
- DIRSCHAUER, S. La théorie kantienne de l'auto-affection. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 95, n. 1, 2004, pp. 53-85.
- DÜSING, K. Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 71, 1980, pp.1-34.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

- JÁUREGUI, C. *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- KANT, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Cuarta edición. London: Palgrave MacMillan, 2003.
- KLEMME, H. *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.
- LA ROCCA, C. Schematismus und Anwendung. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 80, n. 2, 1989, pp. 139-154.
- MOHR, G. *Das sinnliche Ich: inneren Sinn und Bewußtsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- Moledo, F. Función sistemática y naturaleza del esquematismo trascendental. *Ágora: Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, v. 30, n. 2, 2011, pp. 163-185.
- MOREAU, J. Intuition et Appréhension. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 71 n. 3, 1980, pp. 282-298.
- NAKANO, H. Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion. *Kant-Studien*, Berlin/New York, v. 102, n. 2, 2011, pp. 213-231.
- PHILONENKO, A. Lectura del esquematismo trascendental. *Ágora: Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, v. 7, n. 1, 1988, pp. 9-25.
- SEEL, G. Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze (A 130/B 169 – A 158/B 197). In: MOHR, G. y WILLASCHEK, M (Hrg). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998, pp. 217-246.
- STRAWSON, P. *The Bounds of Sense*. London: Methuen & Co. Ltd., 1966.
- ZOELLER, G. Making Sense out of inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion. *International Philosophical Quarterly*, New York, v. XXIX, n. 3, 1989, pp. 263-270.

Recebido em 21.01.2014

Aceito em 18.03.2014

Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F. H. Jacobi

Belief, reason and understanding according to FH Jacobi 's realism

Thiago Magalhães Leite

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

Resumo: F. H. Jacobi permanece uma figura controversa na história da filosofia. Mesmo substancialmente presente nos debates que seguiram à publicação da *Crítica da Razão Pura*, sendo um dos mais radicais críticos da *Crítica*, Jacobi segue como uma figura de fundo, como se o seu ponto de vista não viesse de um corpo filosófico próprio. Entretanto, um olhar atento a suas obras mostra o contrário. Razão e entendimento, lógica e os fundamentos da ciência, são reconsiderados sob uma nova luz: a *crença* é a base de todo conhecimento, e nesse sentido a própria ciência é um saber de “segunda mão”. Gostaríamos aqui de apresentar tais conceitos e mostrar a maneira pela qual eles se voltam contra o idealismo crítico.

Palavras-chave: Jacobi, Kant, filosofia transcendental, *Aufklärung*, realismo, idealismo.

Abstract: F. H. Jacobi remains a controversial figure in the history of philosophy. In the debates that followed the publication of the *Critique of Pure Reason*, of which he is one of its most radical critics, his presence is substantial; despite this fact, Jacobi remains a background figure, as if his views did not come from his own philosophical body. However, attention to his work proves the opposite. Reason and understanding, logic and the foundations of science, are reconsidered in a new light: *faith* is the basis of every knowledge and in that sense science is a “second hand” knowledge. We aim to present these concepts and show how they undermine critical idealism.

Keywords: Jacobi, Kant, transcendental philosophy, *Aufklärung*, realism, idealism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p169-188>

Finalmente chegou o tempo de substituir a pergunta de Kant: como são possíveis juízos sintéticos a priori?, por outra pergunta: por que é necessário acreditar nessa categoria de juízos? (Nietzsche)

1. A querela do Panteísmo

F. H. Jacobi (1743-1819) nos convida a uma perspectiva bastante distinta daquela que discutiu Kant nos primeiros anos após a publicação da *Crítica da Razão Pura*¹. De certo modo, ele inaugura o rol dos filósofos anti-kantianos (sendo um dos primeiros a conhecer o pensamento do filósofo de Königsberg), apontando contradições no sistema e diagnosticando um niilismo latente na filosofia crítica.²

Sua entrada na história da filosofia está ligada ao que ficou conhecido como a “querela do panteísmo” [Pantheismusstreit]. Jacobi chocou seus contemporâneos ao declarar a Mendelssohn que Lessing confessara ser um simpatizante do espinosismo, o que na época soava como uma grande injúria. A discussão entre os dois filósofos rendeu diversas cartas e teve como epicentro a filosofia de Espinosa, ou o que era até então conhecido como espinosismo: um certo panteísmo ateu. O termo já corrente desde o século XVII herdava a interpretação negativa de Espinosa: “Em 1670 aparece o *Tratado Teológico-político* [...] poucos livros suscitaram tantas refutações [...] foi aí que os termos ‘espinosismo’, ‘espinosista’ se tornaram injúrias e ameaças”.³

A querela estourou e envolveu outros filósofos quando Jacobi publicou as tais cartas, em 1785, sob o título “*Sobre a doutrina de Espinosa, em cartas a Moses Mendelssohn*”; este livro, associando um dos “maiores aliados” do Esclarecimento a uma doutrina condenada, “tinha de parecer, assim, para muitos, uma verdadeira acusação pública de Lessing”.⁴ A polêmica chegou até o grande Kant, que, pressionado pelos amigos,

-
1. Pensamos sobretudo em Reinhold, Schulze e Fichte.
 2. Cf. CERUTTI, P. in: JACOBI, F. H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*. Introdução, tradução e anotações por Patrick Cerutti. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2009, p. 8.
 3. DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. 2003, p. 18.
 4. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 41.

publica em 1786 o famoso ensaio “O que quer dizer: orientar-se no pensamento?”, onde busca dar um ponto final à discussão. Entrementes, tal debate rendeu a Jacobi as condições para expor e desenvolver sua interpretação da filosofia de Espinosa enquanto construía seu próprio pensamento em um “terreno propriamente filosófico”. Isto quer dizer: em meio a estas discussões, Jacobi se insere no quadro filosófico da época e marca a presença de um ponto de vista “um tanto estranho”. Nutrido pelo ceticismo de Hume aliado a um realismo particular, o autor se mune da linguagem filosófica crítica para poder exprimir sua divergência com relação ao idealismo, para realizar a sua *crítica realista* ao esclarecimento. Veremos assim como Jacobi irá deslocar de modo bastante profícuo os pontos de vista que vigoraram em torno do idealismo crítico, e como os conceitos de razão e entendimento serão por ele reconstruídos.

Foi então, no seu *David Hume e a crença: realismo e idealismo*, de 1787,⁵ que, em resposta ao escândalo das cartas sobre Espinosa, Jacobi expôs seus pensamentos e marcou a sua crítica ao idealismo transcendental⁶; é onde surge a famosa contestação ao sistema de Kant, de que “sem a coisa-em-si é impossível entrar no sistema de Kant e com ela se torna impossível nele permanecer”⁷. Ou, nas palavras do próprio Jacobi: “eu não cesso de ser incomodado por não poder entrar no sistema *sem* admitir este pressuposto e de não poder ficar nele *enquanto o admito*.”⁸

A intenção deste nosso pequeno texto será compreender o que este realista alemão arma contra o criticismo a partir do conceito (central em sua “não-filosofia”) com o qual remou nesta contracorrente: o conceito de crença [*Glauben*]. Munido deste conceito o autor desfere uma crítica não só ao sistema kantiano e ao idealismo, mas

5. Já o importante *Prefácio* a esta obra, escrito por Jacobi, aparecerá em 1812, quando da publicação de suas obras reunidas.

6. Pois, como diz Hegel a propósito da maturidade filosófica de Jacobi, “é um espírito já completamente formado que encontra a filosofia kantiana assim que ela fez sua aparição” (HEGEL, G. W. F. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*. Tradução e notas sob a direção de André Doz. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1976, p. 20).

7. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 20.

8. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*. Introduzido, traduzido e anotado por Louis Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2000, p. 246.

sobretudo à própria filosofia discursiva e demonstrativa. Mais precisamente, Jacobi ataca o “racionalismo do Esclarecimento”⁹ que se fundamenta meramente nos conceitos do entendimento tomados como *certezas* apoiadas na suposta suficiência da razão para o esclarecimento do mundo. Para Jacobi, nada mais conforme à razão do que uma recusa à razão. Será, pois, no ensejo da famosa frase de Pascal – “*a verdadeira filosofia zomba da filosofia*” – que seu realismo irá polemizar ante à audácia cognoscente da filosofia moderna alemã.

É preciso, inicialmente, atentar ao cerne da polêmica iniciada pelo autor. Sentimos sua inspiração na filosofia de Espinosa, embora a leitura de alguns de seus textos nos dê ora a impressão de uma apreciação positiva, ora a de uma profunda divergência. Dizer que o espinosismo é um panteísmo não significa tão prontamente uma refutação cega, esgotada e sem argumentos. Esta era, aliás, a interpretação dada por muitos contemporâneos de Espinosa, que passou parte de sua vida de pensão em pensão, fugindo de perseguições e ameaças. Seria preciso percorrer a proposta de Espinosa com mais atenção. A colocação de um problema a partir da concepção espinosana de Deus, um Deus-substância, parece ser feita por Jacobi em vista de uma ontologia da razão (fé ou crença) que tem seu sentido situado no campo conceitual do final do séc. XVIII. Retomemos, pois, a maneira pela qual Jacobi levanta o problema. Se para Espinosa todas as coisas finitas são modos da substância única, ele “tentou reduzir a um único princípio as duas questões [...]; a saber: matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, portanto sua união tem de ser por toda parte uma união necessária”¹⁰. Ele foge, assim, da contradição entre conceito e realidade ao explicar de modo natural a produção e sucessão das coisas singulares, isto é, de modo “necessário e mecânico”.¹¹ Admirando que Espinosa não tenha cometido o erro de considerar o caos ou o vazio como originais, o que daria ao mundo um “começo”, a objeção de Jacobi direciona-se ao fato de que Espinosa não considera uma sequência *real* da série infinita das singularidades, ou seja, que a sequência pensada por Espinosa é meramente ideal e subjetiva:

9. DI GIOVANNI, G. *Friedrich Heinrich Jacobi. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. Edward N. Zalta (ed.), disponibilidade: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/friedrich-jacobi>.

10. JACOBI in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 49.

11. *Idem*, p. 49.

ela precisa admitir um tempo eterno. Ao "confundir o conceito da *causa* com o conceito do *fundamento*",¹² Espinosa teria transformado aquela numa essência puramente lógica. Por essa via argumentativa percebe-se que a censura de Jacobi se dá no sentido de superar o erro de Espinosa, e tem um caráter perfeitamente *filosófico*. O conceito de causa não pode ser elevado a uma condição puramente lógica pois, como Hume o mostrou, é um conceito da experiência. Se tomado como puro, ele ignora conseqüentemente a presença do conceito de tempo, pois trata-se de uma ação *no tempo* entre dois ou mais elementos.

Apesar desta censura, entre Jacobi e Espinosa encontramos pontos em comum. Notemos desde já como a exigência de Jacobi por um sentir superior e pela verdade¹³ é bastante próxima ao que o próprio Espinosa considerou de suma importância para a potência do homem: o supremo conhecimento de Deus, o terceiro gênero de conhecimento, uma inteligência espiritual¹⁴. Ambos buscam encontrar uma comunhão imediata com a realidade do ser. O conceito de crença, suspeitamos, refere-se a este imediatismo. Como aponta Hegel, "Esta suprema intuição, Jacobi havia alcançado não apenas no sentimento e na representação [...] ele reconheceu com Espinosa, pela via superior do pensamento, que ela é o resultado último e verdadeiro do pensar"¹⁵.

Jacobi não partilha, portanto, de uma crítica de tipo "deísta" contra o tal panteísmo ateu de Espinosa. Ele não se sentiria ofendido com a alcunha de espinosista. Para Jacobi, Espinosa era um filósofo *par excellence*, e não será contraditório encontrar, ao final do Prefácio ao *David Hume e a crença*, ressalvas cordiais a favor de Espinosa: "Eu não faço guerra, ao contrário, eu conservo nobres relações pacíficas com o naturalismo, à maneira de Espinosa"¹⁶. Como se dissesse: se seremos

12. Idem, p. 53

13. Exigências que devem ser o horizonte de toda a leitura deste nosso texto, pois é de onde o próprio Jacobi lê a filosofia, de onde toda sua crítica adquire força e sentido: "A verdade, a beleza e a virtude! Com elas nós penetramos no império das coisas divinas e imperecíveis; sem elas, permanecemos no império do que é vil, perecível e comum" (JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 98-100).

14. cf. SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2007. Parte V, §25, §26, §31 e §33.

15. HEGEL, G. W. F. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*, p. 21.

16. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 170.

racionalistas, sejamos racionalistas à maneira de Espinosa, que levou até o limite mais bem acabado este empreendimento da demonstração lógica, dando a “forma mais consequente ao racionalismo”¹⁷.

2. Crença, um sentimento da razão

Notemos que Jacobi se aproxima de Espinosa, e só o critica em função de *seu problema filosófico*, qual seja: a ontologia da razão como puro sentimento de crença¹⁸. A questão será ainda a dos antigos gregos – a verdade do ser e o caminho para o sumo bem e a virtude; e não por acaso Platão é uma figura recorrente, surgindo como autoridade da “verdadeira filosofia”¹⁹. De todo modo, a posição de Jacobi é intrigante: razão é um pressentimento ou uma pressuposição do verdadeiro²⁰, e não um instrumento ou fonte suprema dos conceitos. Nada de verdadeiro pode ser conhecido “por meio dela”, nada de real pode ser demonstrado, somente mostrado: “A aberração da filosofia, tal como se tem empreendido durante séculos, é de se obstinar a querer *demonstrar* essa existência que só pode ser *mostrada*”.²¹ Com a razão temos um tipo de conhecimento imediato de algo verdadeiro e real. Eis o quadro

17. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 43.

18. O que em realidade já aparece claramente com Hume: “a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira” (HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 81). Embora seja claro que Jacobi opera uma expansão ou acentuação do conceito humiano de crença, alçando-o como fundamento da própria experiência do conhecimento.

19. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croissance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 147, 151, 153.

20. Isto, aliás, não está tão distante do próprio Espinosa se notamos algumas belas passagens do *Tratado sobre a reforma do entendimento*: “vê-se por aqui que a certeza não é mais que a própria essência objetiva, isto é, o modo pelo qual sentimos a essência formal é a própria certeza”. E também: “deve existir antes de tudo em nós, como instrumento inato, uma ideia verdadeira, entendida, a qual compreende-se simultaneamente a diferença que existe entre essa percepção e todas as outras.” (ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, §35, §39)

21. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croissance: Idéalisme et Réalisme*, p. 18.

da discórdia de Jacobi contra todas as "filosofias existentes, de Aristóteles a nossos dias":²² sua "não-filosofia" põe a crença contra a "ontologia lógica" da razão como único meio para o conhecimento real e verdadeiro. Nota-se que já não se trata meramente da crença religiosa, nem de uma crença cega; não se trata de um simples acreditar em *algo* que *alguém diz* ou pensa, pois esta simples crença não participa da *crença natural racional* de que nos fala Jacobi.

