

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 20 • n. 02 • jul.-dez. 2015

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

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

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

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), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (UFABC), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervegan (Universidade Paris I), João Carlos Sall es 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 (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam 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

Capa

Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail:filosofiaalema@usp.br

V. 20; n. 02 - jul.-dez. 2015

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
Artigos	
O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo RAHEL JAEGGI	13
O volume I da <i>História da Inglaterra</i> e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental MARIA ISABEL LIMONGI	37
A propósito da noção de “caráter”: as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer VILMAR DEBONA	67
Os deveres do erudito: filosofia e oratória em Fichte ULISSES RAZZANTE VACCARI	87
Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche JORGE LUIZ VIESENTEINER	105
A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do transcendental? CAROLINA DE SOUZA NOTO	121
Figuras da Cisão – judaísmo e unificação no jovem Hegel HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER	139

Sumário

Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA	157
“Transcendentes ou transcendentais?” Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA	179
Música envejecida y retorno a la libertad. Las críticas a la Escuela de Darmstadt de T. W. Adorno y su propuesta de una “ <i>musique informelle</i> ” SOL BIDON-CHANAL	201
Índice em inglês	219

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

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de revistas da Universidade de São Paulo, apresenta seu volume 20, número 2 de 2015. No primeiro artigo, “O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo”, Rahel Jaeggi (Humboldt Universität) analisa os pontos fortes e fracos dos argumentos utilizados na crítica do capitalismo em três vias argumentativas (funcional, moral, ética) e propõe uma possível combinação das diferentes vias da crítica. O artigo foi originalmente publicado sob o título “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? 3 Wege der Kapitalismuskritik”, em *Working Paper 01/2013 der DFG-Kolleg-Forscher/innengruppe Postwachstumsgesellschaften*, Jena 2013. Para esta edição, foi traduzido por Nathalie Bressiane e a revisão da tradução foi feita por Rúrion Melo.

Maria Isabel Limongi (UFPR), em “O volume I da História da Inglaterra e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental”, procura mostrar que Hume compreende a constituição e a lei inglesas de forma integralmente histórica. Com a explicitação da posição de Hume acerca de elementos importantes desse debate, a constituição saxã, a conquista normanda e a Magna Carta, a autora afirma que este recusa a ideia de lei fundamental e coloca a instituição da lei como produzida a partir de certas circunstâncias sociais. Para tal, faz especialmente referência à História da Inglaterra, além de outras obras de Hume.

Em “A propósito da noção de ‘caráter’: as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer”, Vilmar Debona (UFRRJ) aborda o emprego das noções de “caráter inteligível” e “caráter empírico” na tese de doutorado de Schopenhauer, tendo em vista a recepção das filosofias de Kant e Schelling por este autor.

Editorial

Ulisses Razzante Vaccari (UFSC), em “Os deveres do erudito: filosofia e oratória em Fichte”, investiga o papel da oratória na filosofia de Fichte, aproximando sua concepção de erudito com o conceito kantiano de gênio e com a concepção de Cícero acerca da importância da oratória. Para tal, o autor se apóia especialmente nos textos *Preleções sobre o destino do erudito* e *Sobre o espírito e a letra na filosofia*.

Jorge Luiz Viesenteiner (UFES), em “Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche”, explicita em que sentido se pode falar em uma “autogenealogia” em Nietzsche, uma vez que não há referências textuais a esta noção. Para tal, o autor mobiliza as estruturas formais e semânticas do argumento genealógico, referentes, respectivamente, a uma práxis interrogativa que impele a um distanciamento metódico, e à passagem à práxis autogenealógica - em seus textos de 1888.

Carolina Noto (USP), em “A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do transcendental?”, contrapõe a noção de filosofia crítica em Foucault àquela de Kant, pois esta noção foucaultiana não pode ser compreendida nos mesmos termos que a filosofia transcendental kantiana. Isso pois, embora também investigue as condições de possibilidade de um saber, o interesse de Foucault volta-se às condições singulares ou históricas da existência de um campo de saber.

Em “Figuras da Cisão - judaísmo e unificação no jovem Hegel”, Hernandez Vivan Eichenberger (UFPR) expõe o vínculo entre as reflexões do jovem Hegel sobre o judaísmo e a filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*) - pela via da estruturação da noção de cisão.

Viviane Pereira (PUC-RS), em “Sobre a tese ‘ser que pode ser compreendido é linguagem’: hermenêutica como teoria filosófica”, reflete sobre a tese de Gadamer tendo em vista suas possíveis interpretações. A autora considera que, com tal afirmação, Gadamer faz de sua hermenêutica uma filosofia do ser, mas não de um ser

Editorial

metafísico e sim de um ser da linguagem, da história e da tradição.

Em “Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos”, Gustavo Barreto de Paiva (USP) caracteriza como problemática a projeção do termo “transcendental”, oriundo da filosofia kantiana, sobre a filosofia de autores escolásticos medievais. O autor apresenta o sentido dos termos “transcendente” (*transcendens*) e “transcendental” (*transcendentalis*) na filosofia de Kant e toma como exemplo a “doutrina dos transcendentais” em Duns Escoto para explicitar a distância histórico-filosófica destes autores e como a leitura do próprio Kant evidencia que o termo “transcendental” não deve ser atribuído como tradução a *transcendens* na leitura de autores medievais.

Em “Música envejecida y retorno a la libertad. Las críticas a la Escuela de Darmstadt de T. W. Adorno y su propuesta de una ‘*musique informelle*’”, Sol Bidon-Chanal (Universidad de San Martín, Buenos Aires) aborda a posição de Adorno sobre a Escuela de Darmstadt e também sua proposta de uma música informal.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os Cadernos pretendem estimular e aprofundar.

O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo*

What (if anything) is wrong with capitalism? Three paths of the critique of capitalism

Rahel Jaeggi

rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de
(Humboldt Universität zu Berlin, Berlin, Alemanha)

Resumo: Partindo da questão, com base em quais fundamentos o capitalismo pode ser hoje criticado, o texto categoriza os argumentos utilizados na crítica do capitalismo em três vias argumentativas (funcional, moral, ética) e as analisa em suas linhas de raciocínio. Além disso, examinaremos se seus pontos críticos realmente tematizam características específicas de um sistema econômico e social capitalista. Dessa forma, são expostos os pontos fortes e fracos de cada modelo de argumentação. Por fim, o artigo oferece um panorama de como uma possível combinação das diferentes vias da crítica poderia resolver os déficits identificados.

Palavras-chave: capitalismo; crítica funcionalista; crítica moral; crítica ética; crítica de formas de vida.

Abstract: Starting from the question of how capitalism can be criticized today, the text categorizes arguments brought forward against capitalism into three lines of reasoning (functional, moral, ethical) and analyzes their argumentative approaches. Furthermore, they are examined as to whether their points of critique discuss specific characteristics of a capitalist economic and social order. Thus, strengths and weaknesses of the different patterns of reasoning are exposed. Last, the paper offers an outlook on how the identified deficits could be resolved by combining the different approaches of critique.

Keywords: capitalism; functional critique; moral critique; ethical critique; critique of life forms.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p13-36>

1. Introdução:

A Conjuntura da Crítica do Capitalismo

A crítica do capitalismo tem conjuntura. Marcada pelo estado de ânimo atual, essa crítica pode ser difusa, por vezes insuficientemente complexa e, em alguns aspectos, até estranhamente inflacionária. Há, contudo, boas razões para sua

* Artigo originalmente publicado sob o título “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? 3 Wege der Kapitalismuskritik”, *Working Paper* 01/2013 der *DFG-Kolleg-Forscher/innengruppe Postwachstumsgesellschaften*, Jena 2013.

conjuntura ou, em todo caso, um motivo compreensível.

Mas qual é, de fato, o problema com o capitalismo? Ele é errado,¹ injusto, irracional ou ruim? Ele é mau ou estúpido - ou simplesmente não funciona? Perguntando de outro modo, com base em quais fundamentos o capitalismo pode ser criticado?

Para responder a essa pergunta, eu não forneço nesse artigo novas informações, nem posso oferecer um diagnóstico econômico objetivamente novo da situação atual da economia mundial ou qualquer proposta construtiva para acabar com a crise. Em vez disso, gostaria de fazer o seguinte: vou analisar, com um propósito metodológico, *três vias de crítica do capitalismo* e então investigar *como* elas procedem e quais possibilidades para uma crítica do capitalismo, enquanto *forma específica* de organização econômica e social, estão vinculadas a elas. (Acima de tudo, portanto, me ocupo da questão metodológica: quais figuras de argumentação estão aqui em jogo e o quão promissoras elas são).

A questão “O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo?” não possui assim um propósito cínico. Com ela, não quero deixar em aberto se atualmente há *de fato* algo de problemático no sistema econômico global e na constituição de nossas sociedades. Me parece muito menos evidente, no entanto, *quais* dos vários males desse mundo remontam *de modo específico* ao capitalismo e se há realmente, como perguntou Philippe Van Parijs, algo de *intrinsecamente errado com o capitalismo*.²

Será que há algo que não seja uma mera consequência fortuita de algumas manifestações individuais do capitalismo, mas que surja *de forma sistemática* em conexão com ele (e *apenas* com ele) - e que seja além disso (justificavelmente) *problemático*? O objeto de nossa crítica - uma vez que ela quer ser uma crítica do capitalismo - não pode, com efeito, ser algo que surge em *todas* as formações sociais *concebíveis*; nem pode a crítica, uma vez que quer ser uma crítica do capitalismo, dizer respeito a algo que surja junto com ele apenas *por acaso*. Dito de outro modo: se deve haver algo de errado ou de problemático nos sistemas sociais a serem considerados, o *capitalismo* é realmente o culpado por isso? Ou é talvez a modernidade ou mesmo a *conditio humana* em geral?

Essa questão não me parece trivial, já que atualmente muitas reflexões críticas dizem respeito novamente ao capitalismo (o que, de certo, não é evidente). Afinal, queremos saber *o que* exatamente estamos criticando, quando, por exemplo, atentamos para uma ordem econômica mundial injusta. Além disso, para as conhecidas

1 A palavra *falsch*, em alemão, pode significar tanto falso como errado. Para explicitar o diálogo que estabelece com Charles Taylor e Philippe Van Parijs, Rahel Jaeggi sugeriu que o termo fosse traduzido por *errado* e não por falso. Contudo, como não há um termo com o mesmo radical para a tradução de *Falschheit*, optamos por vertê-la por *caráter errôneo* (N da T).

2 Para esse esclarecimento da questão inicial, ver: VAN PARIJS, P. What (if anything) is intrinsically wrong with Capitalism? *Philosophica* 34, 1984 (2), pp.85-102.

estratégias de “delimitação” ou “domesticação” do capitalismo, poderia ser ainda mais decisivo não tratar o sistema econômico apenas como uma caixa preta, e sim perguntar de modo mais exato se há algo na constituição e na dinâmica desse sistema que se opõe a uma delimitação ou ao seu “enquadramento” democrático em instituições compensatórias orientadas pela justiça. Com *abordagem caixa preta*, me refiro à tendência de falar apenas de como a riqueza, que é produzida no interior de um sistema econômico, teria de ser *distribuída*, mas não de como ela é *produzida* e *qual tipo* de riqueza deve ser produzido.

O que é capitalismo?

Apenas para adiantar de modo curto e tético, o conceito de “capitalismo” designa aqui, em conexão com minhas considerações, um sistema social e econômico, isto é, abarca a totalidade das dimensões econômicas, sociais, culturais e políticas que moldam as formas de vida em sociedades constituídas pelo capitalismo.

No contexto que aqui nos interessa, “capitalismo” designa uma ordem econômica e social que se desenvolveu historicamente na Europa no final da Idade Média, com a substituição da ordem feudal, e se tornou mundialmente dominante nos séculos XVIII e XIX como capitalismo industrial, com um alto nível tecnológico e vinculado a uma concentração significativa de capital. De um ponto de vista sistemático, os seguintes aspectos apresentam-se como característicos do modo de produção capitalista e das sociedades moldadas pelo capitalismo: (1) a propriedade privada dos meios de produção bem como a separação entre os produtores e os meios de produção, (2) a existência de um mercado livre de trabalho e (3) a acumulação de capital e, como consequência, a orientação para a valorização do capital, isto é, para o lucro e não para a necessidade, para o incremento do capital e não para o consumo ou para a subsistência. (4) Em uma sociedade capitalista, o mercado funciona tipicamente como mecanismo de coordenação de alocação e distribuição de bens (isto é, de distribuição de recursos como trabalho, capital, terra e matérias primas entre as diferentes possibilidades de uso na produção de bens, por um lado, e de sua distribuição para os consumidores individuais, por outro lado); capitalismo e economia de mercado estão, assim, estreitamente relacionados entre si, ainda que não sejam idênticos.

Três Dimensões da Crítica

Qual é então o problema com o capitalismo? Quando deixamos de lado, de uma vez, as acusações banais contra a ganância do indivíduo, três modelos de argumentação se diferenciam, a saber, três estratégias de crítica.

1. Uma estratégia argumentativa *funcional*: o capitalismo, como sistema social

e econômico, não pode funcionar; ele é intrinsecamente disfuncional e tende necessariamente à crise.

2. Uma argumentação *moral* ou orientada à justiça: o capitalismo é baseado na *exploração*. Ele oculta das pessoas, de modo desigual [*unfaire*] e injusto [*ungerechte*], os frutos de seu trabalho e as coage à servidão de um sistema que as engana de diversas formas sobre aquilo que lhes cabe. Dito sucintamente (e de modo menos dramático): o capitalismo se baseia em uma estrutura social *injusta* ou a produz.
3. A crítica ética: a vida moldada pelo capitalismo é ruim - por exemplo, uma vida alienada [*entfremdetes*]. Ela é empobrecida, sem sentido ou vazia e destrói componentes essenciais daquilo que pertence a uma vida realizada, feliz, mas também, acima de tudo, a uma vida humana “verdadeiramente livre”.

Essas três estratégias argumentativas, que já podiam ser encontradas no início do capitalismo e da crítica do capitalismo, tiveram conjunturas muito diferentes.³ Ora, é preciso perguntar a respeito de cada uma dessas linhas argumentativas se ela é convincente, isto é, se ela pode contribuir em algo para uma renovação da crítica do capitalismo sob condições atuais. Simultaneamente, surge a questão: se e como *estão vinculados* esses aspectos do capitalismo, isto é, essas dimensões de sua crítica. Minha opinião é a de que é justamente a *inter-relação* entre as dimensões do capitalismo, distinguidas aqui por mim, ou as possíveis críticas a ele, que é instrutiva, de tal forma que os aspectos indicados podem, justamente em sua relação, ser apropriados para sustentar uma crítica do capitalismo *enquanto* capitalismo. Vou perseguir essa suposição efetivamente apenas na última parte de meu artigo. Primeiramente, gostaria de elucidar um pouco melhor as três estratégias de argumentação e, com isso, tentar indicar seus momentos produtivos bem como suas limitações.

2. Sobre o teorema do déficit funcional

Começo pela *crítica funcional*. A estratégia “funcional” de argumentação afirmava: o capitalismo não *funciona* como sistema social e econômico. Ele é intrinsecamente disfuncional e tende necessariamente à crise.

A versão teórica mais despretensiosa (mas também aquela que, empiricamente, é mais facilmente contestável) de tal crítica é o simples teorema da crise da teoria da

³ Nas fases de prosperidade, é a problemática ética que parece estar em primeiro plano. Em fases de estagnação ou recessão (como atualmente), teorias da crise que, tal como se acreditava, teriam desaparecido, são inesperadamente retomadas. Interessantemente, todos esses aspectos foram abordados por Marx e, já para ele, dependiam uns dos outros, mesmo que as vezes de modo obscuro.

pauperização. Como diagnosticado em um momento não tão distante de sua origem, o capitalismo não conseguirá garantir a longo prazo a alimentação dos indivíduos, por meio de processos de concentração econômica e racionalização, criados para sua subsistência. A consequência do desenvolvimento da economia capitalista será, assim, a pauperização permanente e cada vez pior de massas sempre maiores da população que levará, por fim, ao colapso do sistema. O teorema das crises sistemáticas de venda e produção já é mais complexo. O teorema marxista da queda tendencial da taxa de lucro é certamente o mais ambicioso; de acordo com ele, a dinâmica capitalista se autodestrói, de certo modo, por meio das alterações na chamada “composição orgânica do capital” (isto é, na relação entre trabalho vivo e maquinaria). Mas também é possível argumentar a partir de déficits funcionais fora do quadro teórico indicado acima, como, por exemplo, na afirmação de que também a “mão invisível” do mercado ideal não é capaz de garantir a produção de *bens públicos*, da qual ele simultaneamente depende. Talvez não seja sem importância ressaltar, nesse ponto, que a “crítica funcional” do capitalismo não se reduz a cenários de crise econômica. Como exemplo, também a tese de que o capitalismo destrói sistematicamente as disposições psíquicas e cognitivas necessárias ao seu desenvolvimento e conservação, como a defendida por Daniel Bell⁴ (mas também por Joseph Schumpeter), argumenta, nesse sentido, evidentemente com um déficit funcional.

Ora, essa estratégia funcional de argumentação possui vantagens perceptíveis. Dentre outras, ela é atrativa porque, como figura crítica, parece poder prescindir de *critérios que requerem fundamentação*: algo que não funciona não é apenas claramente inútil. Algo que não funciona por motivos que estão *nele mesmo* e que destrói sua própria possibilidade de funcionamento refuta a si mesmo. Tal não-funcionamento dá motivo para a suposição de que, a longo prazo, o problema vai se resolver ou suprimir a si mesmo.

Pode-se, sem dúvida, afirmar que muitos dos teoremas abordados acima foram refutados, algo que foi feito também muitas vezes, mesmo que a atual crise financeira e econômica tenha dado ensejo à questão: se a afirmação de que o capitalismo “sai bem sucedido de todas as crises”, como por vezes se diz, vai realmente se mostrar plausível. Aqui, contudo, não quero me ocupar da refutação dos cenários de crise no que se refere a seu conteúdo, mas iluminar um pouco melhor a própria estrutura desse modo funcionalista de argumentação, para indicar os déficits de tal argumentação (já contidos nela).

⁴ Ver BELL, D. *Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1991.

Estrutura dos déficits funcionais

O que é, afinal, um déficit funcional? Que algo seja funcionalmente deficitário significa que ele não funciona como deveria; que ele não funciona como prometido ou que não funciona tal como seria necessário para executar sua tarefa. A tarefa de uma faca é cortar. Uma faca cega não funciona, na medida em que ela não corta.

Assuposição de um déficit funcional *sistemático* diz respeito à mera circunstância fática de que algo não funciona como deveria, com o que se quer dizer que ele não *pode* funcionar, por motivos sistemáticos. Não se trata de um déficit que surge frequentemente ou repetidamente. Algo que não funciona *sistematicamente*, não funciona porque lhe faltam as condições para realizar a função que dele se espera. Uma faca que não possui uma lâmina ou cuja lâmina seja de massinha foi construída de modo errado para a tarefa que lhe foi atribuída. Falta-lhe uma condição importante para seu funcionamento como faca (para cortar). Nesse sentido simples, trata-se aqui de um não-funcionamento sistemático - e não apenas casual ou empiricamente contingente.

A formulação mais forte (e, poderia-se dizer: “dialética”) desse não-funcionamento sistemático é, no entanto, constituída ainda de outra forma. O teorema pode ser descrito de tal modo que o não-funcionamento do objeto pertença, nesse caso, ao seu funcionamento. Ou: o não-funcionamento é o outro lado do funcionamento. Algo funciona então de um modo que, ao mesmo tempo, destrói seu funcionamento, isto é, mina os fundamentos de seu próprio funcionamento. Ora, isso soa um tanto nebuloso e paradoxal; gostaria de defender, contudo, que é possivelmente isso o que a análise marxista tem em vista, uma vez que se refere ao capitalismo como um sistema disfuncional de organização social e econômica.⁵ Agora, essa compreensão (“dialética”) do não-funcionamento, naturalmente, tem seus riscos.