Começemos com a crítica do demonstrativo. Ela nos remete a um ataque à matematização²³ do mundo pela linguagem, modelo primordial do empreendimento crítico.²⁴ Ora, há algo de familiar ao romantismo e a algumas filosofias posteriores no séc. XIX: Nietzsche, sobretudo, é aquele que levou ao limite a crítica da linguagem como uma escamoteadora do real. Jacobi ironiza: "Como a natureza especulativa do homem deve ter se sentido bem, ao ganhar a perspectiva de reduzir as diferenças infinitas da *qualidade* a uma única propriedade determinada da *quantidade!*"²⁵.

Eis que o discursivo, o explicativo, faz perder o real, que só pode ser sentido; e todo falar sobre o sentir não recoloca o sentir com a mesma intensidade do sentido. Daí a bela formulação: "se nós não partimos do real, será impossível reencontrá-lo".²⁶ Isto porque com a soberania da categoria de causalidade o mundo matematizado não só poderá ser descrito, mas será sobretudo mensurável enquanto expresso numa proposição que une uma causa a um efeito. Mas isto ao preço de uma violência muito particular: a abstração e a essencialização. As qualidades reais, portanto, escalonadas cada vez mais alto no processo abstrato do entendimento, são perdidas em nome de puros conceitos, puras determinações especulativas que anulam a natureza múltipla e mutante das coisas, nos retirando a possibilidade de realmente nos relacionarmos com elas. Jacobi parece, assim, filiado à li-

22. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 142.

23. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 45.

24. Como marca Michel Malherbe: "o ato decisivo do pensamento moderno foi a matematização da física" (MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité? - Hume et Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994. p. 16)

25. JACOBI, F. H. in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 48.

26. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 30.

nhagem filosófica dos que lutaram contra a dominação do número e da lógica, contra todo o racionalismo confiante, e isto em nome de uma concepção qualitativa e intensiva ligada a um primado sensitivo. Antes de relações quantificáveis e previsíveis, as qualidades múltiplas e mutantes. Como dirá Hume: "A natureza sempre afirmará seus direitos e prevalecerá, ao final, sobre qualquer espécie de raciocínio abstrato"²⁷.

As objeções contra Kant não têm outro sentido. Trata-se de mostrar no sistema kantiano o desejo de recolocar o "real" a partir da consciência, sem partir do real mesmo. Uma sensibilidade que não sente coisas reais, mas meros fenômenos compostos na consciência pura, não garante realidade alguma para o realista. Ele exige antes de tudo que algo fora de nós esteja garantido, e é a crença como sentimento racional que dará esse lastro do real. Assim, o que o realista chama de coisas reais, independentes de nossas representações, "para o idealista transcendental serão seres internos que não apresentam absolutamente nada da coisa que possa existir fora de nós [...] determinações simplesmente subjetivas do espírito"²⁸.

Mas, afinal, qual a extensão desta perspectiva oblíqua que Jacobi sustenta? "*Todo conhecimento humano provém da revelação*"²⁹ e da crença"³⁰. É certamente desconcertante ouvir tal proposição em meio ao *esclarecimento da razão*. Somente a crítica dirigida à demonstração e à lógica já incomodaria os filósofos; dar à crença o disputado lugar de princípio e fim do conhecimento terá o efeito de uma heresia filosófica.

Logo no começo do *Diálogo*, em *David Hume e a crença*, surge o ponto nevrálgico do conceito de crença:

Eu: [...] crês que eu estou aqui presente em vossa presença e que eu converso com você?

Ele: eu faço mais que crer, eu o sei.

27. HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, p. 73.

28. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 244.

29. Infelizmente, não será possível explorar aqui o conceito de revelação, dado que isto alongaria a exposição, cuja finalidade é somente expor o conceito de crença segundo Jacobi e apresentar a maneira pela qual este conceito distingue em natureza a razão do entendimento.

30. *Idem*, p. 124.

Eu: de onde você o sabe?

Ele: porque eu tenho a sensação;³¹

Guillermit faz bem em ressaltar a singela nuance do termo crença. "Dizemos indiferentemente, parece, eu creio nisso que vejo (e mais genericamente nisto que eu sinto), ou bem: isto que eu sinto, eu o sei".³² A ideia de crença é uma dessas conceitualizações correntes que é ignorada no sentido e no uso que damos à experiência à qual ela se refere.³³ E, sobretudo, Jacobi não parece ter "errado" no emprego da palavra e na elaboração desse conceito, apesar de reconhecer que a *palavra* é problemática, na medida em que admite que a própria linguagem o seja. Com efeito, aquele que diz *isto que eu sinto, eu o sei* "faz da certeza a característica do conhecimento verdadeiro, enfraquecendo a 'simples crença', convicção que não saberia exibir aos olhos de outros o seu 'lastro'"³⁴. Esta *certeza* primeira deve se apresentar ao espírito imediatamente, e não se pode prová-la discursivamente: "o mero instinto da razão já levou todos os povos primitivos a considerar qualquer alteração, que viam *surgir*, como uma *ação* e a relacioná-la a um ser vivo e espontâneo".³⁵ Nós a encontramos se procedemos como Hume, ao perguntar sempre "qual é a impressão de que deriva esta ideia?", ou simplesmente "porque?", "de onde você o sabe?", que no emprego sucessivo e insistente em cada nova resposta não leva a outro lugar senão a um "é assim, eu o sei, eu o sinto".

Mas, se a crença é a base de todo conhecimento, se é da revelação que provém o verdadeiro saber, a ciência fica fundada num puro sentimento, sem o fio lógico que viria dar autoridade às suas proposições. De modo que Jacobi distinguirá um saber de "primeira mão" de um de "segunda mão", estabelecendo já uma rigorosa hierarquia do conhecimento. Para seus adversários,

31. Idem, p. 182.

32. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 18.

33. Assim também o põe Hume: "crença; um termo que todos entendem suficientemente na vida cotidiana" (HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, p. 82).

34. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 18.

35. JACOBI in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. p. 61.

Era absolutamente inadmissível que houvesse um saber de primeira mão que fosse a condição primeira de todo saber de segunda mão (a ciência), um saber sem provas que precedesse necessariamente o saber que procede por provas, que fosse seu fundamento, que comandasse sempre e soberanamente.³⁶

Se o problema colocado pela *Crítica da Razão Pura* era o do limite do conhecimento, tanto na sua potência última de alcance quanto no pressuposto primeiro de seu empreendimento, será também esse o problema que Jacobi irá criticar³⁷, *fazendo causa comum com os criticistas*³⁸: eis o sentido de “expor sua filosofia num terreno propriamente filosófico”. Ora, os primeiros leitores e resenhistas da *Crítica da Razão Pura* (Reinhold, Schulze, Fichte) buscaram um fundamento para o sistema do conhecimento proposto por Kant. A coisa-em-si, segundo lhes parecia, ocupava um lugar bastante nebuloso na obra crítica: faltaria à estética transcendental uma determinação que desse o fundamento primeiro do conhecimento. Mas Jacobi não parece buscar tal fundamento, pois deste o autor tem uma certeza.³⁹ É a crença na verdade, no mundo ativo “fora de nós”, ou mesmo na possibilidade da verdade (como um *saber* de primeira mão), que fundamenta o conhecimento (este saber de segunda mão): razão e entendimento adquirem novos contornos e valores. Esta certeza de realista aponta: se não há nada por trás do fenômeno, os criticistas devem assumir seu total idealismo.⁴⁰

Portanto, Jacobi difere em muito de seus contemporâneos, e será também de modo diverso que irá tanto promover quanto defender sua filosofia. Por isso não é sem motivo que Kant irá acusá-lo de um *argu-*

36. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 125.

37. No sentido mesmo da *Crítica* de Kant, qual seja: revelar os limites do conhecimento. Pois no limite da crença haveria o verdadeiro limite do conhecimento. (Cf. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 77-78)

38. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, pp. 45.

39. Assim também em Hume, cf. HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, parte 2 da Seção 5.

40. Isto Jacobi vê perfeitamente em Fichte (cf. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 51).

*mentum ad hominem*⁴¹. É que a Jacobi interessa justamente derrubar a pretensão racionalista de “dar conta do mundo” com a palavra, com o conceito e a lógica. E por isso seu estilo, seu tom filosófico, é aquele tão comum a quem filosofa *contra algo*; por isso há tanta ironia, sarcasmos, metáforas e reduções caricaturais. Os sentimentos são aliados do pensamento, e não devem ser eliminados do discurso. É preciso, portanto, denegrir o adversário, mostrar que nele existem apenas falsos personagens, esquemas mágicos a serem desvendados, segredos a serem expostos, pois ele escamoteia na linguagem científica o real que só pode ser sentido, só pode ser objeto de crença. Derrubar os artifícios do idealismo transcendental: a missão de Jacobi não poderia deixar de ter um tom jocoso. Ele brinca: “As coisas em si são autênticas humoristas, elas deslizam entre nossos dedos”.⁴² Enfim, Jacobi põe em questão o próprio valor do entendimento, o *a priori* das categorias, em que uma linha ascendente e descendente liga a sensação ao entendimento e o entendimento à razão numa escala de valores:

Eles fazem nascer o pai do filho, a palavra da letra, pois é bem evidente, dizem eles, que a palavra é composta de letras e que, por consequência, é necessário que estas tenham preexistido àquelas. Segundo eles, a palavra assim criada começa por produzir o entendimento, que depois, e sempre por último, produz a razão.⁴³

Para Jacobi a crença já está *de início* no sistema do conhecimento e será então definida como um sentimento de razão. “A razão, que não explica, mas que revela de maneira positiva e decide de maneira absoluta, ou seja, a crença racional natural”.⁴⁴ É a faculdade superior do sentir, a intuição do verdadeiro, da realidade do exterior, que não poderá ser explicada pelo entendimento, a faculdade dos conceitos. Razão é a própria potência de crer, a crença pura de que o mundo existe efetivamente⁴⁵, de que há coisas fora de nós que nos afetam os sentidos e que levam o entendimento a buscar (*revelar*) o real.

41. KANT, I. in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 22.

42. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 91.

43. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 150.

44. *Idem*, p. 138.

45. Cf. *Idem*, p. 191.

3. Razão e entendimento diferem em natureza

Colocar a crença como princípio, saber de primeira mão, ou ponto de partida, para todo conhecimento, é o procedimento que Jacobi tem o mérito de voltar contra a pretensão crítica alemã. Assim, de um modo até mesmo banal, sua resposta para a questão dos 'objetos fora de nós', ou a quota subjetiva na constituição dos objetos, só poderá ser esta: "é a natureza e um instinto que, sem qualquer raciocínio, fazem com que nós creiamos na existência de objetos realmente exteriores a nós".⁴⁶ É uma admissão necessária e arranjada pela razão como potência de crer.

Por tal motivo, não basta a Jacobi dizer que a razão seja um mero alto grau de um entendimento dotado de categorias *a priori*, nem que é através do entendimento que algo de certo seja experimentado, provado: "o entendimento se apoia unicamente sobre os sentidos, e ele só se apoia na razão na medida em que ela é também um sentido".⁴⁷

Sensação dos sentidos e sentimento do espírito: são essas as duas únicas fontes do conhecimento que Jacobi admitirá no homem, fazendo o entendimento "correr" entre os dois níveis da faculdade de sentir (material-real e espiritual-racional) para reconduzir o conceito à intuição sensível e lhe conferir realidade. Mas afinal quais são as relações entre razão (crença) e entendimento, dado que a primeira não é tão somente uma sensação, mas um sentimento, um pressuposto da verdade mesma? Como esta perspectiva irá ler a exposição kantiana da razão e do entendimento?

Comecemos pela segunda grande objeção que Jacobi levanta contra o criticismo: este teria empreendido a tarefa de reduzir a razão ao entendimento. O texto "*Sobre a tentativa do criticismo de reduzir a razão ao entendimento*", de 1801, é onde encontramos essa objeção em plena força. Esse texto de Jacobi, aliás tão forçosamente minucioso, faz tantas alusões à *Crítica da Razão Pura* de Kant, tantas citações e referências, que parece mesmo o seu "à toda força", a fim de desmontar o argumento de Kant e apontar suas contradições. Tamanha é a maqui-naria que Jacobi volta contra Kant, que nos faz pensar no *filosofar com*

46. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 22.

47. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 103.

o martelo de Nietzsche. Aqui, a tarefa declarada de Jacobi será: "não desfazer um nó, mas fazer um."⁴⁸

Acompanhemos de perto os passos deste *tête-à-tête*. Dado que a crítica kantiana tem por começo a famosa questão dos juízos sintéticos a priori: "como são possíveis conhecimentos a priori?"⁴⁹; dado que o princípio *a priori* do conhecimento abole a primazia da experiência real, será o valor lógico⁵⁰ da proposição que terá a autoridade máxima, será a lógica coroada que terá a única palavra sobre o *a priori*. À pergunta: porque não demonstramos os juízos sintéticos a priori pelo fato?, Jacobi responde: "Porque desde o começo, como nós dissemos, a lógica é [...] uma coisa já inteiramente constituída, bem como o é a experiência real, tanto no começo como no fim".⁵¹ Assim, o primado da lógica em Kant irá restringir, com princípios lógicos [categorias], a diversidade de forças, os fenômenos e as faculdades⁵². Isto ocorrerá com o apoio da imaginação, que, em um sentido produtor, faria a epigênese do entendimento e da razão no objeto de seu feitio, construindo por si mesma a faculdade de conhecer do homem; de sorte que Jacobi até ironiza se não seria a imaginação "a única força fundamental do espírito".⁵³ O filósofo realista atenta para a divisão de uma *causa prima* das representações na imaginação produtiva, supostamente sem qualquer fecundação da experiência; e uma *causa secunda*, a imaginação reprodutora das representações, tomando-a no geral como um sujeito-objeto. Tal percurso Jacobi o realiza em vista de dar um contorno claro ao absoluto subjetivismo de Kant, que irá regerar os

48. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 66.

49. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª Edição, 2010, B19.

50. Já aqui Jacobi atenta para a importância do modelo matemático: "Como prova de tais conceitos [...] refere-se à matemática pura e à doutrina pura da natureza" (JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 45)

51. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 46.

52. Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B677.

53. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 47.

objetos a partir de nosso conhecimento – tal como preconiza a Revolução Copernicana. Esta dedução do objeto feita pelo sujeito através da imaginação reduz a verdade objetiva a um nada incognoscível, a uma “qualquer coisa” que a faculdade de conhecer não pode conhecer, mas que repousa inteiramente nela.

A objeção de Jacobi é clara: a filosofia crítica propõe uma auto-gênese do sistema do conhecimento: engendrando “do nada, em nada, e para nada” o entendimento a partir de uma imaginação pura produtora de sínteses do diverso sem respaldo no real. A imaginação, faculdade sintética das intuições *a priori*, é pressuposta pelo entendimento, que dela reúne o diverso das representações “à unidade da apercepção”⁵⁴; mas o ato da imaginação de reunir o diverso da intuição em representações, por sua vez, pressupõe o entendimento, mesmo que isto seja notado somente na intuição sensível:

Ora o que liga o diverso da intuição é a imaginação, que depende do entendimento [...]. Como, pois, toda percepção possível depende da síntese da apreensão e esta mesma, a síntese empírica, depende da síntese transcendental e, conseqüentemente, das categorias, todas as percepções possíveis [...] estão sob a alçada das categorias.⁵⁵

Esse jogo de “passa a bola”, esse jogo de sombras, formado no pensamento de uma pura ação de unir e de compreender em si não agrada a Jacobi: assim, o entendimento preexiste a si mesmo e deve, portanto, ser possível antes de qualquer outra coisa, tacitamente afirmando-se como primado puro do conhecimento: “o princípio supremo de todo o conhecimento humano”⁵⁶.

Ora, ao mesmo tempo o entendimento se comporta como se houvesse objetos reais a conhecer. É no status *problemático* do objeto do conhecimento, ou seja, de ser algo que não podemos decidir se é qualquer coisa ou nada, como objeto = X, que está posta essa tácita aceitação do “verdadeiramente real” que torna o sistema instável. É só por ele existir em algum lugar que poderá se furtar à faculdade de conhecer. É nesse sentido que a enigmática “etwas = X”, sobreposta no sujeito e no objeto, ao pôr a necessidade de um X superior e verdadeiro, inacessível, impele a razão a razoavelmente se retirar “em si

54. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B135.

55. Idem, B164, B165

56. Idem, *ibidem*.

mesma e de se preocupar unicamente com o conhecimento do conhecimento como de um conhecimento de um simples conhecimento".⁵⁷ Assim, por uma descrição reiterada do processo que liga a sensibilidade de um quase nada ao entendimento e à razão, Jacobi irá definir a filosofia de Kant como o *ideal do empirismo*, onde a ligação entre a matéria e a forma ("o mais inconcebível de todos os mistérios") é dada como que *de facto*, misturando-os em uma crisálida de dignidade formal, onde tudo fica a meio termo entre corpo e espectro.⁵⁸

Todavia, a imaginação começaria a obra. Como uma tendência cega⁵⁹, como uma atividade originária, "saída do nada e caminhando em direção ao nada"⁶⁰, ela define seus primeiros gestos (sínteses gerais do diverso), que irão se desenvolver em *entendimento* assim que encontra algo ("Deus sabe como!") que inicia a construção dos conceitos em geral dos objetos em geral. Pois, como um tecelão, a imaginação terá a pura consciência originária como "a corrente do tear e a impressão sensível será a trama".⁶¹ De seus pés o tecelão faz funcionar a síntese intelectual, de suas mãos faz circular a síntese produtiva, figurada. Ela engendra o processo do conhecimento como que "do nada", surgindo como uma atividade espontânea.

O entendimento, como ápice da faculdade de conhecer, é inteiramente vazio e, originariamente, não é nem "o entendimento mesmo", de onde engendra a lógica elementar, a priori. Seu começo mesmo se dá no momento em que determina o indeterminado, o diverso sensível como dado, reunido na síntese da imaginação; ele se dá assim como o meio de individuação do empírico, no processo do esquema da

57. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 56.

58. Cf. Idem, pp. 91-92.

59. Termo presente no texto de Kant (cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B103).

60. Jacobi insiste em tal redundância, assim como Nietzsche: "Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu *realmente*? 'Em virtude de uma virtude [[faculdade] (Vermöge eines Vermögens)'" (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §11).

61. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 59.

imaginação.⁶² E, embora Kant ressalte que o esquema não é uma imagem, mas um processo geral superior a essa imagem, Jacobi realça a importância da sensibilidade: é somente em acordo com a sensibilidade que a imaginação pode produzir o esquema. É o modo que Jacobi encontra para pôr em evidência o “empirismo” do sistema, através da sensibilidade, ao diminuir a condição da experiência *possível* em que o Kant idealista costuma insistir. É que o determinável e o determinante não somente se pressupõem reciprocamente, mas apenas se individualizam na medida em que agem um sobre o outro; no sentido de que o entendimento não tem um começo verdadeiro senão na medida em que opera a individualização da realidade sensível e, sem tal coautoria, ele apenas generaliza, dessingulariza. Por isso, é certo que o entendimento não encontraria seu interesse senão na experiência, pois é neste encontro que a realidade se individualiza, fazendo do diverso, apropriadamente, *coisa* experimentável. Daí, o caminho até a *Razão* deixa seus vestígios: ela não será “senão uma extensão do entendimento sobre o solo nu da imaginação”.⁶³

Esse é, de certo modo, o apontamento de Jacobi decorrente desta minuciosa leitura da *Crítica*: a impureza da razão pura.

Ora, o entendimento engendrado pela imaginação pura no gesto produtivo engendra o ser sensível (condicionado) na medida em que também engendra o incondicionado:

Como o indivíduo não pode *imaginar* e nascer senão ao preço de uma tal enganação, isto é, por meio de uma imaginação que se imagina a si mesma (que se compreende em si), ele é forçado a imaginar para si uma existência anterior a ele, ou seja, ele é forçado a fazer-se produzir. Assim é produzida e instituída a ideia do incondicionado, ideia do absoluto, a saber, uma representação perfeitamente vazia.⁶⁴

Notemos que o princípio da razão, na leitura de Jacobi, tem sua raiz nessa produção estranha em que o indivíduo põe uma existência *antes da existência* para poder produzi-la. Pois o corte de qualquer “começo” tem necessariamente um antes, onde algo existe, e de algum

62. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B178.

63. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 60.

64. Idem, *ibidem*.

modo preexiste à existência que irá agora se produzir. Ou seja, é a maneira pela qual Kant concebe a gênese do conhecimento que põe, enfim, como que por analogia, o corte do incondicionado (um dos Falsos-Semblantes⁶⁵) e que, por sua vez, compõe as Ideias da Razão.

Kant definiu como Ideias da Razão as unidades sistemáticas, encontrando o Incondicionado das condições, a causa das causas⁶⁶, lugar a partir do qual "avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica"⁶⁷, e que visaria determinar, por fim, o entendimento⁶⁸. Como no mais alto grau do entendimento a razão encontraria um "ponto de virada" que a limpas-se de sua "empíria"? Como não constituiria um "membro da síntese empírica" se é, pois, derivada dela? Aqui notamos como Jacobi define o engendramento dessa ilusão, através do próprio entendimento e da imaginação, denunciando assim a procedência impura da razão:

Toda palavra se refere a um conceito; todo conceito, na origem, se refere a uma percepção pelos sentidos externos ou interno. Os conceitos mais puros, ou, como Hamann os nomeou em algum lugar, as crianças da especulação virginal, não constituem exceção neste domínio.⁶⁹

As unidades sistemáticas são como que "reencontradas" pela razão depois de sua emancipação do entendimento, saindo das séries do condicionado. Pois, ao mesmo tempo em que são o "fim" das séries causais, elas são tomadas, em realidade, como "começo" dessas mesmas séries ou como a condição primeira dos condicionamentos. Já enquanto unidades originárias, tais ideias devem ser, entretanto, desprovidas e independentes de toda sensibilidade. Porém, elas só serão possíveis

65. Não será viável explorar os dois *falsos-semblantes* que Jacobi aponta, devido à extensão da argumentação e os propósitos desse texto. Tal argumentação encontra-se em JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 155-159.

66. Vale lembrar um comentário de Hume: "Quanto às causas destas causas gerais, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las, e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer" (HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, p. 59).

67. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B368.

68. *Idem*, B575.

69. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 211.

no trajeto necessário de *excluir* a existência e supor sua supressão na imaginação.

Todos os conceitos sem exceção [...] os da razão como os do entendimento, se referem à *sensibilidade*, que é só capaz de intuição e só pode conseqüentemente dar os objetos. É dela exclusivamente, é dela pura e simplesmente que estes conceitos recebem finalmente um conteúdo, uma significação, uma realidade objetiva e um fim.⁷⁰

Aqui, o niilismo latente citado no começo do texto é evidente: se uma filosofia tem seus fundamentos na sensibilidade, qualquer *a priori* é ao mesmo tempo um niilismo, uma "aniquilação deliberada de toda existência".⁷¹ Ou seja, Kant faria um movimento especular que coloca no começo algo que só pode ser abstraído depois da experiência, e o faria para escamotear que em seu começo há uma impossibilidade, qual seja, separar o finito do infinito para engendrar um a partir do outro. Se, por fim, o incondicionado, na medida em que é o conceito da totalidade das condições, tem sua gênese ligada à sensibilidade e seu uso relativo à experiência possível, não será lícito encará-lo exatamente como puro, senão à força de abstração.

4. A título de conclusão

Razão e entendimento são assim distinguidos, não mais em função de sua diferença de grau, mas sim de sua diferença de natureza. Jacobi não admite que a filosofia possa fundar-se num mero autoengendramento, cindida de qualquer realidade efetiva e em si, ou derivada de um mesmo processo lógico. Para o filósofo, *em si* quer dizer simplesmente a existência de coisas singulares, diferentes de nós, que não existem "para nós", que não tem sua composição determinada por nós, mas "em si", por si mesmas. "Que um indivíduo possa ser determinado do exterior, no entanto, ele não pode ser determinado senão segundo as leis da sua própria natureza, e, assim, nesta medida, ele deve se determinar a si mesmo".⁷² Ou seja, a lei de si próprio é algo

70. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 65.

71. CERUTTI, P. in JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, pp. 10-11.

72. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 221.

que já não compete a ninguém dar. E isto significa que há um *fora* em que nós acreditamos, pois há *n* individualidades agindo sem nosso consentimento legislativo. Isto mostra que há algo que se dá a crer no homem e que afeta o conhecimento.

A extensa e intrincada leitura que Jacobi faz de Kant pode por vezes parecer um trabalho de desmontagem sem muito respaldo, uma mera recusa. Mas a maneira pela qual um filósofo desmonta um sistema de ideias coloca também o horizonte de onde ele recorta o que o autor criticado aparentemente não viu. É como tentei ler Jacobi aqui, buscando evidenciar, através de sua crítica ao idealismo de Kant, seus próprios conceitos "críticos". Razão, entendimento, sensibilidade, coisa-em-si, são portanto "reelaborados" por Jacobi, que não deixa, por isso, de reconhecer os méritos de Kant. Infelizmente, repetimos, o propósito deste artigo foi apenas apresentar tais conceitos, articulados na crítica ao idealismo alemão; um maior desenvolvimento da filosofia de Jacobi demandaria um trabalho extenso e atencioso que por hora não podemos apresentar.⁷³

Vimos, por fim, as exigências de Jacobi para com a filosofia. Toda sua crítica é feita no sentido de não perder o real, de dar ao homem uma verdadeira experiência das coisas singulares e garantir sua potência para a beleza e a verdade. O "irracionalismo" de que tanto o acusam pode ser visto como uma exigência ontológica peculiar para o conhecimento e para a existência. Há um limite que o entendimento não poderá jamais ultrapassar, donde um reino do que é puramente dado a crer e sentir faz no homem suas promessas de uma nova racionalidade. Talvez (não evitemos desembocar no espinosismo) *desse gênero de conhecimento, deste saber de primeira mão, provenha "a maior satisfação da mente que pode existir"*⁷⁴.

Referências

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. pp. 7-66.

73. Cabe assinalar que as citações de Jacobi foram traduções feitas a partir do bem sucedido trabalho dos tradutores e comentadores franceses Louis Guillermit e Patrick Cerutti.

74. SPINOZA, B. *Ética*. Parte V, §27.

- DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. 2003.
- DI GIOVANNI, G. *Friedrich Heinrich Jacobi*. [online]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. Edward N. Zalta (ed.), disponibilidade: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/friedrich-jacobi>. Acessado em: Nov/2012.
- ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*. Tradução e notas sob a direção de André Doz. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1976.
- HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*. Introduit, traduit et annoté par Louis Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2000.
- _____. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*. Introduzido, traduzido e anotado por Patrick Cerutti. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2009.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª Edição, 2010.
- MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité? - Hume et Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

Recebido em 21.11.2013
Aceito em 20.02.2014

Fantasia, analogia e narcisismo: Um argumento contra a tradução de “Trieb” por “instinto”¹

Fantasy, analogy and narcissism: An argument against the use of “instinct” as a translation of “Trieb”

Léa Silveira

lea@dch.ufla.br

(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

Resumo: O artigo discute uma passagem do texto “O inconsciente” – aquela em que Freud traça uma *analogia* entre as fantasias e os “instintos dos animais” – apontando-a como algo decisivo para o debate sobre a tradução do termo *Trieb*. Sua análise resulta na defesa da impossibilidade de vertê-lo por “instinto”, acenando para a impossibilidade correlata de se proceder a uma redução dos principais conceitos freudianos à biologia. Se a atitude de criticar tal redução foi por vezes caracterizada como narcisismo, será necessário constatar que tal denúncia se vale de um conceito concebível apenas quando já se admitiu a distância entre natureza e cultura.

Abstract: The paper discusses a passage from the text “The unconscious” – the one in which Freud draws an *analogy* between fantasies and “animal instincts” – indicating it as something decisive to the debate on the translation of the term *Trieb*. Its analysis results in the defense of the impossibility of choosing “instinct” to translate *Trieb*, signaling to the related impossibility of carrying out a reduction of the major Freudian concepts to biology. If the attitude of criticizing such a reduction was sometimes characterized as narcissism, it will be necessary to state that this complaint relies on a concept that is conceivable only after the admission of the distance between nature and culture.