Problemática da crítica funcional

A seguir, se esclarece o caráter problemático de tal crítica funcional: em primeiro lugar, bem vistas as coisas, de modo algum se trata de afirmar que o objeto descrito, vale dizer, o sistema descrito, que em seu funcionamento parece destruir seu próprio funcionamento, funciona e não-funciona *em um mesmo aspecto*. Essa impressão surge apenas porque diferentes aspectos, que são distinguíveis, são aqui reunidos. Pode-se dizer (no caso do sistema econômico capitalista) que algo funciona aqui - *agora* - de tal forma que a longo prazo - no *futuro* - não vai mais funcionar. A exploração exaustiva de recursos naturais seria um exemplo disso. *Agora*, ela nos permite uma certa prosperidade, mas parece ameaçar as condições *futuras* da vida

⁵ Seria também sem sentido acusar o capitalismo de não funcionar em todas as suas produções e realizações, isto é, em nenhum aspecto.

humana. Ou: algo funciona em um *determinado* aspecto, mas um *outro* se opõe a ele. É difícil contestar, por exemplo, que em sociedades organizadas em termos capitalistas existe pobreza e riqueza, que, portanto, o desenvolvimento econômico dinâmico vinculado à modernização capitalista certamente gerou riquezas incriveis, mas que essa prosperidade não beneficiou a todos igualmente.⁶

Contudo, com o desmembramento de tais aspectos, mostra-se que não é tão fácil, como parece, defender a tese da disfuncionalidade sistemática e da “autodestruição” do sistema social e econômico capitalista. Pois, se os aspectos que precisam, de fato, ser diferenciados a cada momento foram “alocados” no que se refere ao funcionamento, então é possível afirmar que o déficit funcional (do capitalismo) criticado só existe porque nós exigimos dele a solução de problemas que não estão necessariamente vinculados entre si.⁷ Esse problema seria talvez a exigência não só por um desempenho econômico dinâmico, mas também por uma redistribuição mais igualitária de seus resultados, ou a aceitação de que o capitalismo não tem de se preocupar apenas com o presente, mas também com o futuro, etc. Veja bem: não quero pôr em questão, nesse ponto, que seria desejável viver em uma sociedade que satisfizesse essas exigências, mas apenas colocar em dúvida se podemos ou devemos perseguir esses desejos ou exigências pela via da crítica funcional, analisada por mim aqui.

A seguir, o principal resultado de minhas reflexões até o momento: a crítica funcional apresentada aqui valida *aspectos* que consideramos decisivos; ela une esses aspectos e, com isso, faz com que também as *determinações dos fins* e as decisões axiológicas sejam inevitáveis. Isso está relacionado a um ponto que diz respeito a toda a discussão acerca do funcionamento: as coisas funcionam sempre *em relação* à algo - a saber, em relação a uma determinada função. Também a faca funciona (ou não funciona) *em relação* ao cortar. No tocante à faca, essa função é tomada como algo, de certo modo, indiscutivelmente inerente a ela. Além de cortar, para o que uma faca deve ser boa?⁸ Agora, no que se refere ao capitalismo, é menos claro qual deve ser sua função. Em geral, “funções” e “funcionamentos” relativos a fatos sociais não estão indiscutivelmente dados, isto é, não estão “instalados” em algum lugar. Ou, dito de outro modo: funções que dizem respeito a condições sociais não são imediatamente inerentes, nem estão dadas sem interpretação.

Mas, se também os déficits conhecidos de um objeto são déficits relativos

6 Certamente, isso vale ainda mais se tirarmos o olhar do “centro” do desenvolvimento capitalista e o voltamos, por assim dizer, para sua - se esta de fato o é - “periferia”!

7 Além disso, os protagonistas do sistema econômico capitalista não prometeram essa solução em absoluto, a saber, nem no capitalismo “como tal”, isto é, sem condições adicionais, nem absolutamente com leis.

8 Deixo aqui em aberto essa possibilidade de seu não funcionamento, por exemplo, no que diz respeito a uma obra de arte. Aqui uma faca com a lâmina de massinha não seria disfuncional. Mas ela participa de seu próprio significado, bem como na função original do cortar.

às funções que atribuímos a ele e se, além disso, não é possível derivar, pelo menos em relação a “objetos”⁹ específicos, suas funções diretamente de seu “modo de ser”, então o critério do não-funcionamento depende de outros critérios (como: a *atribuição* de funções).

O caráter normativo do não-funcionamento

O critério do funcionamento ou do não-funcionamento não é, portanto, “independente”. A destruição das condições futuras à vida humana só é então um déficit funcional se a tarefa de possibilitar também a vida futura for atribuída à economia atual (em vez de dizer: “os últimos serão mordidos pelos cachorros”)¹⁰. Formulado de modo mais geral: o capitalismo não só não implode simplesmente por si mesmo. Ele também não *simplesmente* não funciona. Uma vez que ele não funciona, ele não funciona com respeito a determinados objetivos e às decisões axiológicas e normas ligadas a eles. Somos nós que tomamos essas decisões axiológicas e normas como base de nossa reflexão. A indicação de um déficit funcional só pode, portanto, ser considerada, se seu não-funcionamento é, desde sempre, entendido como um *não-funcionamento de caráter normativo*. Mesmo que no capitalismo a produção da pobreza e da riqueza estejam necessariamente relacionadas, disso não resulta qualquer “contradição” que esteja automaticamente associada a uma disfuncionalidade do sistema. A simultaneidade da pobreza e da riqueza só se torna uma contradição sob determinadas condições e a situação evocada por ela só se torna disfuncional quando ela - normativamente pré-caracterizada - é entendida como um escândalo. Enquanto a reação dos participantes também pertence ao não-funcionamento de um sistema social, esse componente normativo é evidente: a “plebe” produzida pela ameaçadora integração social e pela dinâmica econômica burguesa não é, como na famosa análise de Hegel do “opressivo problema da pobreza na sociedade civil”, simplesmente pobre, ela está indignada. E é essa indignação, juntamente com suas conseqüências, que está em posição de ameaçar a coesão da sociedade.

Talvez haja, em algum lugar, limites definitivos para a capacidade funcional. Mas, de certo modo, também “funcionam” as sociedades (como podemos estudar em um desenvolvimento mais amplo) em que as classes altas e até mesmo as classes médias só podem se sentir seguras em *comunidades muradas*, ou em que - inversamente - uma parcela não insignificante da população passa sua vida atrás de grades, isto é, uma sociedade em que os pobres estão trancados dentro ou fora. Se somos da opinião de que essa sociedade *não funciona* como sociedade, isso se deve

9 Minha tese é, então, a de que: isso vale (pelo menos) para todas as entidades sociais.

10 “Den Letzten bissen die Hunde”. Trata-se de um ditado alemão que significa que os últimos sofrerão as conseqüências desagradáveis de algo (N da T).

exatamente ao fato de que achamos que ela *não funciona bem*, isto é, de que ela não *deveria* funcionar desse modo. Consideramos determinadas formas de funcionamento como *erradas* - por exemplo, uma dinâmica econômica que funciona às custas do futuro ou dos excluídos. Uma sociedade atrás de grades não condiz com a nossa representação daquilo que a sociedade é ou deveria ser. As crises funcionais (do capitalismo) são sempre também crises *normativas*. Isso significa: se o capitalismo, como sistema social e econômico, ameaça entrar em colapso - uma posição da qual alguns parecem partir hoje novamente -, esse colapso está sempre ligado ao fato de que nós *não queremos viver assim*, dessa determinada forma - e não que não se *poderia* viver assim.

Avaliação do modelo de crítica funcional

Algumas das evidências que parecem fazer da crítica funcional uma boa candidata para a crítica do capitalismo são então, de certo modo, *duvidosas* - isso se segue de minha discussão até aqui. Se a tese funcional obtinha sua atratividade da crença de que poderia prescindir de um horizonte normativo - se algo não funciona, ele não funciona e isso parece ruim mesmo sem outro motivo razões adicional -, agora, ela se apresenta, de sua parte, como *dependente de um horizonte normativo*, isto é, de posições sobre de que maneira algo *deve* funcionar. Se nos perguntamos, por conseguinte, em que medida a crítica funcional satisfaz as exigências de nossa questão inicial, se ela pode fornecer critérios convincentes para identificar o caráter intrinsecamente errôneo do capitalismo, então é válido afirmar o seguinte:

- Uma argumentação funcional - caso ela esteja certa - preenche de modo preciso a exigência de revelar uma problemática sistemática e específica do capitalismo. Mas, mesmo que consiga identificar essa característica estrutural do capitalismo em termos de crise, ela ainda padece do problema de que, com um argumento funcional constituído dessa forma, não é possível simplesmente se esquivar da questão normativa acerca de por que o capitalismo é *errado*. Ela permanece, portanto, dependente de critérios normativos, mas, na medida em que não os explicita, deixa-os sem demonstração. .
- Ora, isso não quer dizer que o momento funcional e a questão acerca das possíveis disfuncionalidades do sistema social e econômico capitalista sejam inteiramente inúteis ou sem importância. Mesmo que tal análise, como argumentei, não possa simplesmente substituir uma avaliação normativa, a tomada de posição normativa não diz respeito, por fim, ao “material” que, enquanto tal, resulta de reflexões orientadas por questões funcionais. Portanto, mesmo que os critérios da sustentabilidade ecológica e a questão da justiça distributiva sejam levados *por nós* ao sistema econômico capitalista,

isso ocorre em razão de análises que nos mostram que e porque tais pontos de vista são hoje frustrados pelo sistema.

Na minha opinião, no entanto, o significado do elemento funcional e da “crítica funcional do capitalismo” se estende ainda mais; ele diz respeito a um ponto sistemático central. Acredito (e vou voltar a isso novamente abaixo) que, por princípio (isto é, já em um nível conceitual fundamental), é preciso pensar conjuntamente o momento normativo e o funcional, em suas direções, e representá-los como entrelaçados um ao outro. Formas de vida socioculturais e instituições sociais são, de modo geral, estruturas que não se caracterizam apenas pelo fato de que podem, em geral, entrar em crises. Elas entram - é isso que quero defender - em crises que, de modo característico, são sempre também *crises normativas*. Porém, inversamente, crises normativas sempre possuem também um aspecto funcional: elas são normativas e são crises, isto é, são também funcionalmente deficitárias; elas se expressam, portanto, em rejeições e problemas práticos. Mesmo que a referência a um déficit funcional dependa de um elemento normativo, não é trivial, por exemplo, a referência à destruição das condições de existência. Permanece uma diferença entre observar a pobreza como um problema de desintegração produzido pela própria sociedade civil, da mesma maneira que Hegel o fez, ou como um escândalo moral.

Voltemo-nos agora às duas outras formas de crítica do capitalismo que, em oposição à argumentação funcional, possuem uma postura normativa mais ou menos clara, uma *avaliação* da situação (como certa ou errada). Conforme já exposto acima, essa crítica normativa do capitalismo tem, por sua vez, duas versões, cuja diferença precisa ser explicada. Se um dos motivos pode ser atribuído de modo grosseiro à temática frequentemente qualificada pela questão acerca da *boa vida*, a outra parece remeter ao problema moral da *injustiça* (em sentido rigoroso).¹¹

3. Crítica moral do capitalismo

De início, vou me ocupar da crítica moral ou orientada à justiça do capitalismo. Com isso, discutirei o que podemos entender como o elemento referente à teoria da justiça em Marx - no lugar de teorias modernas da justiça, porque essas não se apresentam *como* crítica do capitalismo, mas, quando muito, têm (podem ter) consequências críticas ao capitalismo.

O que diz exatamente essa crítica? A argumentação *moral* ou orientada à justiça objetiva, contra o capitalismo, que ele se baseia na injustiça, a saber, que produz

11 Em “O novo espírito do capitalismo”, Botanski e Chiapello opuseram a “crítica artística” à “crítica social”. Cf. BOLTANSKI, L; CHIAPELLO, E. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, 2003.

e reproduz uma estrutura social injusta. Se buscamos uma tal dimensão da crítica do capitalismo, então estamos próximos de vinculá-la ao teorema da *exploração*. A indignação com a exploração, tanto em Marx quanto na compreensão cotidiana, corresponde na maior parte das vezes à argumentação contra o capitalismo nos termos de uma teoria da moral ou da justiça. - ou, em todo caso, parece corresponder a ela na maior parte das vezes.¹²

O capitalismo - de acordo com essa crítica - explora então as pessoas, na medida em que oculta delas de forma desigual [*unfaire*] e injusta [*ungerechte*] os frutos de seu próprio trabalho e as coage, de modo extorsionário, à servidão de um sistema que as engana, de diversas formas, sobre aquilo que lhes cabe.

Ora, não quero examinar mais uma vez a validade empírica dessa argumentação, que possui um forte poder de mobilização e, em vista de muitos fatos, pode reivindicar grande plausibilidade para si, mas tratar dos riscos desse modo de argumentação enquanto tal.

O problema dessa estratégia reside já na conceitualização de exploração, mas remete, com isso, a um problema conceitual da própria crítica moral do capitalismo.

- Ou entendemos a exploração da maneira que nos sugerem as instituições morais cotidianas: neste caso, ela é, como denominou Bernard Williams, um “conceito forte [*thick concept*]”, isto é, um conceito em que avaliação e descrição estão inseparavelmente vinculadas entre si, de tal forma que não faz sentido algum perguntar, no que diz respeito a ele, o que pode haver de errado com a exploração. Intuitivamente plausível e moralmente defensável, esse conceito de exploração levanta, se quisermos fazer dele o critério da crítica, a questão: trata-se realmente de um problema específico *do capitalismo* ou “apenas” do fato de que *também* há exploração no capitalismo?
- A variante marxista do conceito de exploração, por outro lado, funciona de modo conhecidamente distinto. Aqui, o conceito de exploração é um conceito técnico-analítico que deve descrever como funciona a forma da economia capitalista. Exploração é a absorção do excedente da produção. Esse conceito de exploração, que é diretamente talhado para compreender, de modo específico, as relações *capitalistas*, padece evidentemente do seguinte e notório problema: na medida em que apenas descreve o modo de funcionamento do capitalismo em geral, ele não parece estar em posição de criticá-lo como normativamente (ou moralmente) deficitário.

12 Da mesma forma, a teoria da justiça, na linha da de Rawls, pode sem dúvida ter consequências críticas ao capitalismo, mas ela não se coloca como uma crítica do capitalismo. Por isso, me parece fazer sentido começar desse modo e me fixar em um suposto elemento da crítica do capitalismo baseado na justiça - e particularmente: em Marx.

Para elucidar essa problemática, investigarei primeiro o que é a exploração em geral - de acordo com nossa compreensão prévia. Depois, elucidarei o papel do conceito de exploração em Marx. Por fim, quero mostrar que as dificuldades do conceito de exploração (em Marx), a saber, as dificuldades de sua classificação normativa, só podem ser resolvidas quando a perspectiva é alterada e a exploração é entendida, ante o pano de fundo mais específico e mais amplo do capitalismo como forma de vida. Dito em termos hegelianos, é assim a “eticidade capitalista” (isto é, a não-eticidade) que está na mira da crítica marxista. É somente a partir do pano de fundo dessa perspectiva que o “fracasso moral” do capitalismo pode ser compreendido. Desse fato, é possível extrair conclusões para as perspectivas de uma crítica moral do capitalismo ou indicar alguns problemas gerais dessa abordagem.

Exploração em geral (compreensão cotidiana)

A compreensão cotidiana da exploração abrange instituições amplamente difundidas: trabalho infantil é exploração. Aquele que produz seus produtos nas *fábricas clandestinas* dos empobrecidos países em desenvolvimento (ou compra tais produtos), lucra com a exploração da população local. Um terapeuta que inicia uma relação sexual com uma paciente, a explora emocionalmente. Mas também fenômenos como prostituição e barriga de aluguel estão na mira da crítica como potenciais relações de exploração. Essa breve enumeração de momentos (mais ou menos controversos) de exploração já mostra a complexidade do conceito de exploração. Numa primeira aproximação, a discussão sobre “exploração” parece mesmo implicar o seguinte:

- Que alguém seja explorado significa, por um lado, que ele não recebe aquilo que ele *merece* - no sentido de uma ideia de troca justa. A exploração denota, nesse caso, a *inadequação quantitativa* de uma relação de troca.¹³
- Trabalho infantil não é, contudo, apenas muito mal pago; também a suspeita de que a “maternidade de aluguel” pode ser tomada como uma relação de exploração não diz respeito principalmente à remuneração financeira inadequada. Aqui, a suspeita ligada ao conceito de exploração é, pelo contrário, a de que há uma relação de troca onde não deveria haver uma. A exploração, pelo menos assim parece, corresponde nesse caso à *inadequação qualitativa* de uma relação de troca, que podemos soletrar com os termos da instrumentalização, do desrespeito ou também da reificação.

13 Se essa inadequação é determinada absoluta ou relativamente não desempenha aqui qualquer papel, ainda que, por motivos que vou expor abaixo, a determinação relativa me parece mais plausível, uma vez que a exploração diz respeito a uma relação social e não a uma carência natural.

- Por fim, em todas essas relações está em jogo uma forma de assimetria e uma distribuição desigual de poder.

Agora, o que significa tudo isso para uma crítica do capitalismo ligada à exploração? Se ela estiver atrelada a essa (complexa) compreensão cotidiana, então parece claro, ao menos até certo ponto, em que medida o capitalismo poderia ser um mal (moral) - uma vez que ele pode ser acusado de incluir a exploração. Já mencionei acima que esses fatos e fenômenos tiveram e têm um forte poder de mobilização para os movimentos críticos do capitalismo. Contudo, não está claro se se trata de um mal *específico do capitalismo*. Trabalho infantil, tráfico de escravos e outras graves formas exploradoras de opressão ou desrespeito existiam também em sociedades pré-capitalistas. Por fim, os defensores do livre mercado não ficarão cansados de enfatizar que, também a seu ver, os deploráveis excessos da globalização capitalista (*fábricas clandestinas*, trabalho infantil) não deveriam ser atribuídos ao próprio mercado, mas ao fato de que o mercado capitalista ainda não está completamente estabelecido.

Se alguém quiser partir da crítica moral ligada à exploração, então deveria mostrar que mesmo as relações *não* caracterizadas por esses gritantes e evidentes fenômenos de miséria e exploração se baseiam na exploração, mostrar que elas também existem para além dos cenários Oliver-Twist - que, infelizmente, também são ainda hoje muito reais - e, acima de tudo, que existe uma *forma específica de exploração* no capitalismo que vale a pena criticar. Portanto, não basta apenas afirmar que *também* o capitalismo explora os homens - da mesma maneira que, antes dele, a sociedade feudal ou a antiga sociedade escravagista -, mas que isso ocorre de forma sistemática e de um modo específico, distinto de outras relações.¹⁴ Exatamente por esses motivos é interessante recorrer ao conceito de exploração de Marx que, pode-se supor, é dirigido especificamente ao capitalismo e se ocupa justamente da questão do caráter sistemático-necessário da exploração e da injustiça.