Palavras-chave: Psicanálise, Freud, tradução, *Trieb*.

Keywords: Psychoanalysis, Freud, translation, *Trieb*.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p189-204>

-
1. Trabalho apresentado no V Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, São Paulo, 2013. Agradeço a Luiz Marcos da Silva Filho, Elis Joyce Gunella e João Geraldo Martins da Cunha pela leitura do manuscrito e por suas sugestões.

"On est moins tenté d'incliner un système dans le sens ou l'on se plairait à le contempler, quando on a tâché de suivre de près le travail d'esprit par lequel se sontpeu à peudéfinies et enchaînées les pensées qui le composent, on se défie certainement da vantage de cesjeux de réflexion qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commencent par ennéglier la signification exacte."
(Victor Delbos)

No contexto do debate atual sobre a tradução da obra freudiana no Brasil, um dos pontos mais controversos é certamente a tradução do termo *"Trieb"*. A opção por vertê-lo por "instinto" parece ser notadamente marcada pela rejeição da alternativa "pulsão". Tal rejeição pode ler lida como algo alicerçado num posicionamento contrário à psicanálise lacaniana, uma vez que foi sobretudo por intermédio da leitura de Lacan que o arcaísmo tornou-se galicismo em português. Em larga medida, tudo se passa como se, ao optar pela recusa do termo "pulsão", o estudioso, o psicanalista ou o tradutor dissessem algo como: "Freud não é Lacan e não podemos correr o risco de sobrepor o segundo ao primeiro sob pena de não compreendermos os pressupostos, a arquitetura e as diretrizes da teoria freudiana." A meu ver, essa alegação é exatamente correta, embora não acarrete necessariamente a rejeição do termo "pulsão". Não é em Lacan que encontramos aquilo que foi pensado por Freud, apesar da afamada expressão "retorno a Freud" sugerir, por vezes, o contrário. Embora seja possível dizer que, em certo sentido, ambas as obras se voltam para o mesmo objeto – o inconsciente –, se não as separarmos em suas respectivas inteligibilidades, simplesmente não compreenderemos nem uma nem outra. Entendo, ademais, que isso não é demérito algum para a teoria lacaniana, mas o contrário. Lacan foi o pensador que tentou retirar a psicanálise dos impasses do psicologismo, nela introduzindo argumentos de cunho transcendental. Esse movimento, que inexistente em Freud, é, a meu ver, o que permite situar epistemologicamente sua teoria. Poderíamos, é claro, aproximar – como era, aliás, a intenção de Lacan – a expressão "retorno a Freud" de um outro sentido, que seria ao mesmo tempo clínico e político-institucional, mas isto estaria já muito distante do foco deste artigo. O que quero dizer, à guisa de introdução, é apenas que a rejeição de "pulsão" para verter *"Trieb"* parece, à primeira vista, acenar para uma justificativa legítima: o esforço de tomar distância relativamente às estratégias de "lacanizar" Freud, estratégias que, anacronicamente, projetam sobre este um outro território epistemológico.

Poder-se-ia asseverar, é claro, que não é isso o que está em jogo e que "instinto" seria *objetivamente* a melhor tradução de *Trieb*. Quero, então, trazer para o debate um argumento que parece contradizer isso e que se restringe à análise de algumas passagens escritas por Freud. Rapidamente indicado por Laplanche e Pontalis,² ele não parece ter sido retomado nas discussões mais recentes suscitadas no Brasil pela opção, alegadamente descompromissada e supostamente inócua, do tradutor P. C. de Souza³ pelo termo "instinto" para verter "*Trieb*" em português. Se o retomo aqui é por considerar nele haver algo de caráter decisivo. Refiro-me à *analogia* que Freud traça entre as fantasias e os instintos dos animais. No texto *O inconsciente*, ele a formula de um modo apenas alusivo ao dizer que, "se há no homem formações psíquicas herdadas, algo análogo ao instinto [*Instinkt*] dos animais, isso é o que constitui o núcleo do *Ics*."⁴ Como se sabe, esse é um dos poucos momentos em que Freud emprega o termo "*Instinkt*". Mas o leitor parece ficar aqui um tanto desamparado no que diz respeito à interpretação deste raro uso: o que são essas formações psíquicas herdadas e qual o sentido dessa analogia?

2. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de l'psychanalyse*. 13^a ed. Paris: PUF, 1997, p. 203 (verbete "instinto").
3. Cf. a nota "Esta edição", prévia a cada volume editado pela Companhia das Letras, na qual lemos: "No tocante aos termos considerados técnicos, não existe a pretensão de impor as escolhas aqui feitas, como se fossem absolutas. Elas apenas pareceram as menos insatisfatórias para o tradutor, e os leitores e psicanalistas que empregam termos diferentes, conforme suas diferentes abordagens e percepções da psicanálise, devem sentir-se à vontade para conservar suas opções. Ao ler essas traduções, apenas precisarão fazer o pequeno esforço de substituir mentalmente 'instinto' por 'pulsão', 'instintual' por 'pulsional', 'repressão' por 'recalque', ou 'Eu' por 'ego', exemplificando. No entanto, essas palavras são poucas, em número bem menor do que geralmente se acredita." (DE SOUZA, P. C. Esta edição. In: FREUD, S. *Obras completas*, v. 14. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 12)
4. FREUD, S. *Lo inconciente* (1915). In: _____. *Obras completas*, v. XIV. 2^a ed. Tradução de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010, pp. 191-192. "Wenn es beim Menschen ererbt psychische Bildungen, etwas dem Instinkt der Tiere Analog es gibt, so macht dies den Kern des *Ubwaus*". FREUD, S. *Das Unbewußte*. In: _____. *Psychologie des Unbewußten* (1915). Studienausgabe, v. III, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, p. 154.

Três anos depois, Freud publicou o caso clínico do Homem dos Lobos⁵, texto que, por sua vez, fornece os recursos necessários para entender que tipo de relação está sendo traçada por ele entre instinto e “formações psíquicas herdadas”. Pois lemos aí que

se se considera a conduta do menino de quatro anos de idade [isto é, do paciente em questão] diante da cena primária reativada (...), dificilmente poder-se-á afastar a concepção de que no menino co-opera *uma espécie de saber difícil de determinar*, algo como uma preparação para entender. *Em quê isso possa consistir, eis aí algo que escapa a toda representação*; dispomos apenas de uma notória *analogia* com o vasto saber *instintivo* dos animais.⁶

Lemos, então, que o sentido da analogia é que esta é construída entre os polos do instinto e da fantasia da “cena primária” e ainda que ela se refere à existência de um saber.

Observemos, de saída, que a leitura do trecho reproduzido – como, ademais, de tantos outros escritos por Freud – deixa claro que não é verdade que inexista, para o autor, qualquer vínculo entre pulsão e padrão herdado de comportamento; esse vínculo é imputado às fantasias primitivas, que são *análogas* aos instintos dos animais.

Mas, quanto ao sentido de “analogia”⁷, a meu ver, a hipótese de leitura mais plausível é que, no trecho citado, ele consiste na referência, ainda que rápida, a um “raciocínio por analogia”. *Grosso modo*, um

5. Cujo primeiro rascunho foi redigido em 1914.

6. FREUD, S. De la historia de una neurosis infantil (1918[1914]). In: _____. *Obras completas*, v. XVII, 2ª ed. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010, p. 109, grifos meus com exceção do último. “Wenn man das Verhalten des vier jährigen Kindes gegen die reaktivierte Urszene in Betracht zieht (...), kann man die Auffassung schwer von sich weisen, daß eine Art von schwer bestimmbarem Wissen, etwas wie eine Vorbereitung zum Verständnis, beim Kinde dabei mit wirkt. Worin dies bestehen mag, entzieht sich jeder Vorstellung; wir haben nur die eine ausgezeichnete Analogie mit dem weitgehenden *instinktiven* Wissen der Tiere zur Verfügung”. FREUD, S. Aus der Geschichte einer infantile Neurose (1918[1914]). In: _____. *Zwei Kinderneurosen*. Studienausgabe, v. VIII, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, p. 230.

7. Cf. LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923). 6ª ed. Paris: PUF, 1951, pp. 51-53. Não faz parte dos meus objetivos aqui problematizar o sentido filosófico seja da analogia seja do raciocínio por

raciocínio por analogia toma-a por fundamento no sentido da apresentação de uma mesma relação entre dois pares de termos que se relacionam dois a dois. O modelo de analogia tomada nesse sentido é, como se sabe, a proporção matemática e o tipo de raciocínio que ela pode promover consiste em passar de três termos conhecidos (dois de uma primeira relação e um da segunda relação) para o conhecimento, ao menos relativo, do quarto termo tomado inicialmente como desconhecido. No caso que nos interessa aqui, o termo desconhecido, cujo conhecimento é almejado pelo estabelecimento da analogia, são as fantasias ou as formações psíquicas herdadas: Freud diz que *não é possível imaginar em que elas consistem a não ser por uma analogia com os instintos dos animais*. Estabelece, assim, nas últimas páginas do relato do caso do Homem dos Lobos, um isomorfismo entre duas relações, sendo a primeira uma relação entre os instintos e os animais e, a segunda, uma relação entre as fantasias herdadas – ou os “esquemas”⁸ congênitos – e os seres humanos. Freud faz isso para concluir que é possível conhecer algo a respeito do quarto termo: é possível concluir que aquilo que está em jogo em tais fantasias é que, no transcurso das gerações, algo é herdado no sentido de um saber⁹. Assim, se é condição da analogia que os termos emparelhados em cada relação submetida à semelhança formal sejam *distintos* entre si, resta claro que não é possível vislumbrar aqui nenhuma possibilidade de sustentar que Freud esteja delineando uma *identidade* entre fantasia e instinto.

Uma possível objeção, a essa altura, seria algo como: “não há elementos suficientes no trecho citado para dizer que o que está em questão é um raciocínio por analogia, na verdade, o trecho do Homem dos Lobos não vai muito além do sentido do trecho de *O inconsciente* porque seria possível defender que o termo ‘analogia’ é lá empregado em seu uso corrente, de modo que aquilo que Freud está instituindo é uma mera semelhança¹⁰ entre termos e não entre relações – ou seja, uma semelhança entre ‘formações psíquicas herdadas’ e ‘instintos’”. Ora, mas nesse caso tampouco a relação poderia caminhar para uma identidade. Isso simplesmente porque o sentido de uma semelhança

analogia. Tal problematização não interferiria, assim acredito, de modo relevante na conclusão do argumento que quero apresentar.

8. Cf. FREUD, S. De la historia de una neurosis infantil, p. 109.

9. Cf. Idem, pp. 108-110.

10. Cf. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 51.

não é uma identificação. Tal sentido não consiste em identificar os termos inseridos na comparação, mas em indicar traços compartilhados, preservando-se, no entanto, uma *distinção*. Quando uma semelhança é traçada, isso só pode ser realizado sob a condição da diferença entre os termos. Quando se diz que A é semelhante a B, o pressuposto necessário implícito é que A é diferente de B. Não faria sentido dizer, por exemplo, que A é semelhante a A, pois isso correria o sério risco de simplesmente ferir um princípio lógico básico¹¹. Não parece haver motivo para não pensarmos algo tão simples quanto o seguinte: se Freud precisou dizer que as fantasias herdadas são *semelhantes* ao instinto, isso só pode significar que *não* podemos lhe atribuir a suposição de uma *identidade* entre fantasias herdadas e instinto. Caso contrário, ele teria dito apenas: “as formações psíquicas herdadas *são* instintos”¹². Se Freud porventura tivesse formulado algo assim, a ideia que ele estaria sustentando seria a seguinte: algo que o ser humano tem em comum com os animais – o instinto – ocupa o lugar da mais alta relevância na teoria psicanalítica. Em vez disso, o que ele disse foi: aquilo que os instintos fazem com os animais, as fantasias herdadas fazem com os seres humanos, isto é, estabelecem uma tendência comportamental herdada incontornável, que é o núcleo do inconsciente.

Antes que se objete ainda que, na continuidade do texto sobre o Homem dos Lobos, Freud usa o adjetivo “instintivo” para qualificar essa herança, gostaria de antecipar que o movimento do texto, pelos motivos que acabo de apresentar, não nos permite suprimir o índice a partir do qual este adjetivo é empregado e esse índice, como já está claro, é o da analogia, leitura, aliás, corroborada pelo uso do termo “*instinktartigen*”¹³, que significa algo como “com as características do instinto”¹⁴.

11. Que obviamente é o princípio de identidade.

12. Ao redigir essas últimas frases, dei-me conta de que talvez isso não passe de um truísmo. Tal sensação, no entanto, não me dissuade do argumento. Na verdade, ela apenas introduz outra questão: por que motivo trouxemos o debate a esse ponto? Isto é, por que motivo o debate sobre a tradução de Freud chegou ao ponto da necessidade do óbvio?

13. FREUD, S. Aus der Geschichte einer infantile Neurose, p. 230.

14. Separar o trecho em que Freud usa o adjetivo “*instinktiv*” para interpretá-lo como o estabelecimento de uma sinonímia entre fantasias originárias e ins-

Além disso, a fantasia herdada não é a pulsão, ponto que exige a referência ao trecho do *Vocabulário* que mencionamos no início. Nele, os autores alegam que, quando Freud "se pergunta '...se existem no homem formações psíquicas hereditárias, algo de análogo ao instinto dos animais', não é na pulsão que ele vê esse equivalente, mas nesses 'esquemas filogenéticos hereditários' que são as fantasias originárias (...)"¹⁵. Ora, *Trieb* é o fato de que a necessidade biológica ou a função corporal, sob a forma de estímulo endógeno com força constante, ativa no ser humano um trabalho de organização das representações em fantasias. *Trieb está relacionado* com aquilo que, no ser humano, é *análogo* ao instinto dos animais. Mas *Trieb* não é, em si mesmo, fantasia; é a força que conduz à sua produção. Eis um ponto que parece marcar sobremodo tal distinção: o recurso à pulsão – ao contrário do recurso à semelhança entre as fantasias filogenéticas e os instintos dos animais – não é, segundo Freud, um recurso que se deve adotar apenas quando se esgota a análise daquilo que foi adquirido individualmente. A narração dos eventos da história individual é não apenas totalmente atravessada, mas *tornada mesmo possível* pelo recurso à pulsão. Já as referências aos fatores hereditários, à aquisição filogenética, diz Freud, "só me parecem admissíveis quando a psicanálise, obedecendo ao itinerário correto das instâncias, se depara com a pista do que foi herdado após penetrar pelos estratos do que foi adquirido individualmente"¹⁶. A referência à analogia com o instinto só ganha, portanto, direito de cidadania na teoria quando a reflexão alcança esse limite. Antes dele, há *Trieb* e nenhuma referência a uma comparação com o instinto. Diz Freud, ainda a esse respeito e comentando a posição de Jung: "(...) considero metodologicamente incorreto recorrer a uma explicação que parta da filogênese antes de ter esgotado as possibilidades da ontogênese (...)"¹⁷.

tinto seria, assim, um equívoco resultante da subtração de teses ao movimento do texto que as apresenta.

15. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 203.

16. FREUD, S. De la historia de una neurosis infantil, p. 110, grifo meu. "Sie erscheinen mir erst zulässig, wenn die Psychoanalyse in Einhaltung des korrekten Instanzenzuges auf die Spuren des Erbtengeräts, nachdem sie durch die Schichtung des individuell Erworbenen hindurch gedrungen ist." FREUD, S. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, p. 230.

17. FREUD, S. De la historia de una neurosis infantil, p. 89. "(...) aber ich halte es für methodisch unrichtig, zur Erklärung aus der Phylognese zugreifen,

Essas considerações me parecem ser suficientes para sustentar que, no relato do caso do Homem dos Lobos, quando Freud escreve "*instinktiven*"¹⁸ cinco páginas depois de ter escrito "*triebhafter*"¹⁹, seria necessário forçar muito nas tintas para conseguir atribuir um uso tão claramente discriminado dos termos a um fator casual qualquer.

Se fica claro, assim, que não há para Freud sequer analogia entre instinto e pulsão, tanto mais difícil seria encontrar, a despeito dessa demarcação, uma identificação entre os dois termos que respaldasse a escolha de tradução de *Trieb* por instinto.

*

O problema – de profundas consequências políticas – não parece, assim, ser um problema político *em primeiro plano*²⁰: se não houvesse distinção entre animal e ser humano ou entre natureza e cultura em Freud e precisássemos, por motivos ético-políticos, defender essa distinção, acaso não seria possível fazer isso a contrapelo da teoria freudiana? Acaso nos aferraríamos indefinidamente a argumentos *ad hominem* de um modo tal que não pudéssemos – se isso fosse necessário quanto à questão que abordamos agora – discordar de Freud, colocarmos-nos contra ele, no sentido da construção de argumentos relativos ao mesmo campo de fenômenos por ele abordado? O que quero dizer com isso é que o problema, antes de ser político, parece ser um problema de exegese.

Convém assim observar que a compreensão da impossibilidade de designar o conteúdo semântico de "*Trieb*" pela palavra "instinto" a partir de elementos presentes no próprio texto de Freud converge com a leitura de que noções e conceitos maiores de sua teoria – tais como mal-estar, complexo de Édipo e recalque – simplesmente não poderiam

eheman die Möglichkeiten der Ontogenese erschöpft hat (...)". FREUD, S. Aus der Geschichte einer infantile Neurose, p. 210.

18. Idem, p. 230.

19. Referindo-se ao fundamento pulsional da crença religiosa do paciente (Idem, p. 227).

20. Para um ponto de vista contrário a respeito desse ponto, cf. ESTÊVÃO, I. Retorno à querela do *Trieb*: Por uma tradução freudiana. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. XIX, 2012, pp. 79-105.

existir como noções e conceitos estruturantes caso ela fosse uma teoria voltada para a redução da explicação de fenômenos humanos à biologia.

Vou me contentar aqui com observações muito rápidas sobre os conceitos que acabo de mencionar para então retomar logo o fio condutor da argumentação. Sabemos que, para Freud, não há mal-estar na natureza porque é a cultura que exige uma renúncia pulsional produtora de um novo regime de funcionamento psíquico. Sabemos que a tentativa de universalizar o complexo de Édipo em *Totem e tabu* o vincula à exogamia como fenômeno cultural – e, afinal, o que lemos nesse livro senão que não há cultura sem complexo de Édipo e que não há complexo de Édipo sem cultura? Sabemos que o inconsciente no sentido freudiano só existe após o recalque originário com a separação entre representação-de-coisa e representação-de-palavra, que instaura a divisão entre os sistemas, de modo que podemos dizer que, sem linguagem, não haveria recalque. Trata-se aqui, necessariamente, de uma linguagem desenvolvida, com vocabulário suficiente para que seja tecida a rede de associações, com sintaxe suficiente para permitir que a intensidade das representações se dissipe sob a incidência do processo secundário²¹.

Evidentemente, mal-estar, complexo de Édipo e recalque estão necessariamente vinculados à biologia e à natureza; não se trata de negar isso. Não se trata de negar a existência, na obra de Freud, de vários argumentos cuja origem e/ou compleição reside na biologia. Aliás, o lugar da teoria em que argumentos desse tipo são mais fortes é o lugar das fantasias originárias e não o da pulsão, sendo isso o que diz o próprio Freud, ao escrever para Ferenczi, em 1917, que, com a hipótese filogenética, "a PsA terá entregue seu cartão de visita à biologia"²²; note-se bem: não é com a pulsão que esse convite é entregue, mas com a hipótese filogenética (e, portanto, com o diálogo que

21. A esse propósito, observemos, ainda que lateralmente, que a correta rejeição da psicanálise lacaniana como *chave de leitura* de Freud não deve nos conduzir ao extremo oposto da miopia diante do papel fundamental que este estabelece para a linguagem, como fenômeno cultural.

22. Carta de 28 de janeiro de 1917, trecho citado por GRUBRICH, I. *Metapsychology and metabiology – On Sigmund Freud's draft Overview of the transference neuroses*. In: FREUD, S. *A phylogenetic fantasy – Overview of the transference neuroses*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987, p. 94.

ela precisa encampar com o evolucionismo). Não se trata de negar que os conceitos metapsicológicos possuem importantes alicerces biológicos – sendo a consideração do modelo arco-reflexo como modelo do aparelho psíquico talvez o principal deles –, nem que, em Freud, a pulsão, sempre vinculada a cada um desses conceitos, é um estímulo endógeno, que o corpo humano está inserido numa cadeia evolutiva, que os processos psíquicos exigem o cérebro, embora ele tenha abandonado a linguagem neurológica do *Projeto* em prol de uma linguagem psicológica. Trata-se de reconhecer que a lógica do mal-estar, do complexo de Édipo e do recalque não é uma lógica *reduzível* à biologia.

Acredito que destinar o problema apenas ao campo político corre o risco de empobrecer a posição argumentativa aí implicada, porque então tudo se passaria como se, em função de posturas políticas atuais, *escolbêssemos* ler Freud de uma maneira ou de outra, ambas as maneiras sendo franqueadas pela letra de seus textos. Acredito ser possível encontrar nos textos freudianos aquilo que ele designa por *Trieb* – ainda que a título de conceito provisório, obscuro e indeterminado – e o fato desse designado não ser o instinto. A questão, assim, não é, em primeiro lugar, que uma teoria freudiana reduzida à biologia teria efeitos deletérios. A questão é que uma biologização da teoria freudiana parece, por um lado, ter que passar ao largo de afirmações terminantes do autor como aquelas acima exploradas e, por outro, esvaziá-la de especificidade. Isto em um sentido epistemológico, aliás, muito preciso: se, aos olhos de Freud, a psicanálise fosse *reduzível* à biologia, ele não teria motivos para alegar reiteradamente ter criado uma disciplina científica autônoma.

*

Não é raro que a crítica da sinonímia entre *Trieb* e instinto seja alvejada com a acusação de mera postura narcísica. Essa investida também a encontramos em P. C. de Souza, quando ele diz que “talvez seja lícito afirmar que no fundo é o narcisismo humano (a “inconsciente vaidade humana”) que se manifesta na insistência em distinguir resolutamente um *Instinkt* animal de um *Trieb* humano”.²³ Poder-se-ia dizer, embora Souza não o faça, que esse haveria sido um argumento

23. DE SOUZA, P. C. *As palavras de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 261.

do próprio Freud e essa alegação provavelmente iria recorrer a um trecho de *Moisés e a religião monoteísta* em que este diz o seguinte:²⁴

*Reduzimos o abismo excessivo que a arrogância humana de épocas anteriores abriu entre o homem e o animal. Se os chamados 'instintos' dos animais, que lhes permitem comportar-se desde o início mesmo na nova situação vital como se ela fosse antiga, outrora familiar; se a vida instintiva dos animais admite em geral uma explicação, só pode ser que trazem congênicas para sua nova existência própria as experiências de sua espécie, isto é, que guardam em seu interior recordações do que foi vivenciado por seus antepassados. E em um animal humano as coisas não seriam, no fundo, diferentes. Sua própria herança arcaica corresponderia aos instintos dos animais, ainda que seu alcance e conteúdo sejam diversos.*²⁵

Preciso, então, deter-me na análise desse trecho para tentar averiguar se ele de fato põe água no moinho adversário. A primeira coisa a ser observada é que essa reflexão não está, mais uma vez, voltada para uma problematização de *Trieb*. Em segundo lugar, quando Freud diz que é arrogância ou orgulho do ser humano julgar-se superior ao animal, ele emprega os seguintes termos: "*reduzimos o abismo excessivo*" entre a humanidade e os animais. Ele não diz, note-se bem,

24. Isso é defendido em SIMANKE, R. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e humanas. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, 2009, pp. 221-236.

25. FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta. In: _____. *Obras completas*, v. XXIII, 2ª ed. Tradução de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010, pp. 96-97, grifos meus) "Wir verringern die Kluft, die frühere Zeiten menschlicher Überhebung allzuweit zwischen Mensch und Tier aufgerissen haben. Wenn die sogenannten Instinkte der Tiere, die ihnen gestatten, sich von Anfang an in der neuen Lebenssituation so zu benehmen, als wäre sie eine alte, längst vertraute, wenn dies Instinktleben der Tiere überhaupt eine Erklärung zuläßt, so kann es nur die sein, daß sie die Erfahrungen ihrer Art in die neue eigene Existenz mitbringen, also Erinnerungen an das von ihren Voreltern Erlebte in sich bewahrt haben. Beim Menschentier wäre es im Grunde auch nicht anders. Den Instinkten der Tiere entspricht seine eigene archaische Erbschaft, sei sie auch von anderem Umfang und Inhalt". (FREUD, S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939[1934-38]). In: _____. *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*. Studienausgabe, v. IX, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, p. 547).

"suprimimos esse abismo". De fato, sob certo aspecto, tranquilamente se percebe que essa separação é diminuída porque o que Freud está dizendo é que ele encontrou aquilo que, no ser humano, desempenha um papel *equivalente* àquele dos instintos no caso dos animais. Freud diz que a posição do "animal humano" não seria diferente da posição dos outros animais, porque assim como estes transmitem padrões de comportamento de geração em geração pela via dos instintos, os seres humanos também transmitem padrões de comportamento de geração em geração – só que, nesse caso, isso ocorre, não pela via dos instintos, mas pela via das fantasias, que *correspondem*, nos seres humanos, àquilo que os instintos são para os animais. Note-se, mais uma vez, que em nenhum momento, nem aqui e nem em nenhum outro lugar, Freud diz que as fantasias *são* instintos. Ao contrário, o que Freud considera necessário apontar logo na sequência é que a herança arcaica dos seres humanos constituída pelas fantasias é *diferente* da herança instintiva, segundo suas palavras, "*em seu alcance e em seu conteúdo.*"

Outra observação importante sobre o argumento de que a rejeição do termo "instinto" se fundamenta numa arrogância narcísica é que ele toma como ponto de partida, para a caracterização da arrogância, um juízo de valor que procura indicar o caráter superior da cultura relativamente à natureza. Esquece-se, no entanto, que isso aponta, na verdade, para um poço de ambiguidade porque, apesar da aposta do Freud iluminista no porvir de uma prevalência da visão de mundo racional-científica, não é certo que a civilização, sempre caracterizada negativamente, sempre acompanhada do mal-estar, possa psicanaliticamente ser vista como algo superior em um sentido categórico.

Se a argumentação que apresentei a respeito das relações de caráter analógico entre fantasia e instinto estiver correta, será necessário aceitar também a existência de um disparate na defesa de que a tentativa de separar pulsão e instinto fundar-se-ia em um narcisismo mal elaborado ou mal analisado. Pois, tendo em vista

que o narcisismo é, *grosso modo*, o investimento de libido no próprio eu,

que a libido é a energia das pulsões sexuais,

que, em nenhum momento, Freud, mesmo tendo a seu dispor o termo *Instinkt*, o situou nem como sinônimo de *Trieb*, nem mesmo como algo análogo a *Trieb*,

a acusação parece se valer implicitamente daquilo que ela explicitamente rejeita, sendo o conceito de narcisismo apenas concebível

quando já se admitiu previamente que a necessidade de pensar a distinção entre natureza e cultura é *constitutiva* da psicanálise.

*

Talvez seja importante notar, por fim, que desde muito cedo a *Verdrängung* teve por modelo a noção de tradução. Não custa retomar rapidamente o trecho da carta de 6 de dezembro de 1896 da correspondência com W. Fliess, de acordo com a qual o mecanismo psíquico se forma por um processo de estratificação conforme a diferentes tipos de registros de traços mnêmicos. Freud sustenta a partir daí que

(...) os registros sucessivos representam conquistas psíquicas de fases sucessivas da vida. Na fronteira entre duas dessas fases é preciso que ocorra uma tradução do material psíquico. Explico as peculiaridades das psiconeuroses através da suposição de que essa tradução não se tenha dado no tocante a uma parte do material (...). Cada transcrição posterior inibe sua predecessora e esgota seu processo excitatório. Quando falta uma transcrição posterior, a excitação é tratada de acordo com as leis psicológicas vigentes no período psíquico precedente e seguindo as vias abertas naquela época. (...) *Uma falha de tradução – eis o que se conhece clinicamente como "recalcamento"*.²⁶

A despeito de todas as alterações por que passará a teoria freudiana, essa ideia terá vida longa. Por um lado, não se trata aqui da passagem de um texto a outro, já que não há representação-de-palavra no inconsciente, mas da passagem de uma forma de organização das representações para outra forma de organização. Por outro lado, o termo "tradução" [*Übersetzung*] aqui não é, para Freud, uma metáfora, mas a nomeação – ou ao menos a tentativa de nomeação – dos processos metapsicológicos que têm lugar na transição entre os sistemas psíquicos.