Exploração em Marx

No que concerne à ambiguidade da compreensão de Marx em relação à exploração, já foi assinalado: por um lado, ela também parece se juntar à compreensão esboçada acima. Se Marx clama pela “revolução de todas as relações em que o homem é humilhado, escravizado, abandonado e desprezado”, então é difícil não reconhecer que se expressa aqui uma *indignação moral*. A exploração é

¹⁴ Para esclarecimento, novamente: para uma crítica de tais relações, certamente também basta o fato de que se explora *em geral* (independentemente se de modo específico ou não específico). Mas meu questionamento se dirige aqui à questão de se há uma dimensão associada especificamente ao capitalismo que justifica, da mesma forma, uma crítica específica a ele. A saber, a questão de se há males que sejam intrinsecamente ligados a ele.

um dos males que as pessoas experienciam de pessoas. Uma ordem social que se baseia nesse mal ou o promove merece ser criticada. Por outro lado, diferentemente da compreensão cotidiana esboçada por mim, para Marx “exploração” é também um *conceito técnico-analítico*, que coincide apenas parcialmente com o uso cotidiano do conceito. Ante o pano de fundo da teoria marxista do valor-trabalho, a exploração é entendida como apropriação do excedente do trabalho do trabalhador pelo capitalista, como apropriação daquilo que o trabalhador conseguiu por meio de seu trabalho para além do que é necessário para a reprodução de sua força de trabalho, ou enquanto apropriação da mais-valia. A escala da exploração resulta da diferença entre o tempo de trabalho diário real e o tempo de trabalho diário necessário para a reprodução da força de trabalho, o grau de exploração é medido pela taxa de mais-valia, pela relação entre o excedente de trabalho e o trabalho necessário, trabalho pago e trabalho não pago. Mas, exatamente por isso, a exploração não é um roubo no capitalismo. Ela não se baseia em relações abertas de dominação ou em violência direta, mas sim na coerção indireta das circunstâncias.

Ambiguidade normativa do conceito de exploração

Ora, essa compreensão da exploração possui, dentre outras, as seguintes consequências: não somente o deplorável trabalho infantil (relações como as que Marx já havia realmente encontrado), mas também o trabalho assalariado absolutamente normal é - de acordo com essa análise - exploração. No sentido técnico esboçado acima, contudo, a “exploração” não é certamente um escândalo moral, mas simplesmente descreve o modo de funcionamento do capitalismo. A exploração seria então apenas uma descrição neutra justamente daquilo que o capitalismo *faz*, de acordo com suas condições de funcionamento, na medida em que é capitalismo.¹⁵

Quando Marx descreve então a exploração como absorção do excedente da produção e, portanto, como relação, que é inerente a todo trabalho assalariado que produz mais-valia, isso significa uma *banalização* [*Entdramatisierung*] do conceito de exploração ou, ao contrário, uma *dramatização* [*Dramatisierung*] do mal ocasionado pelo *trabalho assalariado*? Será que Marx pôde chegar aqui ao fundamento do caráter específico da exploração do capitalismo, mas para isso deixou a exigência de crítica dessas relações escapar, por assim dizer, por entre seus dedos?¹⁶

Temos de nos confrontar com o fato de Marx afirmar, de maneira confusa, que o modo de produção analisado por ele não é, *em si*, injusto. “Em si”, isto é, se

15 O filósofo americano Allen Wood defende decididamente que, segundo Marx, a exploração média, isto é, a “exploração normal” no capitalismo, não seria injusta. Cf. WOOD, A. W. *Karl Marx*. London: Routledge, 1981.

16 Sobre a relação entre Marx e moral, conferir o ainda hoje importante volume de ensaios em língua alemã: ANGEHRN, E.; LOHMANN, G. (orgs). *Ethik und Marx, Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts: Hain bei Athenäum: 1986.

aceitamos as condições e os pressupostos fundamentais da economia capitalista - aqui, eu entenderia isso assim -, não se verifica qualquer problema e, portanto, nada a criticar. Mas, resulta disso então, realmente, apenas a conclusão de que, segundo Marx, a exploração não deve ser uma relação normativamente problemática, digna de crítica?¹⁷

Considero isso implausível. A fim de compreender o status (normativo) da explicação marxista sobre a exploração e também o ponto de vista normativo a partir do qual Marx critica, de fato, o capitalismo, é importante lembrar qual é o contexto em que ela se encontra, isto é, face a quais pressupostos e em que situação opera a crítica marxista do capitalismo.

Dominação coisificada.

Marx quer esclarecer - é possível compreender o projeto da “crítica da economia política” assim - os efeitos contínuos da dominação e da exploração sob o invólucro objetivo da economia capitalista e das relações contratuais da sociedade civil. Pois, se a verdadeira inovação institucional da economia capitalista é a existência de um mercado livre de trabalho, e se esse caracteriza por estar baseado em contratos livremente estabelecidos e na ideia de equivalência (trabalho em troca de salário, salário na qualidade de remuneração do trabalho em vez de trabalho compulsório ou imposto compulsório), então é difícil concluir, à primeira vista, em que medida essas relações podem ser tomadas como relações de exploração. Mesmo se levamos em conta a situação miserável do operariado no capitalismo nascente: nem o caráter coercitivo (a ausência de livre arbítrio) ou a desigualdade das relações estabelecidas aqui são evidentes sob relações da sociedade civil (da socialização do mercado burguês-capitalista).

Consequentemente, Marx analisa a exploração como uma relação (mesmo que sutil) de dominação ou coerção. O “caráter técnico” de sua análise reage à sutileza dessa relação e ao caráter estrutural e impessoal da coerção envolvida. Mas justamente esse fato nos dá a possibilidade de entender a diferença, de início um tanto confusa, entre nossa compreensão cotidiana, com seu significado claramente moral, e a compreensão marxista descrita há pouco (em sua ambiguidade).

Significado moral ou ético do conceito de exploração?

Minha tese é a de que o problema do *caráter crítico-normativo* da teoria

17 Sobre as dificuldades de identificar o problema normativo da exploração em Marx, ver VAN PARIJS, P. What (if anything) is intrinsically wrong with Capitalism?. A posição de que a exploração é utilizada de modo normativamente neutro é defendida por Wood. Cf. WOOD, A. W. *Karl Marx*. Em contraposição a ela: WILDT, A. “Gerechtigkeit in Marx’ ,Kapital’”. In: ANGEHRN, E.; LOHMANN, G. (Hrsg.). *Ethik und Marx, Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum, 1986, pp.149-173.

marxista da exploração (e sua surpreendente rejeição de implicações morais) só pode ser resolvido se não tentamos interpretar a crítica marxista como uma crítica moral, em sentido rigoroso¹⁸ (ou como uma crítica fundada nos termos da teoria da justiça, em sentido rigoroso), mas em vez disso a compreendemos como uma crítica *eticamente* inspirada. Uma crítica que diz respeito à forma de vida do capitalismo em seu todo e, com isso, às relações que são responsáveis pela estrutura de dominação coisificada e pela coerção invisível que possibilitam, por sua vez, um modo específico de exploração.

Portanto, *errado* não é, de fato, o modo de produção baseado na exploração (do excedente da produção) *em si*. Ele funciona exatamente assim e é incontestável segundo seus próprios critérios - internos - de justiça. Mas, *que* ele funcione desse modo é, ainda sim, um problema: porque errado é o próprio modo de produção. Porém, esse caráter errôneo não é então constituído, e isso é decisivo, senão como o caráter errôneo da troca injusta ou da distribuição desigual [*unfairen*]. Não se trata mais de uma injustiça em sentido rigoroso, mas de uma “injustiça” num sentido abrangente,¹⁹ que diz respeito ao todo da forma de vida que possibilitou, primeiramente, essa dominação coisificada e a dinâmica coercitiva descrita.²⁰ A crítica moral ou nos termos da teoria da justiça, em sentido restrito, deveria, por conseguinte, se envolver na análise e na crítica do capitalismo enquanto modo de produção (e, além disso: enquanto forma de vida), na medida em que quer abordá-lo como *problema específico*. Os problemas *morais*, portanto, não só não têm como ser *resolvidos*, eles também não têm como ser *entendidos* se não são vistos da perspectiva da problemática da forma de vida capitalista, enquanto forma de vida. A “injustiça” do capitalismo seria então “abrangente”, da mesma maneira que o discurso sobre “direito” na filosofia do direito de Hegel, uma vez que a discussão sobre “direito” abrange aqui integralmente a racionalidade e o bem estar de uma ordem social. O mal específico do capitalismo não é seu caráter injusto e imoral, mas sua *não-eticidade* (em sentido hegeliano); ele falha enquanto relação ética.

Exploração como “injustiça por excelência”

Eu concordo aqui com uma das teses de Georg Lohmann que vê, no que diz respeito às “duas concepções de justiça” de Marx: a *limitação* interna da justiça distributiva e a *abrangência* da justiça de uma forma de vida enquanto tal, que

18 Sobre as dificuldades de compreender a exploração como injustiça a partir de um viés igualitário, ver VAN PARIJS, P. What (if anything) is intrinsically wrong with Capitalism?

19 Justamente no sentido abrangente em que Hegel, do mesmo modo, falou de “direito”.

20 Aqui, Marx está e permanece vinculado à crítica hegeliana da moral e contrário a uma crítica meramente moralizante, como uma instância do mero dever sem apoio na realidade. Analogia: assim como para Hegel a moral é suprasumida na eticidade, para Marx o mal moral está interligado ao mal da eticidade.

tematiza os *fundamentos da distribuição* e, com isso, os fundamentos de toda uma forma de vida/modo de produção. Salta então à vista - segundo essa tese - não apenas a não equivalência do salário, mas também uma *inadequação qualitativa* das relações com o mundo e com o eu, que surge, por exemplo, quando o trabalho é trocado no livre mercado a título de trabalho abstrato. Com isso, no entanto, não é apenas a “dimensão qualitativa” da exploração, exposta acima para a compreensão cotidiana, que é retomada. Em todo caso, no que diz respeito a Marx, parece então se tratar do fato de que a dimensão moral do mal do capitalismo não é, por sua vez, “independente”. Ela só pode ser compreendida e incorporada na dimensão “ética” de sua problemática predominante. Logo, não se trata do problema de que os contratos de trabalho, com os quais o trabalho assalariado é comprado e tornado produtivo, não seriam justos ou que eles não seriam cumpridos, isto é, que eles prejudicariam alguém. Isso, sem dúvida, também ocorre frequentemente. Mas, as disputas em torno do salário, das condições de trabalho e as disputas acerca da duração da jornada de trabalho são simplesmente e, sob certo aspecto, *parte do jogo*, quando ele é jogado por alguém. Não pertence precisamente ao jogo tornar válidos outros pontos de vida úteis que não os interesses dos participantes pelo lucro. Quando se quer aqui criticar algo, então é preciso criticar “o próprio jogo” - por exemplo, o fato de que a força de trabalho é, em geral, comercializada e tratada como coisa. Mas, assim, os limites estritos de uma crítica moral ou nos termos de uma teoria da justiça são ultrapassados (desde que falemos, de uma perspectiva qualitativa, sobre a compreensão básica dos bens disponíveis em uma sociedade).

Resumo para uma crítica moral:

Das reflexões esboçadas até aqui, resultam três coisas para a crítica moral e para nossa questão inicial. Mesmo se partirmos do fato de que ela foi bem sucedida em identificar os critérios da crítica, e parto disso sem problematizar aqui essa questão mais a fundo, estes permanecem inespecíficos no tocante a seu objeto. Nessa perspectiva, eles seriam então “não isolados” (ante o pano de fundo da natureza da tarefa dada). A fim de torná-los mais específicos e menos desamparados, eles têm de ser inseridos em uma análise da “relação ética”, que é o capitalismo, e com isso também em uma análise das condições estruturais dadas com ele, que promovem o *resultado* problemático em termos morais (e em termos de uma teoria distributiva). Tudo isso culmina em uma perspectiva que Marx tomou de Hegel ao censurar o “dever vazio” e a impotência peculiar de uma crítica moral das relações capitalistas.

4. Crítica ética ao capitalismo.

A crítica ética do capitalismo significa, em diversas variantes, mais ou menos o seguinte: a vida marcada pelo capitalismo é uma vida ruim ou uma vida alienada. Ela é empobrecida, sem sentido ou vazia e destrói componentes essenciais daquilo que pertence a uma vida humana realizada, feliz, mas também, acima de tudo, a uma vida “verdadeiramente livre”. Resumidamente: a crítica ética tematiza o capitalismo como relação com o mundo e com o eu. Ela o tematiza tendo em vista a maneira pela qual ele influencia a consumação de nossa vida, nossa relação com nós mesmos, com o mundo e com as coisas. Críticas desse tipo são também tão antigas quanto o próprio capitalismo.²¹

Como sintomas do modo de vida capitalista, que estão aqui em questão, contam, por exemplo, os fenômenos de *coisificação* e empobrecimento qualitativo de relações de vida, tal como já foram censurados desde o início do desenvolvimento capitalista. No que diz respeito a isso, é possível consultar inventários em *Capitalismo Moderno*, de Werner Sombart, onde, em um tom patético, a relação pessoal das camponesas pré-capitalistas com suas vacas é contraposta, de modo decididamente sentimental, à relação coisificada e calculadora do capitalista com a criatura e com as coisas.²² Com profundidade de foco completamente distinta (e uma consciência inteiramente diferente da ambivalência), também a *Filosofia do Dinheiro* de Georg Simmel se ocupa da coisificação como tendência fundamental da vida moderna (marcada pela economia capitalista de troca). Isso também nos ocupa hoje, em dimensões inteiramente inimagináveis, como problema da *mercantilização* e da comercialização ou comoditização. A crítica feita desde cedo à *ganância* institucionalizada e à *dinâmica* incessante do capitalismo contam também como sintomas problematizados pela crítica ética.²³ Também a perda do espírito e da alma, o empobrecimento e o achatamento do mundo limitado por interesses mercantis em “algo concernente a fins”, frequentemente foram mais do que apenas objeto de considerações literárias.

Sentido da perspectiva ética

Eu a considero - bem entendida - uma perspectiva razoável sobre a efetividade das relações capitalistas e também uma via razoável de crítica. Que o capitalismo

21 E, não é o menor dos méritos da teoria marxista - pelo menos eu o entenderia assim -, que ele tenha tirado esse momento da crítica do capitalismo de seu ambiente crítico à modernidade e o transformado. (Embora isso seja, por vezes, contestado).

22 SOMBART, W. *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Paderborn: Verlag Schöningh, 1902/2012.

23 Somente um exemplo dentre vários: a contraposição entre as formas de vida próprias ao pré-capitalismo e ao capitalismo em *North and South*, de Elizabeth Gaskell.

também tenha ou seja uma “cultura”, que ele molde e promova uma determinada forma de vida, é um fato relevante não apenas no que diz respeito à pergunta sobre o que precisamente faz com que os indivíduos “sofram no capitalismo”.²⁴

Indiscutivelmente, a força da crítica ética do capitalismo consiste pelo menos no fato de que ela revela uma circunstância que é frequentemente encoberta: trata-se, no capitalismo, de uma forma social e econômica que se baseia em geral em algo como valores, isto é, implica ou produz decisões axiológicas. Assim, por exemplo, fica claro na crítica das tendências de mercantilização que o mercado não é uma instância neutra de distribuição de bens, mas que essa instância oferece a esses bens uma forma determinada.

Por conseguinte, o que as variantes culturais conservadoras e nostálgicas de uma crítica ética do capitalismo ainda explicam, de modo bem sucedido, é o fato de que a esfera econômica - a relação de troca nos mercados capitalistas, por exemplo - não é eticamente neutra. *Como e o que* é aqui negociado é expressão de uma forma de vida sempre determinada e de uma visão de mundo, que exclui ou ao menos influencia outras formas de vida ou concepções de mundo. Conceber determinadas coisas, capacidades e relacionamentos como “mercadorias” não significa meramente traduzi-las - de modo eticamente neutro - a outro meio. Conceber coisas como objetos alienáveis [*entäußerliche*], trocáveis por outros bens (ou pelo equivalente geral do dinheiro), cria uma concepção bastante determinada de objetos, relacionamentos e capacidades. Que a “mercadoria força de trabalho” (na qual a existência do capitalismo sabidamente se baseia²⁵) seja concebida exatamente como tal, exatamente como “mercadoria”, é tudo menos evidente e tem consequências relativas a nossa relação com aquilo que nós - trabalhando - fazemos.

Mas, parece ser decisivamente característico do capitalismo que ele negue esse caráter axiológico e, com isso, o fato de que se trata de uma *forma de vida determinada* - que, conseqüentemente, também pode e tem de ser *avaliada* e, por conseguinte, também precisa ter alternativas.²⁶ Talvez isso já seja uma razão suficiente - seria um tipo de meta-razão - para aceitar que há algo de suspeito no capitalismo. Segundo o mote: “quem oculta algo, tem algo a esconder.”

Problemas da crítica ética

Os problemas dessa crítica ética do capitalismo, em relação aos critérios

24 Tomo como um erro descartar essas questões como problemas de luxo de uma esquerda próspera saturada.

25 Sobre o imperativo do livre mercado de trabalho e sua caracterização, conferir: MARX, K. “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozess des Kapitals”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* bd. 1. *Mew* bd 23. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED 1867, pp.181-2 e 189-192.

26 Poderia-se dizer: esse é um tipo de efeito característico da ideologia.

seguidos até aqui, são, contudo, evidentes:

- No sentido da problemática introduzida acima, acerca do caráter especificamente errôneo do capitalismo, a crítica ética se vê confrontada com o problema de que não é sempre claro quais dos sintomas atribuídos a ela são realmente *específicos à natureza capitalista*. Trata-se aqui efetivamente do capitalismo ou, antes, da modernidade de modo geral e, em caso de dúvida, de que maneira ambos estão relacionados? A ampliação da economia monetária e do mercado naturalmente influencia a relação com pessoas e com coisas; mas, formas massivas de instrumentalização - pense apenas no tráfico de escravos - certamente também existiram em formações sociais de tipos inteiramente diferentes. Para que as tendências atuais da “ampliação do mercado” (desde a barriga de aluguel até os modernos exércitos de mercenários) possam ser criticadas, seria preciso mostrar primeiro que, sob condições capitalistas, elas assumiram *formas específicas e diferentes*. Acredito, aliás, que isso é possível, apenas foi feito muito raramente.
- Mais urgente, no entanto, é o problema da identificabilidade dos *critérios* da crítica em questão. O que há de problemático nas características enumeradas por mim? A indiferença do mercado frente às particularidades pode ser criticada como nivelação do heterogêneo - e, com isso, como redução do sentido e da forma do “empobrecimento” - e a alienação [*entäuBerung*] de determinadas particularidades e capacidades, como objetivação e reificação. A coisificação e despersonalização de relações sociais podem ser estigmatizadas como atomizações e instrumentalizações. Mas, muitos desses diagnósticos possuem uma *inclinação crítico-cultural ou pessimista-cultural*, os modos de vida precedentes são sempre nostalgicamente romantizados, juntamente com seus produtos, práticas e hábitos. Com a introdução das estradas de ferro, as pessoas estavam convencidas de que sua rapidez levaria inevitavelmente à loucura; hoje, a tranquilidade das estradas de ferro é exaltada como a “experiência genuína e significativa do viajar” frente a aceleração das formas de vida forçada pela *EasyJet*. No momento de sua introdução, a divisão do trabalho na linha de montagem era sinônimo de trabalho alienado [*entfremdete*] e disciplinamento desumano; retrospectivamente, o sistema “fordista” de assistência vital já foi praticamente reabilitado como uma união que gera identidade e comunidade, frente à dinâmica desqualificadora e destruidora de identidades e à pobreza da experiência do novo “capitalismo flexível”. O princípio da nostalgia, aqui atuante, coloca em dúvida quão estáveis e verificáveis realmente são os critérios atuantes.

No que diz respeito à isso, é contudo ainda mais grave a *ambivalência* de muitos dos fenômenos considerados pelas críticas éticas do capitalismo. Não é à toa

que a descrição de Georg Simmels da vida moderna sob o signo da intercambialidade e do dinheiro - uma obra-prima da descrição do capitalismo como forma de vida, que até hoje não foi novamente recuperada - já é manifestamente *ambivalente*. A saber, a indiferença perante relacionamentos específicos e características intrínsecas aos bens significa *também* liberdade. A perda de laços proporcionada pelo dinheiro significa *também* independência. Uma vez que o livre mercado de trabalho - em todos as suas lacunas e brutalidades - substituiu as relações de servidão feudais, o mercado (capitalista) não representa apenas a efetividade (se ele faz isso), ele *também* representa, como instituição do contrato, um princípio ético: que a liberdade dos modernos, como uma liberdade de escolha, também consiste em viver sua vida de modo independente dos outros.

Essa *ambivalência* dos fenômenos retratados é mais um indicador de que não é, de forma alguma, fácil determinar os critérios éticos com base nos quais determinados aspectos da forma de vida capitalista poderiam ser recusados com razões. De onde extrair os critérios? Como obter uma crítica promissora do capitalismo e com força combativa, que não recaia em mais um mero (e abstrato) discurso sobre virtudes (o apelo a valores)? Temos de nos libertar da ganância e nos lembrarmos do “verdadeiro”: talvez tudo esteja certo, mas contudo desamparado.

Retomada e Resultado

Buscamos uma crítica que trate *especificamente* do capitalismo (isto é, como uma organização social e econômica específica), que possa, ao mesmo tempo, ser *identificada como normativa*.²⁷

1. A *crítica funcional* se mostrou realmente específica (onde é plausível), mas *normativamente dependente*, uma vez que a identificação de disfuncionalidades permanece ligada à critérios valorativos, que esta não pode gerar ou defender por si mesma.
2. A *crítica moral* ou *nos termos da teoria da justiça*, em contrapartida, *não é específica ao capitalismo*, o capitalismo não é tomado como fonte específica de determinado mal moral. Ora, para essa posição, isso não é necessariamente um problema. Mesmo se assumimos (e esse é o caso aqui, sem que eu tenha tratado ou fundamentado isso especificamente) que seus critérios normativos são válidos, ela incorre na acusação notória (desde de a crítica de Hegel a Kant) de “desamparo do dever moral”. A crítica moral não se mostra então como errada, mas em certo sentido como incompleta. Como também é sempre possível avaliar as possibilidades de uma crítica (não moralizante)

²⁷ O pressuposto mais tradicional, de que a crítica é sempre dependente do estabelecimento e da verificação de critérios normativos, está certamente implícito aqui, em contraposição às posições que que recorrem apenas à força de ruptura de novas descrições, etc.

do capitalismo estabelecida imanentemente, tal como Marx a concebeu, pode-se concluir que a crítica moral ou nos termos da teoria da justiça tem uma relação com seu objeto que pode, inicialmente, ser descrita como uma “abordagem caixa preta”. Isto é, ela está orientada aos efeitos e não se dirige à dinâmica e constituição específicas das instituições econômicas e sociais, que produzem esses efeitos.

3. A *crítica ética*, abstraindo de determinadas fraquezas (eventualmente remediáveis) na concepção específica de seu objeto, teve o problema da identificação de seus critérios normativos: um problema que pode, por sua vez, resultar em sua paralização em um discurso (igualmente “vazio”) sobre a virtude.

O resultado do meu inventário das “três vias para a crítica do capitalismo” se apresenta então do seguinte modo: de um lado, todas as três se mostram, em certo sentido, produtivas e, de outro lado, se mostram deficitárias, de modos distintos. Em tal situação, há mais alternativas. Em princípio, nada atesta contra uma crítica “de vários fronts” a uma formação social existente. Poderíamos afirmar que as respectivas dimensões da problemática da ordem econômica e social capitalista, esboçadas aqui por meio das três vias de crítica, por vezes se sobrepõem (mesmo que não sempre) e que os aspectos criticados as vezes se iluminam reciprocamente (mesmo que não sempre). Talvez não haja então o problema *específico* do capitalismo (válido apenas para ele), no qual sua crítica tenha de se fixar, e também não haja, para sua crítica, *um critério* universalmente válido e inquestionável em qualquer período (de qualquer modo, não há um único critério válido para uma crítica que diz respeito a todas as dimensões da “vida no capitalismo”). Especialmente no tocante à dimensão ética, é possível que, em alguns casos, baste checar a plausibilidade do pano de fundo das auto-compreensões culturais vigentes.

Ainda que de modo breve e partindo de seus déficits, eu gostaria pelo menos de considerar algumas reflexões sobre o tipo ético de crítica, que podem levar a um resultado mais robusto (ou menos modesto).

A suposição a seguir afirma, então: as dimensões da crítica do capitalismo esboçadas acima não têm apenas pontos fortes e fracos, que decorrem de seus diferentes domínios de aplicação. Apenas quando *tomadas conjuntamente* elas estão em posição de gerar critérios para uma crítica do sistema social e econômico capitalista. Ou, dito de outro modo: esses pontos fracos se resolvem quando as três “dimensões” da crítica - não mais as “vias”! - forem observadas conjuntamente. Uma crítica do *capitalismo como forma de vida* (esta é minha sugestão para o título geral dessa abordagem) seria então uma crítica que relacionasse todas as três dimensões - o déficit funcional, o moral e o ético - entre si. Note bem: a questão acerca de se tal crítica seria “radical”, isto é, se visaria uma transformação ou

abolição completa, ou se seria reformista, não foi abordada de início e depende de seus resultados.

Prospecto: Crítica do capitalismo como forma de vida

Como, no entanto, é possível criticar o *capitalismo como forma de vida*? Quanto a isso, eu gostaria (e posso) apenas de mencionar, para concluir, alguns apontamentos.

- Como já indicado, seria decisivo para essa crítica *especificar* as “insuficiências éticas” do capitalismo, isto é, analisar a qualidade e a dinâmica particular assumidas sob as condições da acumulação de capital capitalista como, por exemplo, a instrumentalização e a ganância do “querer sempre mais”; isso significa: analisar a ganância e a instrumentalização institucionalizadas que podem ser efetivas sob relações capitalistas.
- Além disso, vale a pena salientar os momentos da problemática ética já indicados que, no sentido de uma crítica imanente, podem ser identificados como autocontraditórios. Acrítica da alienação [*Entfremdung*] e da coisificação, por exemplo, ganham um caráter bem menos nostálgico se esses elementos são analisados como frustrações da própria promessa moderna de liberdade e autodeterminação.
- Com isso, a via crítica restitui o seu direito, que discuti no início: é a interdependência de *distúrbios funcionais*, no sentido de crises práticas e perturbações, e déficits normativos, que pode valer como indícios da irracionalidade e do caráter errôneo do capitalismo como forma de vida. Certamente, uma forma de vida como o capitalismo sempre malogra normativamente. *Que* não queiramos viver assim, não é simplesmente uma decisão axiológica ética vinda do céu (ou da tradição). Isso depende, de sua parte, de déficits funcionais, bem como das perturbações e crises práticas associadas a eles. É decisivo, então, compreender a interpenetração dos dois momentos corretamente.
- Para essa crítica, pode ser determinado um tipo de meta-critério, que escapa da contingência das posições éticas substantivas: uma forma de vida bem sucedida seria então aquela que se caracteriza por possibilitar e não por limitar processos coletivos de aprendizagem - processos de aprendizagem que podem ser provocados, em parte, por crises de tipo funcional. Se o capitalismo faz isso, é mais do que questionável.

Tradução de *Nathalie Bressiani*

Revisão da tradução de *Rúrion Melo*

Referências

- ANGEHRN, E.; LOHMANN, G. (orgs). *Ethik und Marx, Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts: Hain bei Athenäum: 1986.
- BELL, D. *Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1991.
- BOLTANSKI, L; CHIAPELLO, E. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, 2003.
- MARX, K. “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozess des Kapitals”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke (MEW)*. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED 1867, pp.1956ff .
- SOMBART, W. *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Paderborn: Verlag Schöningh, 1902/2012.
- TAYLOR, C. What’s wrong with Capitalism? *New Left Review*, n.2 March/April 1960, pp.5-11.
- VAN PARIJS, P. What (if anything) is intrinsically wrong with Capitalism? *Philosophica* 34, 1984 (2), pp.85-102.
- WILDT, A. “Gerechtigkeit in Marx’ ,Kapital‘”. In: ANGEHRN, E.; LOHMANN, G. (Hrsg.). *Ethik und Marx, Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum, 1986, pp.149-173.
- WOOD, A. W. *Karl Marx*. London: Routledge, 1981.

Recebido em: 01.12.2015

Aceito em: 20.12.2015

O volume I da *História da Inglaterra* e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental

Volume I of *The History of England* and the English constitutional debate: Hume against the idea of fundamental law

Maria Isabel Limongi

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

Resumo: No volume I da *História da Inglaterra*, Hume trata de três tópicos importantes da história inglesa em função do modo como foram interpretados e mobilizados pelos partidos em disputa no debate constitucional inglês dos séculos XVII e XVIII. A partir da reconstrução da posição de Hume com relação a esses tópicos (a constituição saxã, a conquista normanda e a Magna Carta), pretende-se mostrar como Hume recusa a ideia de lei fundamental que esteve no centro desse debate, para ver emergir a partir daí a sua própria concepção da lei enquanto instituição social.

Palavras-chave: Hume; *História da Inglaterra*; lei fundamental

Abstract: In *The History of England's* first volume, Hume addresses three important topics in English history in terms of how they have been interpreted and mobilized by disputing parties in the English constitutional debate of the seventeenth and eighteenth centuries. By reconstructing Hume's position regarding these topics (the Saxon constitution, the Norman Conquest and the Magna Carta), I intend to show how Hume refuses the idea of fundamental law that was at the heart of this debate, where upon his own conception of law as a social institution emerges.

Keywords: Hume; *History of England*; fundamental law.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p37-65>

Encontramos nos seis volumes da *História da Inglaterra* de Hume fundamentalmente uma história da lei e da constituição inglesa. Trata-se também de história econômica e da história dos costumes ou maneiras [*manners*], mas o fio condutor é a lei ou o processo de formação de um sistema legal como elemento de regulação das relações sociais.

Enquanto a história da *lei*, convém ler a *História da Inglaterra* em paralelo com a teoria da justiça¹ desenvolvida no *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação*

1 Entenda-se: o que Hume escreveu sobre a justiça no *Tratado* e na *Investigação*. Em que sentido penso que Hume tem uma "teoria da justiça", no sentido de uma posição sobre o que devem ser os arranjos institucionais para que sejam justos, é uma longa discussão, que não cabe ser feita aqui. Para uma posição contrária, ver WEIN, S. David Hume and the empiricist theory of law. *Man and*

sobre os *Princípios da Moral*, textos em que Hume pensa a justiça enquanto um conjunto de regras gerais (ou leis) reguladoras das relações de propriedade e de governo. Na esteira da tradição da lei natural inaugurada por Grotius, Hume entende que a lei natural se desenvolve numa *história*². Resta a precisar a relação entre esta história da lei natural, elaborada no *Tratado* e na *Investigação*, e a história da lei elaborada na *História da Inglaterra*. Há quem pense não haver aí uma relação relevante ou que a *História da Inglaterra* seja só uma ilustração da teoria da justiça plenamente desenvolvida no *Tratado* (como Haarkonsen³ e todos aqueles que passaram ao largo da *História da Inglaterra* em suas interpretações da teoria da justiça de Hume); há quem pense, ao contrário, que os textos são complementares⁴ e quem pense, de outro modo, que Hume tenha alterado significativamente sua concepção da justiça na passagem do *Tratado* para a *História*⁵. Trata-se de uma questão controversa e ainda pouco trabalhada a da relação entre este conjunto de obras. Mas, sem causar muita polêmica, pode-se dizer que no *Tratado* Hume procura traçar as linhas gerais ou identificar as causas gerais que presidem a história da lei, enquanto que na *História da Inglaterra* trata-se de compreender a instituição da lei a partir das circunstâncias particulares da história inglesa.

Na atenção que dá às circunstâncias e particularidades da história inglesa a fim de reconstituir a história da lei, Hume é o herdeiro do intenso debate constitucional que se desenrolou na Inglaterra desde o período que precede à guerra civil inglesa - desde o reino de Jaime I - até o momento em que ele escreve, após a Revolução Gloriosa, quando então a constituição mista inglesa havia enfim se estabilizado, sem que contudo tivesse se arrefecido o debate em torno de sua natureza e do seu equilíbrio. Como observa R. J. Smith, é com a “*constitutional dissention*”, que eclode no reino de Jaime I, que se despertou na Inglaterra o interesse pela história.⁶

Com efeito, em *The ancient constitution and the feudal law*, Pocock mostrara como nesse debate esteve em jogo interpretações concorrentes da história medieval inglesa - ou melhor, como uma certa interpretação da constituição enquanto “antiga constituição”, defendida pelos *common lawyers*, em especial Edward Coke, se viu abalada pela descoberta da “lei feudal”, isto é, de um conjunto de leis que regulavam

Nature, 9, 1990, pp.33-44.

2 Cf. BUCKLE, S. *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

3 Cf. HAAKONSEN, K. *The science of a legislator: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

4 Cf. McARTHUR, N. *David Hume's political theory, law, commerce, and the constitution of government*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

5 Cf. BAIER, A. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge/ London: Harvard University Press, 2010.

6 Cf. SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.2.

e acompanhavam a instituição social do feudo.

Segundo Pocock, a lei feudal já era conhecida na França pelos juristas do século XVI que se debruçaram sobre o *Libri Feudorum*, “a única sistematização escrita da lei feudal que se tornou parte da herança legal da Europa”⁷ e, em solo britânico, por Thomas Craig, um escocês formado na França que no início do século XVII sustentou a ideia de uma origem feudal e continental (ou seja, normanda) da lei escocesa, com base no seu conhecimento do *Libri Feudorum*, cujos traços se faziam notar nas práticas legais da Escócia. Mas a lei feudal era ignorada pelos juristas ingleses, acostumados a orientar suas práticas pelo conhecimento da *common law*, uma lei que se compreendia como especificamente inglesa e como imemorial. Sendo assim, de acordo com Pocock, os juristas ingleses não viam necessidade em inserir a *common law* num contexto europeu mais amplo e tinham forte resistência a lhe atribuir um caráter histórico.

A *common law* seria imemorial segundo os *common lawyers* por supostamente remontar a um tempo anterior à memória e aos registros históricos. Isso implica que ela não pode ser reconduzida a nenhum ato voluntário de fundação, sendo, antes, a sedimentação histórica de certos princípios fundamentais, cuja sabedoria e racionalidade se vêem confirmadas pelo costume, o uso ininterrupto e a atividade legislativa continuada, tendo por efeito o refinamento da lei. A teoria da *common law* é, assim, paradoxalmente, uma teoria segundo a qual a lei se funda no costume e em práticas continuadas - na história, portanto - e, por isso mesmo, é a-histórica, já que o costume não faz senão sedimentar certos princípios fundamentais que a lei reflete e que não são eles próprios alterados com a história, sendo, ao contrário, o que permanece imutável e contínuo através dos tempos⁸.

Eis a razão pela qual, à diferença da França, o feudalismo foi descoberto na Inglaterra não por juristas, mas por *antiquarians*, coletores de *antiquities* ou estudiosos de documentos históricos, movidos menos por questões de ordem jurídica e constitucional do que pela curiosidade e o desejo de erudição. Foi assim que Spelman, entre outros *antiquarians* da *Society of Antiquaries*, chamou atenção para as instituições feudais. Mas Spelman o fez, ainda segundo Pocock, de modo não sistemático e sem retirar da sua descoberta as consequências que levariam à necessária revisão da tese dos *common lawyers* acerca do caráter imemorial da lei. Se há algo como uma lei feudal, ligada ao feudo e às relações sociais de vassalagem - instituições sociais que naquele momento já haviam entrado em declínio -, e se a lei feudal é parte da *common law*, então esta não é a sedimentação de princípios perenes e imemoriais, mas algo que se produziu na história e que com ela se transformou. Essas consequências só foram retiradas, porém, muito depois, após a restauração,

7 POCOCK. J. G. A. *The ancient constitution and the feudal law*. New York: Norton library, 1967, p.70.

8 Cf. Idem, pp.36-7.

quando então o imemorialismo entrou em declínio, vitimado pelas novas e inegáveis evidências em favor da lei feudal.

Enquanto Pocock atribui a “*common law mind*” o atraso na assimilação da história feudal por parte dos juristas ingleses, Smith salienta que o que esteve por trás desse atraso, mas também o que fez avançar os estudos da história medieval, foi o debate em torno da natureza da constituição inglesa, que ele reconstrói nos momentos subsequentes à retomada das descobertas de Spelman por Brady (onde termina Pocock), após a restauração, quando então as evidências em favor do feudalismo passaram a ser mobilizadas em favor da causa do rei. As diversas partes envolvidas no debate se viram então obrigadas a desenvolver uma interpretação própria da história medieval, de modo que o debate constitucional se desenrolou como uma disputa em torno da interpretação da história inglesa.

Hume não foge à regra: trata-se também para ele de posicionar-se sobre a natureza e o balanço da constituição inglesa e de justificar sua posição a partir de uma certa interpretação da história da Inglaterra. O debate constitucional inglês perpassa, portanto, a sua *História*. Com relação a este debate é minha intenção mostrar que a contribuição de Hume consistiu em compreender a constituição e lei inglesas de uma maneira integralmente histórica, mostrando que não há nada nelas que escape à história - com o que Hume se opõe à ideia de uma suposta *lei fundamental* da Inglaterra, uma ideia recorrente, como mostrou e documentou Gough⁹, ao longo do debate constitucional.

Ao reconstruir o sentido dessa expressão no interior do debate constitucional inglês, importa a Gough mostrar que o termo não tem o significado que adquiriu na constituição americana, a saber, a de princípios legais pétreos, que não podem ser modificados ou suprimidos pela legislação ordinária e a partir dos quais se pode operar algum tipo de controle de constitucionalidade. Essa ideia não encontra lugar na constituição atual da Inglaterra e não é de algo como um controle de constitucionalidade que se tratava, segundo Gough, quando nos séculos XVII e XVIII inglês se aludia à “lei fundamental”. Assim, ele mostra de maneira abundantemente documentada que os atos do parlamento e mesmo a Magna Carta (um documento assinado pelo Rei e os barões no século XIII, colocando limites às prerrogativas reais, extremamente aludido e enaltecido por Coke e os *whigs*) não eram tidos por “fundamentais”. O que era tomado por fundamental era a lei natural e a razão que esses atos expressam e reafirmam, os princípios de justiça que a lei encarna.

Assim, por exemplo, segundo Gough, Coke

denomina lei fundamental, não o conjunto da *common law*, mas suas regras e “pontos fundamentais”, ou, para empregar uma fraseologia mais moderna, os princípios

9 GOUGH, J. W. *Fundamental Law in the English Constitutional History*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

fundamentais da constituição. O Parlamento tinha o poder de fazê-los cair, se o decidisse; mas, se se podia sempre esperar que não o fizesse, não havia nenhuma lei superior que pudesse verdadeiramente impedi-lo.¹⁰

Noutros termos: não se pensava que a limitação da atividade legislativa do parlamento fosse de ordem *legal*, mas que consistisse nos direitos e deveres *morais* que supostamente suas leis encarnavam e reafirmavam. A lei fundamental é, portanto, a razão que se revela nas instituições históricas, nos costumes e nas leis estabelecidas, e o que permanece imutável ao longo da história.

Segundo Gough, a ideia de lei fundamental entra em declínio no final do século XVIII conforme entra em cena a ideia de soberania do legislativo, um movimento, consagrado segundo ele por Bentham, que porá fim ao império da lei fundamental.¹¹ Embora Gough não o mencione, Hume é uma peça chave no declínio da ideia, ou pelo menos alguém que produziu um bom contraponto para ela em sua *História da Inglaterra*, como é bem reconhecido por diversos leitores da *História*, dentre os quais Pocock¹². Minha intenção aqui é a de acompanhar de perto o modo como Hume desconstrói a ideia de lei fundamental no volume I da *História da Inglaterra* para ver emergir a partir desse pano de fundo a sua própria concepção da lei enquanto instituição social.