O fato de a psicanálise freudiana advogar, a partir daí, uma prática que insere em sua própria definição a noção de tradução já deveria ser forte motivo para nos alertar contra a caracterização da tradu-

26. FREUD, S. 6 de dezembro de 1896. In: MASSON, J. M. (Ed.) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1986, carta 52, p. 209, grifo meu.

ção de seus termos – e especialmente dos termos que referem seus conceitos centrais – como atitude sem consequências ou desprovida de compromissos. Se, com efeito, a tradução sempre trai, ela pode, no entanto, certamente, esforçar-se para ser menos eficaz no que diz respeito ao *recalque* do conteúdo do texto traduzido.

"*Trieb*" é, quanto a isso, um caso singular. Freud mesmo observou, não sem uma ponta de malícia, que este é "um termo que muitas línguas modernas nos invejam"²⁷. Mas, além de "*Trieb*" ser um termo capaz, por si mesmo, de suscitar um pecado capital, ele designa na teoria freudiana algo novo. Pulsão é um conceito que Freud *cria* – de uma maneira, ademais, tateante, e não menos explícita por ser tateante; não é um conceito que ele tenha ido buscar pronto na biologia. O próprio texto metapsicológico sobre as pulsões e seus destinos²⁸ seria desprovido de sentido se esse não fosse o caso. Assim, é preciso lembrar que não é apenas a especificidade do termo na língua que é envolvida nesse caso, mas também a especificidade do conceito na teoria: nem o primeiro possui equivalentes em outras línguas, nem o segundo possui paralelos em outras teorias, sejam quais forem suas respectivas naturezas.

Como se vê, não me dediquei, neste artigo, a defender o termo "pulsão" – embora eu o tenha empregado ao longo do texto –, mas a argumentar contra o termo "instinto". No entanto, não havendo na língua portuguesa um termo para fazer referência a um conceito²⁹, a um significado técnico, por que, então, não lançar mão de um neologismo em vez de sobrepor à psicanálise um outro saber, o biológico, que a alimenta, é certo, mas com o qual ela não se identifica? Afinal, se é verdade que não precisamos ler Freud com Lacan, não é menos verdade que não precisamos destituir Freud de si mesmo.

27. FREUD, S. ¿Pueden los legos ejercer el análisis?(1926) In: _____. *Obras completas*, v. XX. 2ª ed. Tradução de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010, p. 187.

28. FREUD, S. Pulsiones y destinos de pulsión (1915) In: _____. *Obras completas*, v. XIV. 2ª ed. Tradução de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.

29. Quanto à alternativa do termo "impulso", acredito que ele tende a perder de vista o aspecto de somação e a característica de força constante, que acompanham o conceito de *Trieb* em Freud.

Referências

- DE SOUZA, P. C. *As palavras de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. Esta edição. In: FREUD, S. *Obras completas*, v. 14. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ESTÊVÃO, I. Retorno à querela do *Trieb*: Por uma tradução freudiana. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. XIX, 2012, pp. 79-105.
- FREUD, S. 6 de dezembro de 1896. In: MASSON, J. M. (Ed.) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1986.
- _____. Das Unbewußte. In: _____. *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe, v. III, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- _____. Aus der Geschichte einer infantile Neurose (1918[1914]). In: _____. *Zwei Kinder neurosen*. Studienausgabe, v. VIII, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- _____. Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939[1934-38]). In: _____. *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*. Studienausgabe, v. IX, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: _____. *Obras completas*, v. XIV. 2ª ed. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.
- _____. Loinconciente (1915). In: _____. *Obras completas*, v. XIV. 2ª ed. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.
- _____. De la historia de una neurosis infantil (1918[1914]). In: _____. *Obras completas*, v. XVII. 2ª ed. Tradução de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.
- _____. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926). In: _____. *Obras completas*, v. XX. 2ª ed. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.
- _____. Moisés y la religión monoteísta (1939[1934-38]). In: _____. *Obras completas*, v. XXIII. 2ª ed. Tradução de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2010.
- GRUBRICH, I. Metapsychology and metabiology – On Sigmund Freud's draft Overview of the transference neuroses. In: FREUD, S. *A phylogenetic fantasy – Overview of the transference neuroses*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

Léa Silveira

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923). 6^a ed. Paris: PUF, 1951.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. 13^a ed. Paris: PUF, 1997.

SIMANKE, R. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e humanas. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, 2009, pp. 221-236.

Recebido em 20.12.2013

Aceito em 17.02.2014

Resenha de *A Imaginação Crítica, Hume no século das Luzes*, de Pedro Paulo Pimenta (Rio de Janeiro: Azougue/Pensamento Brasileiro, 2013).

Hume Pintor

Maria Isabel Limongi

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

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p205-212>

O livro *A imaginação crítica, Hume no século das Luzes*, de Pedro Paulo Pimenta, reúne uma série de ensaios, alguns inéditos, outros anteriormente publicados em coletânea, revista acadêmica ou jornal, acrescidos da tradução de trechos da correspondência de Hume e da resenha dos *Poemas de Ossian*, antes publicada na coletânea *O Iluminismo Escocês*.¹ Trata-se, segundo os termos do autor, de apresentar "aspectos menos conhecidos" da obra de Hume, o que Hume pensou sobre certos "tópicos", como "a linguagem e suas relações com o pensamento e vida em sociedade, o lugar da filosofia entre as artes e as ciências, o papel das artes na formação das maneiras e do caráter dos homens, a possibilidade de conciliar, na prática das ciências, instrução e prazer" (apresentação, p. 7). Mas o livro parece ter uma unidade ainda maior do que esta que aqui se propõe e que está em tratar desses tópicos com o foco na importância que Hume concedeu às questões de estilo e aos modos de expressão, aos diferentes gêneros de discurso e seus diversos efeitos sobre os homens.

Assim, o primeiro ensaio, *A força das palavras*, serve de introdução ao conjunto de ensaios ao reconstituir o conteúdo do ensaio *Da Eloquência*, de 1741, onde Hume se dedica a resgatar a arte da eloquência do descrédito e a refletir sobre as razões do seu declínio entre os modernos, em particular os ingleses. O ensaio oferece um excelente quadro da questão da eloquência, comparando as apreciações de Hume

1. PIMENTA, P. (org.) *O iluminismo escocês*. São Paulo: Alameda editorial, 2011.

com a de seus contemporâneos e referindo-as aos clássicos que lhe serviram de exemplo.

Em boa parte dos ensaios é a questão dos gêneros de discurso e suas especificidades o que está em questão. É assim, como já diz seu título, no ensaio *O Diálogo como gênero filosófico*, em que se trata de explorar o uso que Hume faz do diálogo, um uso que, como mostra Pimenta, vai muito além de tomá-lo como um modo de expressão afeito a uma certa postura cética, mas que, na esteira da "poética do diálogo como gênero filosófico" de Shaftesbury (p. 57), vê nele uma forma de exercício moral, uma maneira de trabalhar as paixões, temperando seus excessos e submetendo-as ao entendimento, pela adoção do distanciamento crítico a que ele conduz. Assim, se Hume faz uso do gênero para tratar da questão da religião natural, não é apenas como um modo de evitar uma posição definitiva sobre o assunto, mas como uma forma de equilibrar os ânimos religiosos e conter o entusiasmo. Esse efeito torna importante ao filósofo o cultivo do gênero, em grande estilo.

No ensaio sobre a eloquência, trata-se ainda de evidenciar a preocupação de Hume com o modo adequado de se expressar em filosofia, isto é, com as particularidades da filosofia enquanto gênero discursivo, enquanto um "saber que delicadamente se equilibra entre dois mundos, o da palavra escrita (erudição) e o da oralidade (conversa), e [que] tem, assim, uma eloquência própria" (p. 37). A mesma preocupação se vê ainda nas observações de Hume, reconstruídas no ensaio *Da maneira ao estilo*, em condenação ao estilo pesado e abstruso do *Tratado da Natureza Humana*, preterido em favor das *Investigações sobre o entendimento humano e sobre o princípio da moral*, nas quais os mesmos conteúdos são retomados e expostos em estilo conciso e simples, mais apto a agradar ao público e por isso também ao autor. A busca de Hume por um estilo filosófico próprio é ainda tema no ensaio *Rousseau e D'Alembert, ou o filósofo no espelho*.

É da história enquanto gênero discursivo o que trata o ensaio *A arte do retrato histórico*, em que se aponta para a importância de Tácito para Gibbon, Blair e Hume, como um modelo na arte da composição de quadros históricos, um modelo ao qual, segundo Pimenta, Hume teria recorrido fartamente na *História da Inglaterra*. Aqui, mais uma vez, o foco parece ser a atenção dada por Hume e seus contemporâneos britânicos ao estilo e modos de expressão pertinentes ao gênero histórico.

É também a questão do *gênero* pastoral o fio condutor do ensaio *A Ilusão Pastoral*, onde se comenta a resenha de Adam Smith do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* de Rousseau, particularmente suas considerações acerca do modo como Rousseau se serve desse gênero em sua descrição da condição natural do homem. O comentário resgata também as posições de Hume sobre o gênero, e, com esse pano de fundo, trata das diferenças entre Rousseau e Smith quanto ao modo de pensar a função e os métodos da história natural, ela também visa- da enquanto um gênero discursivo.

O gênero da pintura é assunto no ensaio *Da maneira ao estilo*, pela referência à metáfora do anatomista e do pintor a que Hume recorre para tratar das diferenças entre os gêneros filosóficos. Ele está em questão também no ensaio *A lógica do tableau*, que explora os aspectos pictóricos ou plásticos da percepção em relação com as questões compositivas inerentes ao gênero da pintura, tratadas ainda em *A arte do retrato histórico*, onde se mostra como esta arte aproxima, justamente, os gêneros da história e da pintura. A atenção dada por Hume aos aspectos compositivos dos discursos faz do retrato pictórico e de sua força expressiva o horizonte de suas reflexões sobre o estilo e modos de expressão, tal como reconstituídas por Pedro Paulo Pimenta. O livro recolhe e documenta fartamente, com erudição e cuidado, o que Hume pensou sobre o tema.

Em relação com o Hume preocupado com as questões de estilo e com as particularidades compositivas dos gêneros discursivos - o Hume crítico -, o conjunto de ensaios traz à cena ainda, em segundo plano, outros Humes, particularmente o Hume historiador e o filósofo moral, dado que a crítica tem dimensões morais e históricas que não escapam às análises de Pimenta, sobretudo a segunda. Trata-se então de abordar o que Hume pensou acerca, não mais da forma, mas dos conteúdos da História e da Moral, para além das particularidades do gênero discursivo a que pertencem, mas como elementos de sustentação do trabalho crítico.

Assim, o ensaio sobre a eloquência mostra como as considerações sobre o declínio dessa arte entre os modernos conduz Hume a explorar as diferenças nas maneiras e costumes entre antigos e modernos e a apreciar a arte da eloquência no interior de um quadro histórico. É justamente em razão das diferenças entre as maneiras e os caracteres das épocas que Hume contesta, numa resenha crítica cuja tradução compõe o volume, a autenticidade dos poemas de Ossian, publicados

em 1760 como a suposta tradução de poemas celtas do século III a.c., o que ensejou, como relata Pimenta, uma intensa polêmica em torno de sua autenticidade, da qual o texto traduzido é uma peça. É o problema da história da civilização e o de seu sentido, tão visitado e discutido ao longo do século XVIII, ligado à compreensão histórica das diferenças entre as maneiras e caracteres dos povos e à identificação das circunstâncias históricas que as condicionam, que se abre então.

Este problema é tema também no ensaio *Refinamento e Civilização, ou como se colocar à altura do seu tempo*, em que Pedro Paulo Pimenta reconstrói, tomando como ponto de partida um artigo de E. Benveniste, acerca da história da palavra "civilização", incorporada ao vocabulário das línguas modernas em meados do século XVIII, toda a discussão em torno do significado do termo e do sentido da história da civilização, se o de progresso ou de declínio dos costumes. A mesma questão reaparece na resenha de Smith sobre o segundo *Discurso* de Rousseau, objeto de comentário em *A Ilusão Pastoral*.

A dimensão moral da crítica, por sua vez, é explorada no ensaio *O Diálogo como Gênero Filosófico*, em que está em questão, como já observamos, os efeitos morais do exercício do diálogo, na regulação das paixões. Ela é também tangenciada no ensaio *Da Maneira ao Estilo*, por ocasião do comentário à observação de Hutcheson ao *Tratado da Natureza Humana*, segundo a qual Hume deveria ter se engajado mais fortemente na defesa da virtude, no lugar de apenas apresentá-la por meio de uma investigação abstrata, como faz no *Tratado*. A essa observação Hume responde recorrendo à metáfora do anatomista e do pintor e esclarecendo que no *Tratado* optou por proceder à maneira do anatomista, procurando desvendar as "molas e princípios mais secretos" (*apud* Pimenta, p. 42) do seu objeto, em vez de recompor sua graça e beleza, como faria o pintor. Isso equivale a proceder como o metafísico, que explica o que é a virtude, e não como o moralista, que a exorta. Há toda uma questão sobre a natureza da investigação moral no horizonte dessas observações.

Aqui, pode-se talvez lamentar que Pedro Paulo Pimenta reduza a distinção entre esses dois modos de fazer filosofia moral a uma diferença de estilo— a diferença entre o estilo seco do metafísico, que fala ao entendimento, e o estilo vivo e forte do moralista, que fala às paixões -, de maneira a concluir que a diferença entre os estilos do *Tratado* e da *Investigação sobre os princípios da Moral*, implique uma dife-

rença no modo de fazer filosofia moral. De acordo com Pimenta, na passagem do *Tratado* para a *Investigação*, Hume deixou de considerar descabida a observação de Hutcheson de que deveria proceder ao modo do moralista, para então passar a aceitar fazer filosofia moral desse modo. No entanto, as diferenças compositivas e estilísticas entre as obras não implicam diferença no modo de fazer filosofia moral. Na *Investigação*, Hume permanece o mesmo anatomista do *Tratado*, expondo porém o resultado de sua dissecação de um modo mais conciso e agradável. Parece-me que aqui a foco nas questões de estilo acabou por obscurecer um aspecto da filosofia moral de Hume, o modo como Hume compreendeu a natureza e a função da filosofia moral, enquanto uma anatomia da virtude.

Pode-se dizer que é um retrato de Hume o que se trata de fazer em *A Imaginação Crítica* – o que é tão mais pertinente dizer em função da atenção particular que se dá ao modo como o próprio Hume pensou o tema da composição e do retrato. São facetas de Hume que aparecem na sequência dos ensaios, que aos poucos vão formando um quadro, completo e simples de um certo Hume. Além do Hume crítico, do historiador e do moralista, os ensaios mostram ainda o homem do seu tempo, preocupado com comentar e interferir nas questões e temas de sua contemporaneidade, em franco diálogo com a produção literária do século XVIII: o Hume da República das Letras e dos salões.