O volume I foi um dos últimos a serem escritos. Os primeiros volumes escritos e publicados (os V e VI da edição completa) são os últimos na ordem cronológica, dedicados ao período da monarquia Stuart, o período em que estourou a guerra civil inglesa, em que se deu a formação dos partidos e que conduziu à Revolução Gloriosa e à consolidação da constituição mista inglesa. Ou seja, o período da dissensão constitucional de onde Hume parte no seu interesse pela história da Inglaterra. Posteriormente, Hume escreveu os volumes dedicados às monarquias Tudor, e, depois, aqueles concernentes ao período “bárbaro”, anterior a Henrique VII. A *História da*

10 Idem, p.50.

11 “É com o princípio de utilidade de Bentham (ainda que apenas um novo avatar da lei natural) e a introdução de reformas parlamentares, que a posição moderna [isto é, a ideia da soberania do Parlamento] começou verdadeiramente a emergir. Foi então que os vestígios da ideia de lei fundamental começaram a desaparecer” (GOUGH, J. W. *Fundamental Law in the English Constitutional History*, p.206). No entanto, a ideia de lei fundamental e de soberania parlamentar podem conviver perfeitamente; a primeira não precisa ceder lugar à segunda para que esta possa se afirmar. É o que mostra Waldron com relação a Locke (Cf. WALDRON, J. *A Dignidade da Legislação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, cap.3). Waldron mobiliza Locke contra Rawls, mostrando que a lei natural não era pensada por Locke como cláusulas invioláveis - como quer Rawls em relação aos princípios da justiça, pretendendo-se nisso um herdeiro de Locke - mas como um horizonte de deliberação, cabendo ao poder legislativo determinar o conteúdo da lei natural, segundo o seu critério e arbítrio, que se exerce presumivelmente em acordo com a razão e segundo a consciência, mas que não está submetido a nenhum tipo de controle legal. Esta é precisamente a ideia de lei fundamental, a que se refere Gough, frequentemente associada à ideia de lei natural no debate constitucional, a qual também adere Locke, e contra a qual Hume escreve.

12 Cf. POCOCK, J. G. A. *Barbarism and Religion*, II. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.204.

Inglaterra foi escrita de trás para frente.

Este primeiro período da história inglesa - o período bárbaro - contém alguns tópicos particularmente importantes em função do significado atribuído a eles na discussão constitucional, tais como a liberdade saxã, a conquista normanda e a Magna Carta. No volume I, Hume dá sua posição com relação a esses tópicos, fazendo culminar sua narrativa na celebração da Magna Carta. Esta, segundo ele, abre uma nova era na história inglesa - a história da sua constituição positiva, a ser narrada a partir do volume II. O que se tem, portanto, no volume I é a narrativa da pré-história da constituição. Nisso reside o seu interesse.

A compreensão que Hume tem desses eventos não é original, ele segue Brady e Spelman, os quais cita e aos quais se filia expressamente, valendo-se assim de uma historiografia a essa altura já consagrada e fundamentalmente *tory*, isto é, uma historiografia que dava sustentação aos argumentos daqueles que defendiam a causa do rei. Daí porque seja comum atribuir-se a Hume um progressivo conservadorismo e alinhamento com os *tories*.¹³ Hume, por sua vez, pretende-se imparcial, nem *Tory*, nem *Whig* - e penso que ele não está muito distante disso, não havendo de todo modo uma guinada conservadora, mas o desenvolvimento dos elementos pró-*tories* ou não-*whigs* presentes desde o princípio em sua filosofia da lei, já desde o *Tratado*.

O que pretendo fazer aqui é deixar indicado, a partir da reconstrução da posição de Hume com relação a esses tópicos da história inglesa no volume I da *História da Inglaterra*, como ali se recusa a visão da lei enquanto lei fundamental em favor de uma visão integralmente histórica da lei enquanto instituição social.

A liberdade saxã

Hume começa o volume I da *História da Inglaterra* com as invasões germânicas - com a chegada dos saxões em solo britânico, o que culminou, 460 anos depois, no que ele reconhece como a primeira monarquia inglesa, a de Alfredo. É aqui precisamente que se inicia a sua história da lei inglesa - na história da lei saxã, que começa a ganhar forma então.

A valorização da herança saxã era um ponto central no modo *whig* de ler a história da Inglaterra no período posterior à restauração da monarquia. As teorias góticas, influenciadas pela descrição que Tácito e Cesar fizeram dos costumes e instituições dos povos germânicos, enfatizavam a liberdade de que supostamente

13 Ver, por exemplo, Giarrizzo, para quem Hume teria com o tempo se afastado dos *whigs* e se aproximado dos *tories*, na medida em que alargava o espaço da autoridade sobre a liberdade. Cf. GIARRIZZO, G. *David Hume político e storico*. Torino: Einaudi, 1962. Embora não caiba desenvolver esse ponto aqui, penso, no entanto, que o lugar da autoridade está assinalado com bastante precisão no sistema jurídico de Hume desde o *Tratado*. O que Hume fez foi desenvolver, posteriormente, nos *Ensaio*s e na *História da Inglaterra*, os contornos da teoria da autoridade necessária para completar o seu pensamento jurídico. Cf. GIARRIZZO, G. *David Hume político e storico*. Torino: Einaudi, 1962.

gozavam os saxões entre o fim da ocupação romana e a conquista normanda. A exaltação da liberdade gótica desempenhou no argumento *whig* do período posterior à restauração o mesmo papel desempenhado pelo recurso, comum no período anterior à guerra civil, ao caráter imemorial da *common law*¹⁴. O que se trata de defender num e noutro caso é o caráter fundamental da lei.

O maior advogado da *common law* e de seu caráter imemorial foi Coke, a cuja obra se recorria ao longo do debate constitucional como a uma espécie de “oráculo do direito”¹⁵. Coke foi amplamente usado e citado pelos *whigs* a favor da sua causa, de modo que se pode dizer que foi um *whig* por “afiliação póstuma”.¹⁶

A tese fundamental de Coke e que reflete a percepção que os *common lawyers* tinham da lei inglesa é a de que esta se deriva de costumes imemoriais e que é em função do uso continuado desde os tempos imemoriais que a lei e as práticas jurídicas das quais se tem registro adquiriram força de lei. A lei é, assim, a prescrição de costumes imemoriais. Daí porque, quando se trata de legitimar um determinado princípio, seja o caso de encontrar o maior número possível de práticas e registros que confirmem seu caráter antigo. Tais registros não valem por si mesmos, de acordo com a *common law mind* (segundo a expressão de Pocock), enquanto fonte de autoridade da lei, mas na medida em que deles se pode depreender costumes ainda mais antigos e, no limite, imemoriais, dos quais eles seriam supostamente derivados e de que seriam a confirmação.

O raciocínio funda-se sobre a tese de que o uso continuado de um princípio, a sua permanência no tempo, é a prova de que ele é bom e benéfico, funcionando como uma espécie de atestado de perfeição da lei. A lei proveniente do costume, a *customary law* é a mais perfeita e excelente porque é a sedimentação da sabedoria de muitas gerações. Coke enfatiza ainda a atividade constante dos juízes no aprimoramento e refinamento da lei como um elemento que dá à *common law* a sua autoridade. O uso costumeiro atesta ainda que a lei provém de um consentimento tácito entre os ingleses, que a lei da Inglaterra não é, portanto, estrangeira ou imposta, mas a lei *dos ingleses*, contraparte inseparável da sua liberdade.

Essa teoria da lei enquanto prescrição do costume esteve fortemente atrelada ao que Pocock denomina o *mito* da antiga constituição, uma constituição que teria sido a dos saxões e que - este é um ponto de honra para Coke e os *common lawyers* - não se viu alterada pela invasão normanda, tendo sido, ao contrário, reafirmada pelos normandos, de modo a ter se transmitido por repetidos atos de confirmação desde os

14 Cf. SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*, pp.11-3

15 WESTON, C. C. “L’Anglaterre: l’ancienne constitution et le droit commun”. In: Burns, J. H. (org.) *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*. Paris : PUF, 1997, p.341.

16 SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*, p.2. Sobre a influência póstuma de Coke, ver ainda POCOCK. J. G. A. *The ancient constitution and the feudal law*, pp.45-6.

tempos imemoriais até o presente. Tratou-se na verdade de projetar a constituição inglesa do século XVII no passado, sendo um ponto fundamental ao imemorialismo a defesa do caráter imemorial do próprio parlamento e da casa dos comuns. Daí porque os *whigs* tenham encontrado no imemorialismo argumentos preciosos para a sua causa a favor das limitações das prerrogativas reais: uma constituição imemorial é uma constituição independente do rei e de seu poder, operando como um fator limitador desse poder.

A teoria gótica foi, a princípio, segundo Smith, uma teoria rival ao imemorialismo, já que o interesse pelos costumes e leis saxãs e a coleta dos registros históricos do período respondem a uma curiosidade de ordem histórica, favorecendo a visão de uma origem temporal e não imemorial da lei. Além disso, a valorização da liberdade saxã convivia bem com a ideia, também em circulação no período, por exemplo entre os *levellers*, mas negada pelos imemorialistas, de que a invasão normanda foi um ato de conquista pela violência, consistindo na submissão pela força dos saxões por parte dos normandos e na imposição de um jugo a ser afastado. A conquista normanda era negada pelos *common lawyers*, que não falavam em conquista, mas de um acordo entre saxões e normandos em torno da lei fundamental.¹⁷

Mas, quando o imemorialismo se viu definitivamente vitimado pela descoberta do feudalismo, após a restauração, a teoria gótica ganhou força entre os *whigs*, por ser menos atingida que o imemorialismo pelos estudos históricos. Ela oferecia aos *whigs* um novo modo de pensar a lei fundamental, agora entendida como saxã. Smith mostra como na ideologia *whig* pós-restauração, a teoria gótica aliou-se ao maquiavelismo e ao harringtonismo - isto é, à ideia de que é preciso retornar ao espírito original da constituição, renovar seus compromissos e salvá-la da corrupção histórica - ganhando força sobre o imemorialismo na sustentação da ideia de que existe algo como uma Lei inglesa fundamental, servindo como um elemento de limitação da autoridade real. Quer fosse imemorial, quer fosse uma herança do período gótico, em ambos os casos importava apontar para a existência de uma lei fundamental ou de uma antiga constituição inglesa, a ser preservada ou reestabelecida. A exaltação da liberdade gótica era uma forma de mostrar a sua existência na história, fazendo-a remontar ao período de fundação do corpo político inglês.

Hume introduz os saxões em sua narrativa histórica exaltando, ele também, a liberdade germânica:

De todas as nações bárbaras, conhecidas nos tempos antigos ou modernos, os germanos são os que mais se distinguem, tanto por suas maneiras quanto por suas instituições políticas, e os que elevaram ao mais alto grau as virtudes do valor e do amor à liberdade [*liberty*], as únicas virtudes que podem encontrar lugar entre povos não civilizados,

17 Cf. SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*, p.5; WESTON, C. C. "L'Angleterre: l'ancienne constitution et le droit commun", In: Burns, J. H. (org.) *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*, p.346 ; POCOCK, cap. 2, II.

onde a justiça e a humanidade são normalmente negligenciadas. O governo do rei, mesmo quando estabelecido entre os germanos (pois não o era universalmente), possuía uma autoridade bastante limitada; e embora o soberano fosse usualmente escolhido entre os da família real, ele era conduzido em todas as decisões [*in everymeasure*] pelo consentimento comum da nação a que presidia¹⁸.

Também no apêndice com o qual se fecha a narrativa do período, a apresentação do governo e das maneiras anglo-saxãs se introduz pelo *topos* da liberdade germânica:

O governo dos germanos e de todas as nações nórdicas que se estabeleceram nas ruínas de Roma eram sempre extremamente livres [*free*]; e esse povo feroz [*fierce*], acostumado à independência e habituado às armas, era guiado mais pela persuasão do que pela autoridade, na submissão que prestava a seus príncipes (...). As constituições livres então estabelecidas, ainda que prejudicadas pela usurpação [*encroachments*] de sucessivos príncipes, ainda preservam o ar da independência e da administração legal que distingue as nações europeias; e se essa parte do globo mantém os sentimentos de liberdade, honra, equidade e valor em grau superior ao resto da humanidade, deve tais vantagens principalmente às sementes plantadas por esses generosos bárbaros¹⁹.

A referência é Tácito: “o mesmo retrato [*picture*] de uma feroz [*fierce*] e impudente [*bold*] liberdade, desenhado pelo pincel magistral de Tácito, caberá aos fundadores do governo inglês.²⁰ Hume incorpora no seu retrato dos saxões o traço, bem definido no retrato que Tácito fizera dos povos germânicos, segundo o qual os príncipes germânicos governavam com a ajuda de um conselho nacional ou uma assembleia de sábios, sendo antes um príncipe - o “primeiro entre os cidadãos” - do que um rei.

Há, deste modo, “ecos de goticismo” em Hume²¹. Mas o *topos* da liberdade germânica é para Hume apenas um ponto de partida, que dele se apropria para alterar profundamente o seu significado corrente no interior do debate constitucional. Não apenas ele evita fazer deste quadro da liberdade a prova de que a estrutura presente do parlamento já estivesse bem estabelecida entre os saxões²², como o associa antes à carência de governo e à ausência da lei do que à expressão de um equilíbrio constitucional fundamental.

Se a autoridade real era limitada entre os saxões, não é porque o governo fosse bem equilibrado, mas porque era incipiente - um governo que mal começara a se estabelecer em torno de sua capacidade ainda muito restrita de conter a violência

18 HUME, D. *The History of England*, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983, p.15 - doravante H, I.

19 Idem, p.160.

20 Idem, p.161. Sobre a importância de Tácito - em especial, sobre o caráter exemplar dos seus retratos históricos para Hume e seus contemporâneos, ver o ensaio de Pedro Pimenta “A arte do retrato histórico” (PIMENTA, P.P. *A imaginação crítica, Hume no século das Luzes*. Rio de Janeiro: Azougue, 2013).

21 SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*, p.79.

22 “Nosso conhecimento das ‘antiquities’ e da história anglo-saxã é por demais imperfeito para nos dar os meios de determinar com certeza todas as prerrogativas da coroa e os privilégios do povo, ou para dar o contorno [*delineation*] exato de um tal governo”, pondera (H, I, p.162).

generalizada, a pilhagem corrente e as sucessivas invasões estrangeiras. Se os governos saxões lançaram as sementes de uma “monarquia civilizada, dotada de tranquilidade interna e segura contra as invasões externas”²³, estavam muito distantes de ser uma. Uma monarquia civilizada é para Hume um governo regulado pela lei, opondo-se nisso às monarquias bárbaras. Estas são arbitrárias - entenda-se: sem lei, ou melhor, com uma lei apenas incipiente. Pode-se ler a *História da Inglaterra* como a história da passagem da monarquia bárbara à civilizada, o que passa pela constituição de um sistema legal²⁴.

Assim, as sementes da monarquia civilizada semeadas pelos bárbaros saxões foram as sementes da lei. Trata-se de uma certa capacidade de *executar e administrar* a justiça que o governo saxão adquiriu sobretudo a partir de Alfredo²⁵, sendo a administração da justiça a função principal do governo e aquilo que explica a sua existência, conforme a teoria do governo presente no *Tratado* e nos *Ensaios*.²⁶ E é em torno desta *administração* que o primeiro governo inglês - o saxão - se organiza, sendo assim o princípio (no sentido do começo) de uma monarquia civilizada.

O mérito de Alfredo está em ter organizado uma milícia regular que garantiu a defesa da Inglaterra frente aos ataques estrangeiros²⁷ e, paralelamente a isso, em ter garantido alguma paz interna pela elaboração de um “plano para a administração da justiça”²⁸. Este plano consistiu basicamente em dividir a Inglaterra em condados, subdividi-los em centos e décimos e responsabilizar cada unidade pelas ofensas cometidas pelos seus, fazendo com que os membros das comunidades arbitrassem em conjunto as diferenças entre eles e que as comunidades maiores arbitrassem as diferenças entre as menores. Quanto a esse “método de decisão”, Hume observa que é “a origem dos juris; uma instituição admirável em si mesma e a melhor calculada para a preservação da liberdade e a administração da justiça jamais divisada pelo engenho humano”²⁹.

Há nessas observações novos “ecos de goticismo”, temperados com uma boa

23 Idem, p.50.

24 Cf. McARTHUR, N. *David Hume's political theory, law, commerce, and the constitution of government*.

25 Cf. H, I, p.75.

26 Ver por exemplo o ensaio *Da origem do governo*: “o homem (...) é levado a estabelecer a sociedade política a fim de administrar a justiça, sem a qual não pode haver paz, segurança ou intercâmbio entre os homens” (HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*. Miller, E. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1985, p.37).

27 “Ele ordenou que toda a população fosse armada e registrada; atribui-lhe uma rotação regular de deveres; distribuiu uma parte em castelos e fortalezas, construídos em lugares apropriados; determinou que outra parte ganhasse o campo ao primeiro alarme e se reunisse em lugares estabelecidos de encontro; e deixou um número suficiente em casa, empregados no cultivo da terra, e que depois tomavam seus lugares no serviço militar” (H, I, p.70).

28 Idem, p.77.

29 Idem, ibidem.

dose de imemorialismo, uma vez que Hume observa ainda que Alfredo não foi “o único autor desse plano de governo”; antes, “como um homem sábio, ele se contentou com reformar, estender e executar as instituições que ele encontrou previamente estabelecidas³⁰. Ou seja, Alfredo não era soberano: sua autoridade não era a fonte, ou ao menos não a única fonte - com o que Hume aceita um ponto central da historiografia *whig*. Sua concessão é coerente com a teoria da lei natural do *Tratado*, segundo a qual a lei encontra o seu princípio (no sentido do começo) nos acordos recíprocos e nas práticas comuns que se estabelecem antes mesmo de haver governo. Há lei natural antes do governo e esta constitui-se em práticas acordadas estabilizadoras da posse. Assim, o governo surge para administrar uma lei pré-existente nos princípios acordados que regulam as práticas sociais e que dão certa estabilidade, ainda que muito precária, à propriedade. Tais práticas necessitam, porém, da administração de um governo para que se tornem elas próprias regulares, para que se tornem um sistema de regras, no que consiste para Hume a justiça.

Mas um tal sistema de regras é justamente o que falta à sociedade saxã:

Entre um povo que vive de maneira tão simples quanto os saxões o poder judicial é sempre de maior importância que o legislativo. Havia poucas ou nenhuma taxa imposta pelos estados, poucos estatutos decretados; e a nação era menos governada pelas leis do que pelos costumes [*customs*], que admitem uma grande latitude de interpretação.³¹

Assim, não havia propriamente leis entre os saxões. O que se tinha era a lei natural: “devemos conceber que os antigos germanos pouco tinham se afastado do estado de natureza original”³². Da lei civil havia apenas rudimentos, que culminaram nas leis coletadas por Eduardo, o Confessor, o último da linhagem saxã, acerca das quais Hume observa que, embora estivessem “hoje perdida[s] (pois as leis que se passam em nome de Eduardo foram compostas depois), [foram] por muito tempo objeto de afeição da nação inglesa”³³. Com efeito, as supostas leis de Eduardo eram tidas como um dos primeiros atos de prescrição da *common law*, um atestado de sua imemorialidade. Mas Hume se refere a esse suposto corpo de leis como o rudimento de um código civil e de uma lei escrita da qual não restou nenhum registro e que não chegou a marcar a presença reguladora da lei civil na sociedade saxã.

Tal sociedade carecia de leis porque a ela faltava um poder legislativo. As cortes saxãs, cujo caráter deliberativo tanto se exaltara no debate constitucional, não eram cortes legislativas, mas judiciárias, que arbitravam as diferenças de modo bastante irregular, segundo a discricção dos magistrados, de acordo com “a grande latitude de interpretação” admitida pelos costumes de que se serviam como regra

30 Idem, p.79.

31 Idem, p.173

32 Idem, p.174.

33 Idem, p.146.

em sua atividade judiciária.

Penso que Hume entende por *costume* nessa passagem o mesmo que *lei natural*, ou seja, um conjunto de práticas mais ou menos acordadas, mais ou menos sedimentadas e ainda não sistematizadas que traziam alguma estabilidade à propriedade. Se é assim, vale lembrar que no *Tratado* Hume salienta que, nas deliberações jurídicas que se fazem com base apenas na lei natural (isto é, sem o apoio de uma lei civil), em boa parte dos casos, não há um critério [*standard*] dado pelo qual se possa orientar ou regular a decisão.³⁴ Esta será, portanto, arbitrária; criar tais critérios é um papel decisivo da lei civil e do poder legislativo, cuja presença é um fator de limitação do poder discricionário dos magistrados.

Mas, justamente, não havia - ou quase não havia - tal poder legislativo entre os saxões. O que se tinha era um certo método de decisão judicial a partir da lei natural, pelo qual a justiça era administrada de maneira irregular e discricionária ou arbitrária. E nisso consistia, segundo Hume, o caráter consentido da lei saxã: nos costumes e práticas legais, cuja latitude deixava aos magistrados das cortes de justiça um amplo poder discricionário, em face da ausência de um poder legislativo e de uma lei escrita que viesse a fixar um padrão de decisão para as disputas judiciais. Estamos bem distantes do *topos* da liberdade germânica, como o elemento de um equilíbrio constitucional antigo ou imemorial a ser preservado no presente.

Além disso, no que tange ao poder legislativo, ainda mais precário entre os saxões do que o judiciário, Hume o vincula à autoridade igualmente precária dos reis - com o que se afasta ainda mais da historiografia *whig*, fazendo eco às teorias da soberania que, de Bodin a Filmer, municiaram os *tories* no debate constitucional. Como vimos, Hume entende que os reis saxões não eram soberanos, que a lei saxã estava longe de ser um produto de suas vontades, já que provinha dos costumes e consistia em última instância na lei natural. Ainda assim, ele entendia que a autoridade dos príncipes era uma circunstância indispensável para a consolidação da

34 Hume observa, na contramão da tradição da lei natural, que “é fácil ver quão complicadas podem se tornar as diversas questões concernentes à aquisição da propriedade por ocupação e o menor esforço de pensamento pode nos apresentar exemplos que não admitem *nenhuma decisão razoável* [*reasonable*]. Se preferimos exemplos reais aos imaginados [*feign't*], podemos considerar o seguinte, que se encontra em quase todos os autores que trataram da lei natural. Duas colônias gregas, tendo deixado seu país natal em busca de novos assentamentos, foram informadas de que uma cidade próxima havia sido abandonada por seus habitantes. Para confirmar a veracidade do relato, elas de pronto enviaram dois mensageiros, um de cada colônia, os quais, ao se aproximarem, tendo descoberto que a informação era verdadeira, começaram uma corrida com a intenção de tomar posse da cidade, cada qual em nome dos seus conterrâneos. Um dos mensageiros, vendo que não era tão veloz quanto o outro, atirou sua lança nos portões da cidade e teve a sorte de fixá-lo ali antes da chegada do seu companheiro. Isso produziu uma disputa entre as duas colônias sobre qual delas era a proprietária da cidade abandonada; e esta disputa ainda subsiste entre os filósofos. De minha parte penso que a disputa é impossível de ser decidida, e isso porque toda a questão depende da fantasia [*fancy*], que nesse caso não possui *nenhum padrão* [*standard*] *preciso e determinado a partir do qual possa dar a sua sentença* (HUME, D. *A Treatise on Human Nature*. Selby-Bigge/ Nidditch (eds). Oxford: Clarendon Press, 1989, pp.507-8, nota, grifos meus).

lei enquanto elemento de regulação social. Eis porque ele não economiza elogios a Alfredo, exaltando as virtudes que sustentavam sua autoridade legislativa:

O mérito deste príncipe, tanto na vida privada quanto pública, pode se contrapor com vantagem ao de qualquer monarca ou cidadão apresentado nos anais de qualquer época ou nação. Com efeito, ele parece ser o modelo daquele caráter perfeito, que, sob a denominação de um sábio ou de homem sábio, os filósofos quiseram delinear, mais como uma ficção de sua imaginação do que na esperança de vê-lo alguma vez existindo realmente³⁵.

Tais méritos permitiram que Alfredo garantisse com seu governo alguma tranquilidade social - bons efeitos da administração da justiça - que, por sua vez, deram a ele uma certa autoridade, com a qual pode então governar ou administrar a justiça, num círculo virtuoso que favoreceu a implantação da lei. O importante a assinalar é que sem a autoridade de Alfredo o pouco de lei que houve entre os saxões sequer teria existido. Sem a “vigilância e a atividade de Alfredo”³⁶ - escreve Hume - sua precária administração da justiça teria sucumbido ao barbarismo, ao regime de violência e ausência de regulação legal ainda imperante. Ou seja, a lei está na dependência de uma instância de governo ativa - uma *autoridade*. No caso de Alfredo, sua autoridade esteve fundada sobre o seu bom governo, embora se explique ainda por outras circunstâncias, mais particulares e menos dependentes do seu valor: além das urgências do tempo e da aprovação da nação, Alfredo foi chamado ao trono - observa Hume - pela vontade de seu pai, “uma circunstância que tinha grande autoridade entre os anglo-saxões”³⁷. Seja lá como for constituída a autoridade do rei (este é um ponto interessante, mas que não cabe ser desenvolvido aqui), importa observar que ela não equivale, mas excede e engloba a autoridade da lei, sendo o que permite que a lei venha a ter sua autoridade própria, na medida em que se consolida em torno da autoridade real.

Outras circunstâncias relacionadas à autoridade dos príncipes saxões são assinaladas por Hume com relação a Eduardo, O Confessor - príncipe cujo governo cumpriu também um papel decisivo no desenvolvimento da lei saxã. Hume faz ver que a autoridade deste príncipe, tido por santo, esteve fundada em boa medida sobre sua religiosidade, uma qualidade valorizada em tempos de superstição, e sua submissão a Igreja, instituição que gozava então de autoridade própria, da qual dependia em boa parte a autoridade dos príncipes. Hume quer mostrar com isso, e com os relatos das disputas de poder frequentes entre cléricos e os príncipes saxões, a precariedade da autoridade destes últimos, ao mesmo tempo em que aponta para as circunstâncias sociais particulares em que esta autoridade se funda, assim como

35 H, I, p.74.

36 Idem, p.76.

37 Idem, p.64.

assinala seu caráter indispensável à administração da justiça.

Na narrativa de Hume, a autoridade nascente do governo saxão esteve ameaçada não apenas pela autoridade nem sempre convergente dos clérigos, como também e de forma decisiva, pelas querelas de sucessão e pelo poder de uma nobreza cada vez mais empoderada. Assim, Hume narra como um certo conde Godwin, cuja família tinha grande autoridade “sustentada por posses imensas e alianças poderosas”³⁸, se opôs a Eduardo. Se Eduardo gozava da afeição dos ingleses - logo, de autoridade - Godwin, por outro lado, “fixou sua autoridade em bases firmes”, de modo que a de Eduardo restou bastante diminuída diante de sua oposição. O rei não deixou de defender-se, procurando, por exemplo, fortalecer uma família rival, adotando a “a política [*policy*] de balançar os partidos opostos” a fim de estabelecer uma balança entre “as famílias potentes”. Mas sua política não surtiu o efeito desejado³⁹ e as turbulências e intrigas entre as famílias nobres se prolongaram no governo de Haroldo, precipitando a invasão normanda e prolongando-se por todo o período bárbaro, até o governo de Henrique VII, quando então a monarquia se consolida como uma autoridade capaz de fazer frente ao poder dos barões.

O que se vê nessas passagens na *História da Inglaterra* é uma certa visão maquiaveliana da sociedade como um campo de forças que Hume herdará de Harrington, mas sendo ainda mais maquiaveliano do que este, no papel que atribui à autoridade do príncipe para a estabilização desse campo. Vem de Maquiavel o conselho de que o príncipe deve balançar os partidos opostos - o famoso “dividir para governar” a que Kant alude no apêndice a *Paz Perpétua*, como o preceito de uma política que se pensa como independente da moral, e que Hume diz ter sido posto em prática, ainda que sem sucesso, por Eduardo, o Confessor. Mais sucesso teria a boa administração da justiça na consolidação da sua precária autoridade. Seja como for, a alusão ao preceito maquiaveliano de prudência política nesse contexto é uma forma de corroborar a sua visão de que é preciso de algum modo estabilizar o campo das forças sociais para que a lei possa se impor - e que isso só pode ser feito - nesse começo pelo menos, em que a lei tem que se impor sobre a ausência da lei - pela consolidação da autoridade do príncipe.

Este não era o caso, porém, do governo de Eduardo. Se Eduardo procurou administrar com rigor a justiça, ele ainda assim não dispunha da autoridade necessária para conter a violência dos mais potentes. Daí a precariedade da lei durante o seu governo, assim como no período saxão como um todo.

A partir desse ponto Hume pode retomar em novos termos a questão da formação dos conselhos legislativos que teriam existido entre os povos germânicos, com os quais os reis teriam supostamente partilhado sua autoridade legislativa. Hume

38 Idem, p.133.

39 Idem, p.137.

aceita, com bastante reserva, que um tal conselho tenha de fato existido entre os saxões. Há poucas evidências, mas parece [*“it appears”*] - diz ele - que algo assim tenha existido e o que rei governasse, portanto, com a ajuda de um conselho⁴⁰.

Mas, se existiu, tal conselho de modo algum prefigurou o parlamento dos séculos XVII e XVIII, com sua casa dos comuns. Eram conselhos aristocráticos, afirma Hume, apoiando-se nos estudos de Brady, sem contudo abandonar a autoridade de Tácito, que procura conciliar com Brady. Tácito não dizia, observa Hume, que os conselhos germânicos eram representativos, mas que o consentimento de toda a comunidade era requerido nas deliberações. São coisas bem distintas. Do elemento supostamente consentido da lei saxã Hume dera conta ao se referir aos costumes e práticas consentidas (lei natural), que regulavam as decisões dos magistrados nas cortes judiciárias. Um conselho legislativo - fazedor da lei - é outra coisa. Não era isto a que Tácito se referia, podendo-se ficar com Brady sem desautorizá-lo: se, além das cortes judiciárias, um tal conselho legislativo existiu entre os saxões, ele era um conselho aristocrático, composto pelos grandes proprietários de terra, e não um conselho representativo dos comuns. A esta visão bradyana da composição dos conselhos legislativos Hume acrescenta a visão harringtoniana segundo a qual o que estava em jogo então era a disputa de poder entre o rei e os nobres, que mais enfraquecia do que compunha a autoridade legislativa.

Assim, é verdade que o poder dos reis saxões não era um poder absoluto. Além de aplicar a lei natural com a ajuda de magistrados dotados de amplos poderes discricionários, os reis saxões não decidiam a composição dos conselhos legislativos que teriam existido no período. Hume recusa a ideia, que era a de Brady e a dos *tories*, de que os participantes dos conselhos legislativos saxões eram designados pelo rei⁴¹. Mas, se o faz, não é para se aproximar da visão *whig* de que a Inglaterra já seria então dotada de uma constituição equilibrada e de um governo representativo, mas sim para reiterar a sua própria visão do período saxão, segundo a qual a autoridade legislativa era então precária, a lei incipiente e os interesses da nobreza prevalecentes.

Os nobres - os grandes proprietários e senhores de escravos - tinham força para pôr em cheque a precária autoridade legislativa do rei, com o que se fortaleciam ainda mais contra ela.

Grande propriedade dos nobres, especialmente quando aliada a uma administração irregular da justiça, naturalmente favorece o poder [*power*] da aristocracia; mas ainda mais se a prática da escravidão for admitida e tiver se tornado bastante comum. A nobreza não apenas possui a influência que atende aos ricos, mas também o poder que a lei lhe dá sobre escravos e vassalos.⁴²

40 Idem, p.163.

41 Cf. Idem, p.165.

42 Idem, p.171.

É ainda sobre Brady que Hume se apóia para afirmar a forte presença da escravidão entre os saxões. O que ele quer retirar daí é uma explicação, que ele acrescenta à explicação harringtoniana de que o poder está fundado na propriedade, para o poder da nobreza. Não é apenas que um certo tipo de lei favorece a nobreza, mas a insipiência da lei a favorece, já que, nesse caso, subjugar-se aos grandes proprietários, como vassalo ou escravo, é a única saída, a título de proteção.

A suposta liberdade saxã não estava, portanto, na presença desses conselhos legislativos, em que tinham assento os grandes proprietários de terra e os senhores de escravo, e que apontavam antes para a precariedade da autoridade legislativa do que para um justo balanço constitucional. Nesse primeiro capítulo da história da lei, a autoridade legislativa está com o rei. E sendo ela precária diante do poder dos nobres, não podia haver entre os saxões “verdadeira liberdade”⁴³, o que Hume entende, em termos republicanos, como proteção da violência dos poderosos pela lei. O que havia de liberdade entre os saxões não estava nos conselhos legislativos, mas na administração da justiça que começava a se organizar nas cortes judiciais e que, segundo Hume, “era calculada para defender a liberdade geral e restringir o poder dos nobres”⁴⁴.

Contudo, o poder de injuriar e decidir pela violência era muito maior que o judicial e o legislativo, e recaia sobre a nobreza, os proprietários de terra e de escravos. Eis porque, ao fim da sua narrativa sobre o período saxão, Hume prefere denominar a tão exaltada liberdade saxã de “licenciosidade”. Na falta da lei, a violência, os roubos, os crimes e a necessidade de buscar proteção entre os mais fortes, que se viam ainda mais fortalecidos por essa dinâmica, eram a regra. A razão disso está na ausência da lei e na insegurança que isso gera - lição que Hume guarda de Hobbes e Selden. O que se tinha então, em sua leitura do período, era uma aristocracia com grande poder [*power*] de causar injúria e decidir as questões pela violência, o qual era maior que a autoridade legal, que, embora existisse, se exercia antes enquanto autoridade judicial do que legislativa, e de maneira bastante rudimentar e irregular, de modo a não ser capaz de se impor diante do poder dos nobres.

A conquista normanda e a lei feudal

Assim como o estudo histórico das instituições sociais saxãs mostra que a violência se sobrepunha à capacidade da lei de regular as relações sociais, a história também revela o caráter violento da conquista normanda. Tratou-se em última instância de uma dominação dos ingleses pelas armas por parte dos normandos e de

43 “Ao fim e ao cabo, não obstante a aparente liberdade, ou antes, licenciosidade dos anglo-saxões, a maioria dos cidadãos gozava de menos verdadeira liberdade do que pela execução mais severa da lei por parte de um magistrado civil” (Idem, p.168).

44 Idem, p.172.

uma conquista que, pela força, alterou profundamente as relações de poder e de propriedade na Inglaterra (diferentemente da dominação romana, que as preservou). O caráter de conquista pela força da invasão normanda é um fato que, de acordo com Hume, só negam aqueles que foram “tomados pelas controvérsias de facção”. Os historiadores mais próximos do evento falam inequivocamente “do domínio normando como uma conquista pela guerra e pelas armas”⁴⁵.

Com efeito, embora admitida nos tempos da guerra civil por radicais como os *levellers*, que entendiam a conquista normanda como um jugo a ser suspenso, e por um autor pouco popular como Hobbes, cuja teoria política permitia pensar a conquista como o anteato da instituição da soberania por meio do contrato (o que Hobbes entende ser a soberania por aquisição), o caráter de conquista da invasão normanda era em geral negado tanto pelos defensores da causa do parlamento quanto pelos realistas⁴⁶. Ambos os partidos recorriam ao mito da antiga constituição para afirmar as prerrogativas seja do parlamento, seja do rei⁴⁷. Desse ponto de vista, entendiam a invasão normanda não como uma conquista, mas como um acordo entre saxões e normandos preservando as leis saxãs. Entender a invasão normanda como uma conquista pela força seria introduzir uma ruptura na história que poria a perder a continuidade e perenidade de uma suposta lei fundamental, cuja natureza estava no centro das discussões constitucionais.

É com Brady, após a restauração, na década de 80 do século XVII, que o tema da conquista ganhou importância no debate constitucional. Brady afirma o caráter de conquista da invasão como um argumento a favor da causa do rei, chamando atenção para a transformação social que a conquista acarretou, com a introdução da lei feudal ou do sistema de posse da terra que os normandos importaram do continente para a Inglaterra. Fundamentalmente, Brady quer retirar daí o argumento segundo o qual os senhores feudais e seus vassalos tinham seus direitos de assento e de representação no parlamento diretamente derivados do seu direito à propriedade da terra, que era uma concessão do rei, remontando a este, portanto, o fundamento da lei e da ordem constitucional.

Segundo Smith, a Revolução Gloriosa, em 1688, ao promover e admitir a quebra da linha sucessória, alterou o valor da conquista na polêmica, que passou

45 Idem, p.227.

46 POCOCK. J. G. A. *The ancient constitution and the feudal law*, cap.7.

47 Sobre isso, escreve Smith: “Na série de crises que marcaram a evolução de nossa Constituição, o conflito sempre foi não entre a Constituição e sua negação ou sua ausência, mas entre as interpretações divergentes de uma Constituição da qual não se negava a existência. Tal era a situação no começo do século XVII (...). Os dois lados acreditavam na realidade de uma Constituição, e porque história e prescrição jogavam nisso um papel crucial, os dois lados foram forçados a olhar para trás e invocar o passado, e a aparecer como os defensores daquilo que era histórico, não mudado e - conforme sustentavam - imutável - em uma palavra, fundamental - contra as inovações e abusos ilegais” (SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*, p.76).

então a ser aceita pelos *whigs* (ainda que muitos ainda a negassem) como um evento que maculou a liberdade inglesa, de origem saxã.

Um século depois, Hume adere à tese já então bem estabelecida de uma diferença radical entre o feudalismo normando e o saxão, bem como a tese, um pouco mais polêmica, do caráter violento da conquista, como sendo aquilo que sustentou e permitiu a instauração do sistema de propriedade e da balança de poder normanda e, a partir daí, um tipo de lei e de constituição bastante diferente da saxã.

Segundo Hume, Guilherme, o Conquistador, a fim de conciliar o espírito dos ingleses com sua autoridade deu à conquista uma *aparência* de justiça⁴⁸. Tudo se passou como se os ingleses tivessem consentido com a sua autoridade (esta é, como vimos, a visão por muito tempo dominante da conquista), mas na verdade esse consentimento lhes foi extorquido pela força das armas⁴⁹. Que se tratasse de uma mera aparência de justiça é o que fica claro quando se vê que, logo após ter-se firmado na ilha, Guilherme retornou a Normandia, deixando os ingleses a mercê na rapacidade dos seus generais. Isso provocou uma mudança de sentimento nos primeiros, que passaram a se rebelar e a tramar contra os normandos, o que deu a ocasião para que fossem violentamente punidos, confiscados e excluídos dos cargos administrativos e eclesiásticos. A conquista mostrou assim a sua cara: tratou-se inegavelmente de submeter os ingleses pela força. Tratou-se de um jugo [*yoke*] normando⁵⁰.

Quanto a tese de que o Conquistador teria respeitado e preservado as leis saxãs, Hume não hesita em dizer que se tratou de uma farsa:

No empenho de depreciar a nação inglesa, o rei, movido pelos protestos de alguns de seus prelados, e pelos mais veementes desejos do povo, restaurou algumas das leis do rei Eduardo, as quais, embora aparentemente sem importância para a proteção da liberdade geral, deu-lhes extrema satisfação, como o memorial de seu antigo governo, e uma marca não usual de complacência em seus imperiosos conquistadores.⁵¹

A passagem é interessante por jogar uma pá de cal em qualquer tentativa de ligar a liberdade saxã à lei saxã: esta lei não era capaz de proteger a “liberdade geral”! Por isso mesmo o Conquistador pode acatá-las, contentando os ingleses, mas não, como pensaram, como uma forma de atenuar e sim de aprofundar sua autoridade sobre eles. Guilherme conseguiu estabelecer sua “autoridade”, segundo Hume, “em parte em função de seu caráter veemente, em parte através de arte e dissimulação”⁵². Além da força, a autoridade do Conquistador fundava-se na aparência de justiça com que soube revestir o seu governo (este é, como se sabe, um

48 Cf. H, I, pp.188;189;192.

49 Cf. Idem, p.189.

50 Idem, p.195.

51 Idem, p.209.

52 Idem, p.225.

tema maquiavelino por excelência!). A aceitação das leis de Eduardo por parte do Conquistador (um dos mitos da historiografia inglesa) é assim vista por Hume como parte de um plano, uma prudência política - uma “*policy*” visando a consolidação da autoridade do Conquistador. Do mesmo modo, as cartas assinadas por Henrique I: “ele nunca pensou em observar, durante o seu reino, nem um único de seus artigos (...), e a autoridade real (...) restava sem nenhuma forma de restrição”⁵³.