Por meio de intenso recurso à correspondência de Hume - que tem muitas de suas passagens traduzidas e comentadas por Pimenta, que contribui assim, de maneira importante, pela excelência de suas traduções, para a divulgação do seu conteúdo -, o retrato de Hume assume um tom anedótico. À figura do filósofo e literato se acresce a figura do homem de carne e osso, pelo que ficamos sabendo de certos episódios da sua vida, como sua viagem a Alemanha a serviço da diplomacia britânica, no ensaio *Hume e Tiepolo no Palácio de Würzburg*, e das condições de sua morte em *Os últimos dias de David Hume* (a tradução das passagens da correspondência em que se faz menção às circunstâncias de sua morte), assim como pela referência às particularidades de sua compleição física, em *Elogio da Obesidade* (a tradução de passagens da correspondência em que Hume comenta, em tom jocoso, o seu excesso de peso).

O livro traz ainda muita informação acerca do que Hume pensou de seus contemporâneos- sobre o que disse, por exemplo, acerca do estilo de Fegunson a Robertson e Blair, em *Refinamento e Civilização*, ou

sobre Rousseau e D'Alembert, em *Hume, Rousseau e D'Alembert, ou o filósofo no espelho* -, assim como sobre o que disseram dele, como Hutcheson, em *Da maneira ou estilo*, e sobre o que seus contemporâneos disseram uns dos outros, como Smith de Rousseau e Bouffon, em *A Ilusão Pastoral*. Esse "diz-que-diz-que", cuidadosamente pinçado da correspondência de Hume e outras fontes, retrata bem a intensa comunicação e correspondência entre os filósofos do XVIII e mostra o quanto as questões de estilo importavam não só a Hume como a seus contemporâneos. Ocorre, porém, dessas referências cruzadas tomarem em alguns momentos um espaço excessivo nas análises de Pimenta, como no ensaio *Refinamento e Civilização*, em que terminam por se sobrepor à questão de saída - o sentido do termo civilização, seus aspectos positivos e negativos - a ponto de fazer perdê-la de vista.

Do mesmo modo, se as observações sobre a obesidade, ao lado da reconstituição dos últimos dias de Hume, tem um interesse intrínseco, pela disponibilização de textos preciosos, exemplos finos do bom humor e da leveza de estilo de nosso autor, o mesmo não se pode dizer da questão que anima o ensaio sobre os painéis de Tiepolo, em que o caráter anedótico e a pergunta pitoresca e um pouco forçada - o que Hume teria a dizer acerca desses painéis se já estivessem instalados no momento em que visita o palácio de Würzburg? - põem à sombra a questão política - as observações de Hume sobre a suntuosidade do palácio como signo da autoridade dos príncipes alemães- que faz o interesse da anedota.

Todo esse anedotário serve, porém, com maestria, ao estilo que Pedro Paulo Pimenta pretende ele próprio cultivar em suas análises. Aplica-se a elas o que L. Jaffro escreveu acerca do livro *Shaftesbury e a formação de um caráter moderno*² de Luís Nascimento, quando diz que, se Luís Nascimento nos ajuda a compreender a filosofia de Shaftesbury, "também precisamos da filosofia de Shaftesbury para compreender Luís Nascimento" (p. 11). A referência aqui é ao modo como Nascimento mimitiza o estilo de Shaftesbury no comentário que faz de sua obra, o que se aplica igualmente à relação de Pedro Paulo Pimenta com Hume. É assim, como um elemento da composição do retrato de Hume, em compensação às análises mais pesadas, por assim dizer, que a mobilização de todo esse anedotário ganha sentido.

2. NASCIMENTO, L. *Shaftesbury e a formação de um caráter moderno*. São Paulo: Alameda editorial, 2012.

O esmero na arte de compor o retrato de Hume certamente compensa algum desconforto que um leitor de humor mais analítico e severo possa sentir diante do modo como Pedro Paulo Pimenta lida com certas questões metafísicas com as quais se depara. Por exemplo, no ensaio *A lógica do Tableau*, o autor aponta para uma interessante relação entre *composição*, no sentido em viemos falando dela até agora, e *percepção*. A percepção é para Hume, ele observa, como já para Locke, uma forma de composição, dado que envolve um processo de imitação na passagem das impressões às ideias, e que os efeitos dessa imitação, aos quais se condiciona a distinção epistêmica entre crença e ficção, dependem diretamente da unidade e simplicidade das relações entre os elementos perceptivos. Daí que, segundo Pimenta, o caráter de cópia da ideia deixe de ser um problema epistêmico para se tornar uma virtude – “uma imitação bem feita (...) vale por muitas impressões” (p. 87). De onde se passa, com certa rapidez, à conclusão: “é na ‘crítica do gosto’ que se revelam a verdadeira natureza e dimensão do conhecimento, e resolvem-se, de uma vez por todas, os problemas da ‘lógica’” (p. 88). A formulação é de impacto: no gosto encontra-se a solução definitiva dos problemas da lógica! Mas, por mais sugestiva e promissora que seja, tal conclusão não se deixa derivar, sem mais, da analogia entre composição plástica e percepção.

Um desconforto semelhante pode acometer o leitor de *A arte do retrato histórico*. Ali, Pedro Paulo Pimenta mostra como certas questões de método em História, tal como pensadas por Hume e Gibbon, para os quais cabe ao historiador trazer à luz o encadeamento e a lógica dos eventos relatados a fim de identificar suas causas gerais, espelham, para esses autores, as questões de gosto, precisamente aquelas relativas à unidade compositiva do retrato, de forma que ao historiador, enfatiza Pimenta, é imprescindível o bom gosto. Porém, por mais rigorosa que seja essa observação, ela corre o risco de ser redutora se não for melhor explorada. Pois, não são apenas as questões de gosto e certas exigências compositivas que motivam Hume a compor, para usar o exemplo de Pimenta, o retrato de Carlos I na *História da Inglaterra* do modo como ele o faz, quando se trata de resgatar a dignidade de sua figura contra a detração partidária de que teria sido vítima por uma certa historiografia. Aqui, não se trata apenas de bem retratar e de ser verdadeiro, segundo os bons princípios da composição. Trata-se de entender os episódios da guerra civil inglesa a partir das causas gerais que se presume presidir este e outros acontecimentos históricos, a partir de um método e de uma lógica para se julgar sobre causa e

efeito tomados de empréstimo das práticas cognitivas das ciências naturais e cujo alcance crítico não se deixa reduzir a uma questão compositiva. Seja como for, se o método histórico não se reduz a uma questão de gosto, as duas esferas não deixam de ter relação, como faz ver muito apropriadamente Pedro Paulo Pimenta.

Estas são pequenas objeções, a vontade de pensar para além do que se propõe a fazer Pedro Paulo Pimenta, instigada pela leitura de seu livro, cujo mérito está em pintar, de maneira deliberadamente recortada e fragmentada, um belo retrato do Hume pintor - não o anatomista, que é o mais conhecido.

Referências

- PIMENTA, P. *A Imaginação Crítica, Hume no século das Luzes*. Rio de Janeiro: Azougue & Pensamento Brasileiro, 2013.
- _____. *O iluminismo escocês*. São Paulo: Alameda editorial, 2011.
- NASCIMENTO, L. *Shaftesbury e a formação de um caráter moderno*. São Paulo: Alameda editorial, 2012.

Recebido em 30.05.2014
Aceito em 12.06.2014

Resenha de *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*, de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani (São Paulo: Editora Unesp, 2013)

Rúrion Melo

rurionsm@hotmail.com
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p213-221>

Todos aqueles preocupados com o crescimento econômico, melhora nas condições de vida e diminuição das desigualdades no Brasil deveriam reconhecer os impactos decisivos de certos programas redistributivos sobre a sociedade brasileira, em particular os programas de transferência direta de renda iniciados como estratégia de combate à desigualdade nos anos do governo FHC, mas sensivelmente intensificados durante o governo Lula.¹ O Programa Bolsa Família (BF), caracterizado como um programa de transferência direta de renda que procura beneficiar famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo país, certamente se destaca neste rol de políticas compensatórias.² Porém, muita dúvida tem sido lançada quanto à eficácia e à justificação normativa deste programa. De que maneira podemos compreender o sentido de tal programa no âmbito de um projeto moderno de sociedade? E como medir suas consequências econômicas e sociais na vida de seus concernidos? Gostaria de refletir um pouco sobre tais questões tomando por base a interessante pesquisa publicada por Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani em seu recente livro *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*.

Assumo de início junto com os respectivos autores a ideia de que o BF precisa ser compreendido de um ponto de vista crítico amplo que

1. Cf. MEDEIROS, M.; BRITTO, T.; SOARES, F. Transferência de renda no Brasil. *Novos Estudos — CEBRAP*, n. 79, 2007, pp. 5-21; MEDEIROS, M.; SOARES, F. V.; SOARES, S.; OSÓRIO, R. G. *Programas de transferência de renda no Brasil: Impactos sobre a desigualdade*. Brasília: IPEA, 2006.
2. Para uma visão abrangente em relação ao Programa Bolsa Família, cf. SILVA, M. O. S.; LIMA, V. F. S. A. (Orgs.). *Avaliando o Bolsa Família: unificação, focalização e impactos*. São Paulo: Cortez, 2011; CASTRO, J. A.; MODESTO, L. (Orgs.). *Bolsa Família 2003-2010: Avanços e desafios*. Brasília: IPEA, 2010.

diz respeito às pretensões próprias de desenvolvimento, modernização e democratização do país. O programa tem um alvo principal que é o combate à pobreza, mas seus efeitos e condicionalidades são imensos, revelando assim um potencial importante para uma série de transformações sem as quais a promessa de um país moderno e democrático não poderia ser cumprida nas condições atuais: seus impactos atingem não apenas a camada pobre e menos favorecida da população em geral, mas mais precisamente as relações de gênero e suas consequências, tais como a estrutura familiar, o escasso horizonte educacional dos filhos, os déficits nutricionais das crianças e a inclusão cívico-política dos beneficiários. Efeitos consideráveis, sem dúvida, em um país dito desenvolvido, moderno e democrático, mas que convive com extrema desigualdade econômica e social, exclusão política, preconceito regional, racial e de gênero, e violação sistemática de direitos humanos, ou seja, a realidade de milhões de brasileiros que ainda estão “completamente fora das heranças mais básicas da civilização” (p. 15).

Nesse sentido, *Vozes do Bolsa Família* parte de uma cobrança inerente à nossa própria história política. Não deveríamos avaliar os efeitos dos programas redistributivos com a ótica da experiência europeia e americana, por exemplo. Sabe-se que desde pelos menos 1970 foram levados a cabo diversos diagnósticos sobre as crises dos modelos keynesianos e de bem-estar social.³ No caso brasileiro, mais precisamente a partir de 1988 (isto é, após o período do “nacional-desenvolvimentismo”), vislumbramos, pelo contrário, a possibilidade de concretizar a esperança de um Estado social democrático, um projeto de desenvolvimento econômico que não fosse desprovido de um “projeto democrático substantivo” (p. 159).⁴ Na qualidade de

3. Cf. O'CONNOR, J. *The Fiscal Crisis of the State*. New Brunswick/London: Transaction Publishers, 2002; HABERMAS, J. *Legitimationskrise im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973; CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*. Trad. de Iraci Poleti. Petrópolis: Vozes, 2009.

4. Marcos Nobre sugeriu recentemente o termo “social-desenvolvimentismo” para sublinhar um novo modelo de sociedade consolidado (mas não plenamente realizado) a partir do período de redemocratização do Brasil. “Segundo o novo modelo, só é desenvolvimento autêntico aquele que é politicamente disputado segundo o padrão e o metro do social, quer dizer, aquele em que a questão distributiva, em que as desigualdades — de renda, de poder, de recursos ambientais, de reconhecimento social — passam para o centro da arena política como o ponto de disputa fundamental” (NOBRE, M. *Imobilismo*

marco determinante de nossa história política recente, a Constituição de 1988 "enuncia um projeto de país e de sociedade" (p. 162), sublinhando a gênese democrática representada pelas demandas das lutas sociais incorporadas à Constituição, sobretudo no que concerne ao tema da "justiça distributiva" assumida então como um "elemento vinculante de todo o sistema normativo" (p. 165).

Mas não é só isso. Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani dão um passo além na medida em que escolhem explicitar um ponto de referência normativo interno aos próprios processos que pretendem investigar e avaliar. Nosso desenvolvimento político permite ser questionado, ademais, do ponto de vista do "projeto da modernidade" por excelência. Tal projeto consiste na "promessa de autonomia (individual e coletiva)" (p. 55-56), uma promessa que a própria modernidade faz e não cumpre por razões que lhes são imanentes. Esse é um déficit específico, portanto, da sociedade capitalista contemporânea, a saber, "prometer autonomia para todos e não lhes oferecer as condições reais (e não meramente formais) para desenvolvê-la" (p. 56).

Um dos aspectos peculiares da abordagem teórica proposta no livro está voltado, assim, à investigação dos efeitos morais e políticos sobre os beneficiários do programa tendo em vista mais precisamente uma concepção de autonomia individual baseada, segundo os autores, no *capability approach* desenvolvido por Amartya Sen e Martha Nussbaum.⁵ Trata-se de entender antes de tudo de que maneira uma reflexão normativa sobre a autonomia individual dependeria crucialmente das oportunidades *reais* que a pessoas possuem para usufruir com liberdade de suas próprias vidas. E o BF, ao atender às dificuldades das pessoas em pior situação de pobreza, toca justamente nas capacidades e oportunidades reais de seus beneficiários.

Sendo assim, o BF poderia ajudar na realização do projeto moderno brasileiro concernente à promessa de autonomia? A resposta dos autores é *sim*, se entendermos o conceito de autonomia de deter-

em movimento: Da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 24).

5. Cf. NUSSBAUM, M. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, ma: Cambridge University Press, 2000; NUSSBAUM, M, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, ma: Belknap, 2011; SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

minada maneira: "Atribuímos autonomia a um sujeito quando ele é capaz de agir conforme um projeto pessoal de vida boa [...] e de considerar a si e a outros sujeitos como capazes de estabelecer relações de direitos e deveres" (p. 57). Em outros termos, o BF pode "oferecer condições reais (e não meramente formais)" para que a modernidade cumpra sua promessa. "Somos da opinião", afirmam os autores, "de que um programa como o BF se insere justamente nesse contexto e que seu efeito primário, além de garantir a subsistência imediata, é o de fornecer uma base material necessária para que os indivíduos possam desenvolver-se em direção a uma maior autonomia" (p. 69).