O jugo normando teve como contraparte e se consolidou por meio da *lei feudal*, introduzida pelo Conquistador na Inglaterra:

Ele introduziu na Inglaterra a lei feudal, que se encontrava estabelecida da França e na Normandia, e que, naquela época, era o fundamento tanto da estabilidade quanto das desordens da maioria dos governos monárquicos da Europa. Ele dividiu todas as terras da Inglaterra, além dos domínios reais, com pouquíssimas exceções, em baronias; e as concedeu, sob a condição de determinados serviços e pagamentos, aos seus companheiros de guerra [*adventures*] mais consideráveis. Esses grandes barões, que sustentavam imediatamente a coroa, partilharam boa parte de suas terras com outros estrangeiros, denominados cavaleiros ou vassallos, que prestavam ao seu senhor os mesmos deveres de submissão na paz e na guerra que eles mesmos deviam ao seu soberano. A pequena parcela de ingleses que entrou nessa estrutura civil e militar (pois se tratava de ambas as coisas) estava tão restringida pela submissão aos estrangeiros que a dominação normanda pareceu agora se fixar sobre as mais duráveis bases e desafiar todos os esforços de seus inimigos.⁵⁴

Assim, a lei feudal foi um sistema de apropriação e de distribuição da propriedade entre os normandos, ao mesmo tempo em que uma organização militar capaz de assegurar a conquista e o domínio normando sobre os ingleses. Ou seja, ela não apenas foi introduzida na Inglaterra pela força das armas, como consistiu num sistema de propriedade que garantiu e sustentou a dominação normanda. Ao acentuar o caráter violento e de dominação da conquista, Hume não está, contudo, aderindo à visão de que a lei feudal fosse desviante com relação à justiça e aos direitos fundamentais dos ingleses, como a via, por exemplo, Lord Kames, outro importante historiador da lei, seu contemporâneo e conterrâneo.⁵⁵

Aqui, como na maneira de lidar com o *topos* da liberdade germânica, ele não adere ao lugar comum do jugo normando senão para alterar o seu significado comum no debate constitucional. Ainda que violenta, a lei feudal introduzida pela conquista é vista por Hume em seu caráter positivo, como uma etapa necessária (e não

53 Idem, p.253.

54 Idem, pp.203-4.

55 Assim, por exemplo, acerca da lei segundo a qual uma baronia não pode ser dividida em partes, Kames observa que esta, como muitos outros aspectos da lei feudal, é uma “concepção repugnante as ideias mais claras [*plain*] e naturais” (KAMES, H. H. *Essays upon several subjects concerning British antiquities*. London: M. Cooper, 1749, p.77), às quais felizmente se retornou, quando a sociedade feudal deu lugar à sociedade comercial.

meramente acidental e dispensável, algo a se afastar)⁵⁶ na história da lei. Tratou-se, segundo ele, de uma “prodigiosa estrutura que, por diversos séculos, preservou uma tal composição de liberdade e opressão, ordem e anarquia, estabilidade e revolução, jamais experimentada em nenhuma outra parte do mundo”⁵⁷. A lei feudal não foi, portanto, apenas um instrumento de dominação. Ela produziu ao mesmo tempo liberdade, ordem e estabilidade.

Sua importância na consolidação da lei inglesa está, em primeiro lugar, em ter ela fortalecido a autoridade legal do rei. Essa autoridade esteve fundada no período subsequente à conquista pela necessidade de manter a postura militar, de modo a assegurar os privilégios da nobreza normanda contra as revoltas e sedições. Mas, essa fonte de autoridade os reis foram perdendo aos poucos, conforme a lei feudal (que tem um caráter dinâmico, como veremos) foi aumentando o poder militar dos barões e diminuindo o do rei, e a autoridade do rei teria sucumbido ao poder dos barões, se não fosse, além de militar, uma autoridade legal - legislativa e judiciária. O Conquistador trouxe a administração da justiça para as mãos do soberano (o que na França só ocorreu dois séculos mais tarde).

A autoridade legislativa ele a partilhava com um conselho de nobres, os quais, de acordo com a lei feudal, além dos deveres militares, deviam ainda prestar certos serviços civis, como a participação nesses conselhos deliberativos, sob a convocação do rei. Isto, que era inicialmente visto como um fardo (um ponto sobre o qual Hume insiste, seguindo Brady), lhes interessava, na medida em lhes rendia alguma segurança contra o poder arbitrário do rei. Este, por sua vez, garantia com isso a concorrência no governo por parte dos nobres, os únicos com poder de lhe fazer oposição⁵⁸. “O poder legislativo supremo da Inglaterra estava alojado no rei e grande conselho, ou o que depois se denominou o parlamento”⁵⁹. Ou seja, foi a lei feudal, na relação de dependência e oposição que estabeleceu entre o rei e os barões, o que deu a Inglaterra o seu parlamento - um modo de compreender a gênese do parlamento

56 É como Kames entende a lei feudal: como o produto de circunstâncias determinadas que devem ser depuradas da história para que o que há de fundamental na lei possa aparecer. Aqui reside a diferença entre os dois historiadores da lei. Kames não quer mostrar, como faz Hume na *História da Inglaterra*, o modo como a lei se forma nas ou a partir das circunstâncias históricas. As circunstâncias sociais e históricas explicam, antes, para Kames, as imperfeições da lei. Assim, por exemplo, nos *Historical Law-Tracts*, Kames explica porque a propriedade não era considerada originalmente um direito pessoal estável pelo fato de que esteve, de início, associada aos bens móveis e, só depois, com o desenvolvimento da agricultura, foi ligada à terra, de modo que esta circunstância ocultou sua natureza - a de um direito pessoal estável - tal como esta natureza se deixou revelar com o tempo, gradualmente, na história. Trata-se assim, para Kames, de depurar a história das circunstâncias que encobrem o que há de fundamental no direito de propriedade. O mesmo procedimento de depuração das circunstâncias observa-se nos *Essays upon several subjects concerning British antiquities* com relação às instituições feudais, que, de acordo com Kames, desnaturalizaram a lei.

57 H,I, pp.455-6.

58 Idem, p.471.

59 Idem, p.466.

que permite a Hume explicar porque a hipótese contrária - a de que os conselhos deliberativos feudais abrigavam os comuns desde os tempos imemoriais - não apenas contraria os registros e documentos históricos, como mostraram Spelman e Brady, como é insustentável do ponto de vista da lógica política:

A única razão para instituir estes conselhos públicos, da parte dos súditos, era que desejavam alguma segurança contra as investidas de um poder arbitrário, e da parte do soberano, era que não podia governar homens com um tal espírito independente sem seu consentimento e concorrência. Mas os comuns, os habitantes dos burgos, não tinham atingido um tal grau de importância [*consideration*] a ponto de desejarem *segurança* contra seu príncipe ou para imaginar que, se reunidos num corpo representativo, teriam poder ou distinção [*rank*] o suficiente para forçá-la [to enforce it]. (...) Os sub-vassalos militares não podiam considerar a ideia de se opor ao seu príncipe e seus superiores. Menos ainda podiam os burgueses e comerciantes ter um tal pensamento. E assim, mesmo se a história silenciasse sobre isso, temos razões para concluir, a partir do que se sabe da situação das sociedades nessa época, que os comuns não eram jamais admitidos como membros do corpo legislativo.⁶⁰

Mas, o que dava ao rei uma autoridade independente e suplementar era, à parte a autoridade administrativa e militar, que partilhava com os barões, a autoridade judiciária: “todo o poder judicial estava em última instância em suas mãos e era exercido por oficiais e ministros apontados por ele”⁶¹. Trata-se aqui das cortes judiciárias saxãs que continuaram em funcionamento após a conquista: “nenhum dos governos da Europa tinham instituições tais como as cortes municipais, que a grande autoridade do Conquistador reteve dos costumes saxões”⁶². Assim, as práticas judiciárias saxãs, tendo sido mantidas pelo Conquistador, passaram a ser sustentadas por sua autoridade - uma diferença importante com relação ao período saxão, quando os reis careciam de autoridade e as cortes de regularidade. O Conquistador soube se aproveitar dessas cortes em funcionamento como uma forma de impor e incrementar sua autoridade:

todos os senhores feudais, mesmo os grandes barões, eram obrigados a atender aos xerifes nessas cortes, e assisti-los na administração da justiça. Desse modo, eles eram sensível e frequentemente lembrados de sua dependência em relação ao rei ou supremo magistrado⁶³.

Isso indica que não se tratou apenas de preservar as práticas legais saxãs, mas de transformá-las significativamente. Com efeito, Hume diz que, sob o governo do Conquistador, “a lei se tornou uma ciência”, que “requeria muito estudo e aplicação”⁶⁴.

Assim, juntamente com a unificação das cortes sob a autoridade do rei e com o

60 Idem, p.471.

61 Idem, p.472.

62 Idem, ibidem, nota Q.

63 Idem, ibidem.

64 Idem, p.473.

aumento das transações que passavam por suas jurisdições, a magistratura passou a ser uma especialidade ou competência, aplicada por uma classe especial de homens, designados pelo rei - um modo de dizer que a lei aplicada nas cortes judiciais deixou de ser, como entre os saxões, o costume e a lei natural, com sua ampla latitude de interpretação. A ciência envolvida na aplicação da lei consiste em analogias e regras de aplicação cujo efeito é a diminuição do poder discricionário dos magistrados e a regulação da lei - uma contribuição normanda fundamental, que faz da lei feudal um passo decisivamente positivo na consolidação do sistema legal inglês.

Outra contribuição decisiva foi a introdução da ideia de propriedade:

a ligação que naturalmente se formou com uma porção fixa de terra gradualmente produz a ideia de algo como a propriedade e faz com que o possessor esqueça sua situação de dependência e a condição originariamente anexada à concessão⁶⁵.

Com o tempo, conforme se estreitaram os vínculos dos senhores feudais com o feudo, ele deixou de ser visto como o pagamento de um serviço militar e uma concessão do rei, e os barões passaram a demandar certos direitos de propriedade, certas garantias de uso continuado da terra e de hereditariedade. “A ideia de propriedade se introduziu gradualmente sobre a do pagamento militar, e cada século trouxe algum acréscimo sensível à estabilidade dos feudos e dos títulos de posse”.⁶⁶

Que a posse continuada leve à propriedade é, como sabem os leitores do *Tratado da Natureza Humana*, uma lei natural - ou, se quisermos: uma regra geral da História. Toda sociedade passa pelo processo que conduz da posse ao direito de posse. Hume está propondo que esse processo foi posto em marcha na Inglaterra pela lei feudal, na medida em que sua estrutura militar foi uma circunstância de estabilização da posse, que, por sua vez, é a condição para que se chegue à ideia de direito de posse ou propriedade. Não é pequena, portanto, a contribuição da lei feudal para a constituição do direito inglês: deve-se a ela a noção de um direito de propriedade.

Mas sua importância não se esgota aí. Hume aprendeu com Harrington que as instituições feudais (para Harrington: saxãs e normandas indistintamente) não eram estáticas, mas possuíam uma dinâmica interna relacionada ao modo de circulação da propriedade. Harrington mostrou que às monarquias góticas correspondia uma certa balança da propriedade, um certo modo de distribuição da propriedade, segundo o qual a terra estava concentrada nas mãos de uma aristocracia, que dava sustentação (entenda-se: força militar) à monarquia. Quando essa balança se altera, quando o povo passa a ser proprietário, a monarquia acaba tendo que necessariamente dar lugar a um governo de tipo republicano.

65 Idem, p.458.

66 Idem, Ibidem.

Hume entende que uma certa dinâmica da propriedade não apenas foi responsável pela superação das instituições feudais e a ascensão dos comuns, como também pelas transformações internas das próprias instituições feudais, perpassadas por uma tensão permanente entre a autoridade do rei e o poder dos barões. Segundo ele, a estabilização da propriedade nas mãos dos barões resultou em poder para os mesmos (uma lição de Harrington). Um poder que, fortalecido pelas relações de dependência entre o senhor feudal e seus vassalos e pela ideia de propriedade, passou a rivalizar com o do rei. Hume entende que foi esse processo que levou à rebelião dos barões contra o rei João, cuja autoridade fraca e violenta, incapaz de proteger os ingleses das forças externas, como a monarquia francesa e o papado, assim como de fazer frente à força crescente de sua aristocracia, ofereceu a ocasião para que se produzisse o que segundo Coke foi a “lei das leis” da Inglaterra: a Magna Carta. De acordo com Hume, foi o jogo de forças entre os barões e o rei, intrínseco à lei feudal, o que conduziu ao acordo celebrizado no documento assinado no século XIII pelo rei João e os barões e reafirmado no início do reino de Henrique III, seu sucessor (é a carta de Henrique III que ficou conhecida⁶⁷). Este documento, “estimado como o mais sagrado baluarte da liberdade e da independência nacional”⁶⁸, marcou, segundo Hume, o começo de um novo tempo - o de uma monarquia limitada por um estatuto positivo.

A Magna Carta

Hume dá enorme importância a Magna Carta e, como nos casos da liberdade saxã e da conquista normanda, não se opõe frontalmente aos mitos a seu respeito, mas os reinterpreta. Não apenas ele aceita a ideia de que a Magna Carta possa ter sido a confirmação das leis de Eduardo, o Confessor⁶⁹ - ainda que pondere que isso não passe de uma conjectura, já que não restam registros das leis de Eduardo que o comprovem - como afirma que ela confirma as leis saxãs justamente naquelas cláusulas pelas quais os interesses gerais, e não apenas o dos barões, foram contemplados⁷⁰. A Magna Carta “concedeu ou assegurou liberdades e privilégios importantes para toda as ordens de homens no reino: ao clero, aos barões, ao povo”⁷¹. Não serviu, portanto, apenas aos interesses dos barões, embora estes estivessem contemplados de maneira principal. Mas, se atendessem apenas aos barões, pondera Hume, “a felicidade nacional

67 Cf. THOMPSON, F. *Magna Carta, its role in the making of the English constitution (1300-1629)*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1948, p.5. Sobre pequenas diferenças entre as cartas de João e de Henrique, ver H, II, pp.5-6.

68 H, II, p.6.

69 Cf., H, I, nota J, p.493.

70 Idem, p.446.

71 Idem, p.443.

e a liberdade teriam sido muito pouco promovidas por ela”⁷². E Hume entende que a Magna Carta efetivamente promoveu a liberdade, aderindo assim à ideia de Coke segundo a qual a Magna Carta é a Carta das liberdades inglesas. Tratou-se, segundo Hume, de “um tipo de contrato original, que limitou a autoridade do rei ao mesmo tempo em que garantiu a submissão condicional de seus súditos”⁷³.

Mas, dizer que a Magna Carta *promoveu* liberdade é bem diferente de dizer que ela é a confirmação de liberdades prévias, como queria Coke. Hume não está aderindo à visão dominante no debate constitucional, na raiz da qual estão os comentários de Coke a Magna Carta⁷⁴, segundo a qual esta seria uma das mais importantes confirmações da lei fundamental inglesa. Enquanto a primeira constituição escrita da Inglaterra, a Magna Carta é para Hume a causa, não um efeito, da liberdade inglesa.

Hume distingue entre as cláusulas da Carta que atendiam aos interesses dos barões em particular - como por exemplo a suspensão de certos serviços militares⁷⁵ - das cláusulas que respondiam ao interesse geral, como que todos podem sair e voltar do reino segundo sua vontade e gozar livremente dos seus bens, que as cortes de justiça estão abertas a todos, que ninguém pode ser aprisionado sem julgamento prévio, que todos devem ser multados de maneira proporcional a sua falta e de maneira a que não venha a ser arruinado. A distinção entre as duas categorias de cláusulas é importante porque mostra que, se foi o interesse particular dos barões e não o interesse geral o que produziu a Magna Carta, ela teve como um efeito não calculado a promoção do interesse geral: “todas as medidas que os barões em benefício próprio foram obrigados a tomar a fim de assegurar uma administração livre e equitativa da justiça, tendiam diretamente ao benefício de toda a comunidade”⁷⁶.

Isso está em perfeito acordo com e ilustra bem o que Hume diz no *Tratado* III. 2. 1. Neste texto bastante comentado e visitado, Hume argumenta que, diferentemente das virtudes naturais, não há, no caso da justiça, um motivo original que nos leve a agir justamente, ou seja, a respeitar regras de justiça, o que nos coloca diante de uma dificuldade, uma vez que, segundo as premissas da ética humiana (nesse ponto herdeiro de Shaftesbury), para que haja valores morais, para que se possa falar em “virtudes” e “vícios”, é preciso haver determinadas motivações originais que, tendo sido *julgadas* boas ou más, passam a valer como virtudes ou vícios. Mas não parece haver uma tendência natural para a justiça, distinta do senso de dever e da obrigação de ser justo. Como então explicar esse senso de dever? Como a justiça pode ser uma virtude, se não há uma motivação original para a justiça a ser julgada

72 Idem, p.444.

73 H, II, p.7.

74 Cf. COKE, E. *The second part of the Institutes of the law of England*. London: Brooke, 1797.

75 H, I, p.443.

76 Idem, p.444.

virtuosa? A resposta de Hume para o problema consiste em dizer que a justiça é uma virtude artificial.

A motivação para ser justo nasce da convenção, do acordo em torno de uma regra de cooperação⁷⁷. Esta regra altera a direção do interesse em cooperar, transformando o que inicialmente era um interesse próprio num interesse comum, que é o interesse pelo esquema de cooperação. Quem faz essa passagem é a convenção. Ela redireciona o interesse. Assim, é por interesse próprio que somos levados a instituir um esquema de cooperação; uma vez instituído este esquema, passamos a ter um interesse comum nele. Essa motivação (a consideração pela utilidade comum da justiça) é o que é levado em consideração quando a justiça é considerada uma virtude⁷⁸. Não se trata de uma motivação original no homem, mas de uma motivação que se forma pelo redirecionamento do interesse privado em interesse público por intermédio da convenção, quando esta se apresenta como o objeto de um interesse comum.

Hume não está falando nessas passagens do *Tratado* especificamente da convenção envolvida na criação da lei positiva, mas de todo tipo de acordos de cooperação, dos quais o acordo em torno da lei positiva é um caso. Mas a lei positiva é certamente o mais importante esquema de cooperação e a mais eficiente regra de propriedade. Ela é, como se vê pelo papel atribuído por Hume a Magna Carta, uma instituição decisiva na formação de um senso comum de justiça, que nada mais é do que um interesse comum na manutenção de certos esquemas de cooperação - no caso, a lei escrita. Hume mostra como a Magna Carta, tendo sido produzida pelo interesse particular dos barões, se tornou o objeto de um interesse comum.

Em suas cláusulas mais gerais a Carta contém, segundo ele, “as linhas mestras de um governo legal”. Ela promoveu “uma distribuição igual da justiça” e “o livre gozo da propriedade”⁷⁹ - “os grandes objetos em vista dos quais toda sociedade política foi primeiramente fundada pelos homens”⁸⁰. Hume acrescenta ainda que

77 Cf. HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*, p.483

78 Cf. HUME, D. *Enquiries concernig the principles of morals*. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975, seção III.