O interessante é que, ao falarmos da "autonomia" como categoria normativa, não estamos assumindo a centralidade desta categoria de fora dos contextos éticos, sociais e políticos correspondentes. Os efeitos colaterais provocados pela pobreza no Brasil não são avaliados apenas em termos objetivos e, principalmente, institucionais. Ao assumir um ponto de vista ético a partir do qual é possível ancorar uma teoria crítica da sociedade (p. 24-27), salta à vista o sofrimento, humilhação e desrespeito frequentes experimentados pelas pessoas em situação de injustiça.⁶ As condições objetivas da pobreza criam patologias diagnosticadas no quadro dos sentimentos pessoais, resultantes, entre outras coisas, da falta de acesso à renda regular, das dificuldades para a manutenção de uma vida minimamente saudável e da exclusão da cidadania. Assim, quando ouvimos as vozes dos excluídos e dos "invisíveis" (propósito da pesquisa, aliás), salta à vista a injustiça moral vivida pelas pessoas que carecem de um grau mínimo de autonomia. Deste modo, identificada essa forma de patologia individual causada pela realidade objetiva do mundo econômico e social, é possível então avaliar as conseqüências positivas e/ou negativas do programa do BF sobre a constituição de elementos básicos da autonomia moral individual, ou seja, investigar até que ponto políticas redistributivas desse

6. Cf. a abordagem sobre as bases sociais e morais da experiência de "injustiça" em MOORE Jr., B. *Injustiça: As bases sociais da obediência e da revolta*. Trad. de João Roberto M. Filho. São Paulo: Brasiliense, 1987. De maneira semelhante, ver MILLER, D. *Principles of Social Justice*. Cambridge, ma: Harvard University Press, 2001. Cf. também HONNETH, A. *Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller*. In: _____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp, 2010, e ANDERSON, J.; HONNETH, A., *Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça*. Tradução de Nathalie Bressiani. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 17, 2011, pp. 81-112.

tipo são capazes de fornecer as bases materiais para a formação de um projeto independente de vida boa e de relações morais concernentes a direitos e deveres, com o propósito de possibilitar a dignidade e o autorrespeito dos membros da sociedade que se encontram vivendo sob condições de pobreza e miséria.

Para tanto, é preciso ainda mostrar que o BF pressupõe uma correlação fundamental entre "renda em dinheiro" e "autonomia individual". Aliás, eu arriscaria dizer que essa é a tese central do livro, segundo a qual "a presença de uma renda monetária regular", ainda que reconhecidamente insuficiente, "permite o desencadeamento de processos de autonomização individual em múltiplos níveis" (p. 38). "Múltiplos níveis", já que o recebimento da renda em dinheiro produz importantes efeitos na autorrealização e autodeterminação de seus beneficiários, criando as condições sociais reais básicas para os dois aspectos normativos da autonomia trabalhados pelos autores: a autonomia moral individual e a autonomia cidadã (o desenvolvimento de uma percepção de si como membro de uma comunidade política mais ampla). Em outros termos, a pesquisa mostra que o recebimento da renda monetária regular traz consigo transformações éticas, sociais e políticas imprescindíveis. Muito mais do que garantia mínima à manutenção da vida, o dinheiro, dessa perspectiva, tem antes um efeito desreificante, que, entre outras coisas, desnaturaliza as relações patriarcais dominantes e dá início a processos de libertação das mulheres diante do controle masculino familiar. "O recebimento da renda monetária", afirmam os autores, "trouxe para muitas mulheres um elemento decisivo: a dignificação das suas pessoas como sentimento pessoal" (p. 200). O desencadeamento de processos múltiplos observado em termos de autonomia implica, na verdade, desde a capacidade individual do sujeito de fazer escolhas, passando pelo sentimento moral de governar sua própria vida, se responsabilizar pelas próprias ações e ser capaz de cuidar de si e da família, até a autopercepção de ser considerado pelo próprio Estado como membro de uma comunidade política, seu reconhecimento como cidadão.

Sem dúvida, não é uma tarefa fácil fundamentar tal tese, isto é, mostrar os múltiplos níveis da relação entre dinheiro e autonomia. Por essa razão, é digno de atenção o esforço empreendido por Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani para mobilizar tantos elementos, construindo de maneira criativa, por assim dizer, os referenciais metodológicos e normativos da pesquisa: o propósito interdisciplinar de realizar uma pesquisa social com pontos de vista crítico-normativos

(fazendo dialogar filosofia e sociologia), mesclar dados empíricos com entrevistas (dando primazia às análises qualitativas), realizar um balanço bibliográfico extenso e atual. Embora reconheçam que a pesquisa não foi exaustiva, pode-se ver nela os indícios empíricos do papel libertador da renda em dinheiro, ancorados na interpretação complexa, delicada e, antes de tudo, experimental dos efeitos do programa sobre as subjetividades das mulheres.

O programa BF apresenta assim muitos ganhos. Não podemos menosprezar seu impacto real na vida das famílias. Mas de modo algum podemos negligenciar seus efeitos colaterais, pois é também certo que existem dificuldades. Algumas críticas internas ressaltam, com mais ou menos razão, a ambivalência presente ao longo de sua implementação. Para alguns, enquanto programa de transferência direta de renda, o BF poderia ser radicalizado.⁷ Deveríamos também atentar para o impacto local muito diferenciado.⁸ Pesquisas sobre evasão escolar, por exemplo, mesmo apontando sucesso, explicitam ainda uma grande desigualdade regional.⁹ Além disso, certas críticas mais contundentes ao programa são feitas por parte do próprio discurso feminista: embora o BF possua um recorte explícito de gênero, o programa estaria paradoxalmente cristalizando o papel da mulher no sistema reprodutivo e produziria efeitos adversos relacionados à participação no mercado de trabalho (já que o programa estimularia a mulher a continuar em casa cuidando dos filhos).¹⁰

-
7. Cf. SUPLICY, E. M. O direito de participar da riqueza da nação: do Programa Bolsa Família à Renda Básica de Cidadania. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, n. 6, 2007, p. 1623-1628. Cf. ainda a nova edição de SUPLICY, E. M., *Renda de cidadania: A saída é pela porta*. São Paulo: Cortez, 2013.
 8. Cf. ROCHA, S. O Programa Bolsa Família. Evolução e efeitos sobre a pobreza. *Economia e sociedade*, v. 20, n. 1, 2011, pp. 113-139.
 9. Cf. AMARAL, E. F. L.; MONTEIRO, V. P. Avaliação de impacto das condicionalidades de educação do Programa Bolsa Família (2005-2009). *Dados*, v. 56, n. 3, 2013, pp. 531-570; CACCIAMALI, M. C.; TATEI, F.; BATISTA, N. F. Impactos do Programa Bolsa Família federal sobre o trabalho infantil e a frequência escolar. *Revista de economia contemporânea*, v. 14, n. 2, 2010, pp. 269-301.
 10. Cf. MARIANO, S. A.; CARLOTO, C. M. Gênero e Combate à Pobreza: Programa Bolsa Família. *Revista Estudos Feministas*, v. 17, n. 3, 2009, p. 901-8; GOMES, S. S. R. Notas preliminares de uma crítica feminista aos programas de transferência direta de renda: o caso do Bolsa Família no Brasil. *Textos &*

Podemos aliar a tais aspectos internos o problema segundo o qual, em termos de diagnóstico mais geral, o reformismo, absolutamente necessário no Brasil, é ambíguo. Avançamos lentamente. Pois nosso “reformismo fraco”, para usar um termo empregado por André Singer, caracteriza-se basicamente pelo fato de que a redução das desigualdades no Brasil (impulsionada, vale dizer, não somente pela política redistributiva, mas pelo aumento do emprego e da renda durante o governo Lula), ocorre em doses homeopáticas.¹¹ O horizonte verdadeiramente democrático de expectativas, potencialmente presente no BF, deveria antes ser ampliado: o “reformismo fraco” tem de ser empurrado até o ponto em que permita vincular de fato autonomia individual e política, pois o que queremos é ver realizada a ideia normativa de um enraizamento do Estado de direito na vontade dos cidadãos. Mas sem ampla redistribuição, sem medidas extremas de combate à pobreza, à desigualdade e à injustiça, só aumentamos os obstáculos que se impõem no caminho de consolidação de uma sociedade digna de ser considerada democrática.

Os autores de *Vozes do Bolsa Família* estão conscientes que a tese do “relativo empoderamento” das mulheres realizado pelo dispositivo de transferência direta de renda guarda dimensões ambíguas e paradoxais. Ainda assim, afastando nosso olhar de aspectos predominantemente econômicos (para não falar de preconceitos e estereótipos comuns assumidos por boa parte da opinião pública quando se trata de falar do BF ou de políticas redistributivas em geral), os autores nos deixam ver um entrelaçamento que não pode passar despercebido entre a pobreza e o sentimento pessoal ligado ao autorrespeito, às *capabilitties* e à autonomização. Daí a importância de uma pesquisa que nos debruce no cotidiano, subjetividades, hábitos e expectativas das mães de famílias beneficiadas, de modo a darmos ouvido às suas vozes. A humilhação, o sofrimento e o desrespeito são vulnerabilidades objetivamente produzidas que precisam ser politicamente sanadas. Por

Contextos. Porto Alegre, v. 10, n. 1, 2011, p. 69-81; TAVARES, P. A. Efeito do Programa Bolsa Família sobre a oferta de trabalho das mães. *Economia e sociedade*, v. 19, n. 3, 2010, p. 613-35.

11. “O que estamos vendo, portanto, é um ciclo reformista de redução da pobreza e da desigualdade, porém um ciclo lento, levando-se em consideração que a pobreza e a desigualdade eram e continuam sendo imensas no Brasil” (SINGER, A. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 195).

isso, a promoção da justiça social exige a expansão das capacidades humanas, isto é, garantias reais urgentes para o exercício da liberdade e da autonomia.

Referências

- AMARAL, E. F. L.; MONTEIRO, V. P. Avaliação de Impacto das condicionalidades de educação do Programa Bolsa Família (2005 e 2009). *Dados*, v. 56, n. 3, 2013, pp. 531-70.
- ANDERSON, J.; HONNETH, A. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. Tradução de Nathalie Bressiani. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 17, 2011, pp. 81-112.
- CACCIAMALI, M. C.; TATEI, F.; BATISTA, N. F. Impactos do Programa Bolsa Família federal sobre o trabalho infantil e a frequência escolar. *Revista de Economia Contemporânea*, v. 14, n. 2, 2010, pp. 269-301.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Tradução de Iraci Poleti. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CASTRO, J. A.; MODESTO, L. (Orgs.). *Bolsa Família 2003-2010: Avanços e desafios*. Brasília: IPEA, 2010.
- GOMES, S. S. R. Notas preliminares de uma crítica feminista aos programas de transferência direta de renda: o caso do Bolsa Família no Brasil. *Textos & Contextos*. Porto Alegre, v. 10, n. 1, 2011, pp. 69-81.
- HABERMAS, J. *Legitimationskrise im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- HONNETH, A. Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller. In: _____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- MARIANO, S. A.; CARLOTO, C. M. Gênero e Combate à Pobreza: Programa Bolsa Família. *Revista Estudos Feministas*, v.17, n. 3, 2009, pp. 901-8.
- MEDEIROS, M.; SOARES, F. V.; SOARES, S.; OSÓRIO, R. G. *Programas de Transferência de Renda no Brasil: impactos sobre a desigualdade*. Brasília: IPEA, 2006.
- MEDEIROS, M.; BRITTO, T.; SOARES, F. Transferência de renda no Brasil. *Novos Estudos — CEBRAP*, n. 79, 2007, pp. 5-21.
- MILLER, D. *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- MOORE Jr., B. *Injustiça: As bases sociais da obediência e da revolta*. Tradução de João Roberto M. Filho. São Paulo: Brasiliense, 1987.

- NOBRE, M. *Imobilismo em movimento: Da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- NUSSBAUM, M. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, ma: Belknap, 2011.
- O'CONNOR, J. *The Fiscal Crisis of the State*. New Brunswick/London: Transaction Publishers, 2002.
- SINGER, A. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ROCHA, S. O programa Bolsa Família: Evolução e efeitos sobre a pobreza. *Economia e Sociedade*, v. 20, n.1, 2011, pp. 113-39.
- TAVARES, P. A. Efeito do Programa Bolsa Família sobre a oferta de trabalho das mães. *Economia e sociedade*, v. 19, n. 3, 2010, pp. 613-35.
- SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Donelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SILVA, M. O. S.; LIMA, V. F. S. A. (Orgs.). *Avaliando o Bolsa Família: unificação, focalização e impactos*. São Paulo: Cortez, 2011.
- SUPLICY, E. M. O direito de participar da riqueza da nação: do Programa Bolsa Família à Renda Básica de Cidadania. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, n. 6, 2007, pp. 1623-28.
- _____. *Renda de cidadania: A saída é pela porta*. São Paulo: Cortez, 2013.

Recebido em 12.04.2014
Aceito em 10.06.2014

Summary

EDITORIAL 9

ARTICLES

Autonomy, plurality and practical reason 15

ONORA O'NEILL

To be a person, to be someone. The limits of Hegelian
institutionalism 35

CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE

The basic structure as the object of justice: basic freedoms and
the social bases of self-respect 63

DENÍLSON LUIS WERLE

The political construction of identity: a feminist challenge to
the distinction between the political and the social 85

PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR

Georg Friedrich Meier and “les paradis artificiels” of
Immanuel Kant 105

MÁRCIO SUZUKI

Kant: Enlightenment and Moral Education 117

EDMILSON MENEZES

Summary

The subjective time as a result of the Kantian doctrine of self-affection 149

MATÍAS ORONO

Belief, reason and understanding according to FH Jacobi's realism 169

THIAGO MAGALHÃES LEITE

Fantasy, analogy and narcissism: An argument against the use of "instinct" as a translation of "Trieb" 189

LÉA SILVEIRA

REVIEWS

Pedro Paulo Pimenta's *A Imaginação Crítica, Hume no século das Luzes* 205

MARIA ISABEL LIMONGI

Walquiria Leão Rego and Alessandro Pinzani's *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania* 213

RÚRION MELO

SUMMARY 223