79 Trata-se aqui da equidade (a distribuição igual da justiça) e da justiça (o livre gozo da propriedade). Como nota A. Bayer (BAIER, A. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*, cap. 6), Hume está preocupado com a questão da equidade, que não é para ele o mesmo que a justiça, mas que está em relação com ela. Segundo Bayer, a equidade é uma virtude natural (uma tendência para a “distribuição igual”, naturalmente presente na mãe com relação aos filhos) que se enlaça à virtude artificial da justiça (à motivação para adotar esquemas de cooperação e seguir regras de justiça) e se torna uma motivação para aplicar essas regras de maneira igual. Não estou certa de que a equidade seja para Hume uma virtude natural e que ela possa ser pensada separadamente da justiça e da convenção que ela envolve. Seja como for, penso que, da perspectiva de Hume, a equidade só está preocupada na justiça a partir do momento em que a lei positiva desponta como o objeto de um interesse comum. A partir daí ganha sentido a questão de saber qual é a parte que cabe a cada um na distribuição dos direitos pela lei, que é a questão da equidade.

80 H, I, p.445.

reivindicar esses objetos é um “direito perpétuo e inalienável do povo”⁸¹, resvalando assim na linguagem dos direitos fundamentais e sugerindo que a Carta os assegura. Nem por isso ele está aceitando a ideia de que tais direitos precedam a instituição da lei e que existam antes dela para serem confirmados. O que existe antes da lei não são propriamente direitos, mas *interesses* perpétuos e inalienáveis, que operam como uma causa geral no processo histórico de instituição de direitos. Esse interesse se fará valer e atuará em toda sociedade como uma causa da lei. Vale lembrar, no entanto, que ele não atua sozinho e nem como primeira força motriz - foi o interesse particular dos barões, somado às circunstâncias particulares que lhes garantiram o poder de fazer valer seus interesses, o que levou ao acordo em torno da Magna Carta. Mas o caráter geral de alguns de seus princípios fez com que a Carta atendesse a interesses mais gerais e regulares, fazendo-se objeto de um interesse comum.

Hume mostra no volume II da *História da Inglaterra* como a Carta se tornou um documento ao qual as diversas ordens da sociedade puderam recorrer a fim de assegurar, conquistar, produzir direitos - os nobres recorrem a ela contra o rei⁸², o rei contra os nobres⁸³, e, mais importante ainda, os comuns, os habitantes dos burgos que começavam a se fazer representar no Parlamento, recorreram a Carta contra o rei⁸⁴ e os barões⁸⁵.

A Carta, é verdade, não foi capaz de se contrapor ao poder dos barões, cujas desordens e ultrajes ocupam a maior parte da narrativa do volume II, sendo a marca do período que se estende da proclamação da Carta à consolidação da autoridade real, com os Tudor. Tampouco foi muito respeitada. Ao contrário, Hume assinala as inúmeras ocasiões em que ela foi violada por parte do rei e dos barões⁸⁶. Sobre as repetidas confirmações da Carta por Eduardo III, escreve que

essas concessões são normalmente tomadas como provas de sua grande indulgência para com o povo e de sua cuidadosa consideração por suas liberdades. Mas a pressuposição contrária é mais natural. (...) Com efeito, foi uma consequência do governo irregular dessas épocas que um estatuto, decretado há alguns anos, em vez de adquirir, era percebido como tendo perdido força com o tempo, e precisasse ser frequentemente restabelecido por estatutos recentes do mesmo teor e sentido [*sense*].⁸⁷

Ainda assim, muito embora “as práticas arbitrárias frequentemente prevalecessem”, sob Eduardo I, a Magna Carta estava “finalmente estabelecida”, no sentido que, dali para frente, sua validade “não esteve mais formalmente em

81 Idem, *ibidem*.

82 Cf. H, II, p.119-20.

83 Cf. Idem, p.163.

84 Cf. Idem, p.277.

85 Cf, Idem, p.287.

86 Por exemplo, Idem, pp.29;31;142;215.

87 Idem, p.275.

disputa”⁸⁸. Isso quer dizer que a Carta se consolidou como um estatuto ao qual as diversas ordens podiam e de fato recorriam a fim de reivindicar direitos. Particularmente importante é o modo como os comuns o fizeram, num movimento que, de acordo com Hume, levou ao fim da lei feudal e ao despertar, ainda que tímido, do governo popular na Inglaterra.

A ascensão dos Comuns ao longo dos séculos XIV e XV é o mais importante tema do volume II da *História da Inglaterra*. Ali, Hume mostra como a formação da casa dos comuns no parlamento se deu em função de uma série de causas sociais.

Novas situações produziram novas leis e instituições: e as grandes alterações nas finanças e no poder militar da coroa, tanto quanto na propriedade privada, foram a fonte de iguais inovações em toda parte da legislatura [*legislature*] ou governo civil.⁸⁹

Hume está se referindo à necessidade que os reis passaram a ter de barganhar com o parlamento os montantes necessários para cobrir os gastos das guerras contra a França e a Escócia (sendo a guerra externa, segundo Hume, um elemento importantíssimo na sustentação da autoridade do rei e na pacificação das lutas de facção entre os barões). Em virtude da transformação da lei feudal e da oposição crescente entre os barões e o rei, a coroa já não era mais capaz de reunir um exército em torno de si, a não ser em troca de pagamento. Diante de barões cada vez mais arduos e exigentes, os reis passaram a adotar a “salutar política [*policy*]” de convocar os representantes dos burgos ao parlamento, uma industriosa classe de homens que, não apenas não tinha força para se opor ao rei, como tinha interesse em suportar a coroa e a lei contra a opressão dos barões, de modo que esta foi uma maneira de conseguir o seu consentimento para a taxação das mercadorias produzidas e comercializadas por ela⁹⁰. Junte-se a isso as mudanças apontadas por Harrington na balança da propriedade pela subdivisão das baronias, levando à formação de uma classe de barões menores, que também “encontraram proteção legal à sombra do trono”⁹¹ e cuja amizade o rei cortejava como uma maneira de enfrentar a poder dos barões maiores. O que se segue é uma nova correlação de forças, que conduziu à gradual formação da casa dos comuns como uma câmara separada do Parlamento.

O que importa notar é que o processo de ascensão social e política dos comuns é contemporâneo do processo de consolidação da Magna Carta, sendo difícil definir nesse processo o que veio primeiro, se as mudanças sociais ou legais. Se o novo jogo das forças sociais sustentou a autoridade formal da Carta (bem como de outros estatutos positivos do período), na medida em que ela servia aos interesses dos comuns, em ascensão, a Carta criou as condições legais (a proteção das atividades

88 Idem, p.122.

89 Idem, p.101.

90 Cf. H, II, p.105.

91 H, II, p.104.

comerciais) sem a qual essa ascensão não teria sido possível.

Conclusão

Recuemos, porém, ao volume I da *História da Inglaterra* e à pré-história da lei. O que se percebe, pelo modo como Hume interpreta os eventos da história medieval da Inglaterra, ao pensá-los como parte de um processo de instituição da lei, é que ele se opõe sistematicamente a uma interpretação dos eventos chave dessa história de modo a que se decantem o domínio da lei (razão) e o da violência (fato). Ele recusa à lei uma origem sacrossanta. É isso o que significa dizer que a lei é integralmente histórica. É dizer que, não estando dada no plano da razão para ser de algum modo reconhecida e sedimentada nos costumes, ela se constitui a partir de certas circunstâncias sociais, do modo como a vida humana se organiza, dos costumes, mas também das relações de propriedade e poder (segundo o sentido que Harrington dá ao termo e em que pensa a relação entre eles). Hume procura mostrar no volume I da *História da Inglaterra* que tais relações são o que respondem pelas instituições saxãs, o que esteve no centro da Conquista Normanda e de seu legado, a lei feudal, e é o que explica a instituição e consolidação da autoridade da lei positiva como elemento de regulação e transformação social. Assim, se o papel da lei é o de regular e racionalizar a violência, ela se desenvolve (e não está dada no plano da razão) a partir dos jogos de força, os quais cabe ao historiador captar e descrever, mostrando assim a origem social da lei ou a inscrição da normatividade jurídica no fato social a partir do qual ela se desenvolve.

Referências

- BAIER, A. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge/ London: Harvard University Press, 2010.
- BRADY, R. *An historical treatise of cities and burghs or boroughs*. London: Browne, 1711 (re-print Gale ECCO print editions).
- BUCKLE, S. *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- COKE, E. *The second part of the Institutes of the law of England*. London: Brooke, 1797 (re-print ULAN press).
- GIARRIZZO, G. *David Hume politico e storico*. Torino: Einaudi, 1962.
- GOUGH, J. W. *Fundamental Law in the English Constitutional History*. Oxford: Oxford University Press, 1955. Tradução francesa: Paris: PUF, 1992.
- HAAKONSSON, K. *The science of a legislator: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- HUME, D. *Enquiries concernig the principles of morals*. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.

- _____. *The History of England*, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*. Miller, E. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. *A Treatise on Human Nature*. Selby-Bigge/ Nidditch (eds). Oxford: Clarendon Press, 1989.
- McARTHUR, N. *David Hume's political theory, law, commerce, and the constitution of government*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- PIMENTA, P.P. *A imaginação crítica, Hume no século das Luzes*. Rio de Janeiro: Azougue, 2013.
- POCOCK, J. G. A. *The ancient constitution and the feudal law*. New York: Norton library, 1967.
- _____. *Barbarism and Religion*, II. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KAMES, H. H. *Essays upon several subjects concerning British antiquities*. London: M. Cooper, 1749 (Nabu Public Domain Reprints).
- _____. *Historical Law-tracts*. Edinburgh: A. Kincaid, 1761 (The lawbook exchange, Ltd. Union, New Jersey, 2000).
- SMITH, R. J. *The gothic bequest, medieval institutions in British thought, 1688-1863*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- THOMPSON, F. *Magna Carta, its role in the making of the English constitution (1300-1629)*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1948.
- WALDRON, J. *A Dignidade da Legislação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WEIN, S. David Hume and the empiricist theory of law. *Man and Nature*, 9, 1990, pp.33-44 (reeditado em Mackinnon, K. *Hume and Law*, Ashgate, 2012, pp.23-34)
- WESTON, C. C. "L'Angleterre: l'ancienne constitution et le droit commun", In: Burns, J. H. (org.) *Histoire de la pensée politique moderne, 1450-1700*. Paris, PUF, 1997.

Recebido em: 26.06.2015

Aceito em: 22.09.2015

A propósito da noção de “caráter”: as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer

By the way of the notion of “character”: the presences of Kant and Schelling in the doctoral thesis of Schopenhauer

Vilmar Debona

debonavilmar@gmail.com

(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Resumo: O presente artigo pretende mostrar como o emprego feito por Schopenhauer das noções de caráter inteligível e de caráter empírico em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* pode ilustrar a natureza de suas primeiras recepções de Kant e de Schelling.

Palavras-chave: Schopenhauer; caráter inteligível; caráter empírico; Kant; Schelling.

Abstract: This paper intends to show as the use carried out by Schopenhauer of the notions of intelligible character and of empirical character in *On the fourfold root of the principle of sufficient reason* may illustrate the nature of his first reception of Kant and of Schelling.

Keywords: Schopenhauer; intelligible character; empirical character; Kant; Schelling.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p67-85>

Em uma anotação de 1823, Schopenhauer afirma: “se um dia se dissesse de mim que resolvi o enigma que Kant havia posto, esta seria a minha suprema glória”.¹ A declaração pode ser lida em sintonia com a segunda das três exigências apresentadas ao leitor de *O mundo como vontade e como representação*, no Prefácio de 1818: “a familiaridade com o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia, e que se deu tão perto de nós, a saber, os escritos capitais de Kant”². Com efeito, a convicção de Schopenhauer de que seu mestre havia procedido

1 SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. XI. München: Piper Verlag, 1911-1941, *Brieftasche*, §23, p.148-149. Salvo indicação contrária, as traduções das citações em alemão são minhas.

2 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p.22. As outras duas exigências são as de ler o livro duas vezes e ler a Dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), tomando esta última como uma introdução à obra magna.

com uma “operação de cataratas” naqueles espíritos cegos que se davam o direito a tal procedimento era veemente. Por isso, o próprio Schopenhauer se propôs a colocar um par de “óculos de cataratas” nas mãos dos que obtiveram sucesso na operação; para o uso, porém, a operação seria condição intrínseca³. A metáfora utilizada pelo filósofo para se referir ao seu pensamento frente àquele de Kant assenta-se na ideia de que a concepção de “o mundo como representação” seria a mais adequada expressão e, até mesmo, um *aperfeiçoamento* do fenomenismo kantiano; tratar-se-ia do único idealismo (pós-kantiano) coerente porque teria limitado o emprego dele à gnoseologia, sem estendê-lo ao domínio ontológico.

No entanto, tais convicções ainda não estavam completamente formadas quando o jovem filósofo, em 1813, elaborou sua tese de doutoramento intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente: um ensaio filosófico*, o que não apenas estimula a refletirmos sobre o peso que as variações de leitura da filosofia kantiana exerce no pensamento schopenhaueriano, mas também a considerarmos que, apresentando-se como único idealismo coerente após Kant, Schopenhauer não deixa de ser influenciado por outros intérpretes do idealismo crítico que são, ao mesmo tempo, alvos de suas ásperas críticas, principalmente Fichte e Schelling. Conforme destacarei, a noção de *caráter inteligível*, tal como concebida no contexto da *Dissertação* de 1813 e dos *Manuscritos Póstumos* dessa época, é também e em grande medida devedora de Schelling. Na primeira edição da *Dissertação* já encontramos, entretanto, uma crítica - que pode ser considerada amena - ao idealismo transcendental provinda do fato de o pensador acreditar que, nesse período, já teria refletido suficientemente sobre os principais pontos fracos da teoria kantiana do conhecimento. Trata-se de um autor que recentemente havia frequentado (em Göttingen, de 1809 a 1811) as lições de Schulze, de quem havia lido, no *Enesidemo* (1792), a crítica cética a Kant, mas que filtrara elementos de tal leitura e não deixara de pressupor que a filosofia transcendental era um ponto de partida ineludível. É também de Schulze que, além de acatar o conselho das leituras de Platão e de Kant, colhe a indicação sobre a “inadequada” Dedução transcendental das categorias, assim como sobre as dificuldades de se aceitar a fundamentação da lei de causalidade do exato modo como Kant a propunha.

Ao resolver posicionar-se nos debates filosóficos de sua época, Schopenhauer tem como assunto que mais enaltece sua relação com Kant justamente o conceito de *causalidade*, desenvolvido, sobretudo, no §24 de *Sobre a quádrupla raiz* de 1813, âmbito da primeira modalidade do princípio de razão, a do devir. O conceito de causalidade, além disso, é retomado enquanto *lei da motivação* na quarta modalidade de tal princípio, paralelamente à primeira consideração pormenorizada dos conceitos de *caráter empírico e inteligível*. O tema que, neste escrito, mais

³ Cf. Idem, ibidem.

ostentará uma posição intrigante em relação à filosofia kantiana não será a dupla noção de caráter isoladamente, apesar de esta aparecer até mesmo como título do §46 (*Motivo, decisão, caráter empírico e caráter inteligível*), mas especificamente a noção de causalidade. Nesta época, Schopenhauer *pressupunha* - e é isso que interessa sobremaneira - o caráter inteligível e o caráter empírico nos mesmos termos que Kant e Schelling os concebem:

Kant o definiu - aquilo que está fora do tempo - como *caráter inteligível* (...) e, na *Crítica da razão pura*, forneceu uma discussão sobre a diferença entre este e aquele empírico, assim como sobre a complexa relação da liberdade com a natureza (...). *Schelling* forneceu, no primeiro livro dos seus *Escritos*⁴, uma apreciável exposição ilustrativa⁵.

O emprego feito por Schopenhauer das noções de caráter inteligível e empírico, assim como de motivo e decisão, teria de ser tomado, em 1813, muito mais sob o viés gnosiológico - a partir da consideração da necessidade que rege todos os fenômenos -, mas não propriamente como noções do âmbito *ético*. A noção de caráter inteligível, cuja natureza situar-se-ia fora do mundo da necessidade, tal como Kant e Schelling a conceberam, teria de ser tratada como assunto relativo ao âmbito da autêntica moralidade, assunto que o pensador não aborda nessa ocasião⁶. No rol do princípio de razão, percebe-se como o filósofo restringe-se à indicação de certas atribuições do caráter inteligível, ao passo que se detém no âmbito da causalidade em relação ao caráter empírico, principalmente na medida em que frisa o encontro de um caráter com determinadas motivações, de onde decorrem as ações⁷.

4 Schopenhauer se refere, aqui, aos *Philosophische Schriften* (1809) de Schelling, no primeiro volume dos quais foram publicadas, pela primeira vez, as *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Portanto, Schopenhauer cita os *Escritos*, mas, neste caso, remete-se especificamente ao texto sobre a liberdade.

5 SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage. In: *Sämtliche Werke*. Bd. III. München: Piper Verlag, 1911-1941, §46, p.80, itálicos do autor, negritos meus.

6 Cf. Idem, *ibidem*.

7 Na primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, ao contrário do que lemos na segunda versão desse escrito (de 1847), Schopenhauer não diferencia a noção de *causalidade* em três formas diversas, ou seja, entre *causa*, *estímulo* e *motivo*. Esta modificação, referente ao *princípio de razão suficiente do devir*, é um importante exemplo a partir do qual se pode notar a natureza da variação dos posicionamentos do pensador frente à filosofia kantiana, já que, em 1813, Schopenhauer havia adotado de forma integral a doutrina kantiana das categorias, enquanto que, em 1847, tais categorias são reduzidas a apenas uma - a causalidade - conforme o filósofo já havia exposto detalhadamente na *Crítica da filosofia kantiana*. Mas a variação quanto a este conceito acontece também no intercuro e entre as produções do próprio Schopenhauer. Assim, se em 1813 o pensador havia adotado a linguagem kantiana quanto ao mencionado conceito, em 1818/19 (em *O mundo*), as noções de objetividade da Vontade e de corpo não mais permitem uma relação causal entre sujeito do querer e ação; e, em 1847 (mas também em 1839, em *Sobre a liberdade da vontade*), Schopenhauer particulariza suas três formas de causalidade. Essa tardia especificação é, no entanto, apenas um detalhamento da ideia já presente em *O mundo* (§26) segundo a qual cada força da natureza expõe-se com uma certa intensidade enquanto grau de objetivação da Vontade, como o

Nesse momento da elaboração de seu pensamento, no entanto, Schopenhauer não oferece um tratamento significativamente diferenciado da noção de caráter inteligível - isso seria repetição - em relação à ideia já fornecida na Dialética transcendental kantiana. E aquela “apreciável” (apesar de apenas ilustrativa) exposição de Schelling, de seus *Escritos* (sobre a liberdade), também pode ser considerada: “remetendo-me a tais obras, tanto aqui como no todo deste ensaio, não tenho a intenção de oferecer uma *repetição* de assuntos já expostos em outros momentos”⁸.

Diante disso, duas considerações são particularmente relevantes: (1^a) neste escrito de juventude, reconhecemos, de um lado, as adoções por parte de Schopenhauer não apenas da dupla noção de caráter empírico e inteligível, mas também da cara noção de liberdade tal como Kant e Schelling as concebem; (2^a) de outro lado, a crítica elaborada neste período, apesar de restrita ao âmbito da causalidade, tanto no que respeita à *lei de causalidade* quanto à *lei da motivação*, não deixa de ser um prelúdio da censura imediatamente posterior aos poderes da razão kantiana e da paralela abertura à proposta de uma Vontade una que, mesmo sendo metafísica posteriormente ao idealismo crítico, não o teria violado. Assim, ao passo que não desconsidero o imenso espectro de análises e interpretações em torno da ampla relação do pensamento schopenhaueriano em geral com Kant e Schelling, é importante restringir-me, aqui, (i) àquela dupla noção de caráter exposta na Dialética da primeira *Crítica*, mas somente *na medida em que* esta foi considerada por Schopenhauer no momento em que elaborava o que podemos denominar de escritos “pré-metafísicos” (em relação à Vontade una). Além disso, também é importante (ii) uma consideração sobre a influência de Schelling especificamente em relação a esta mesma noção de caráter.

caráter do homem ou cada espécie dos reinos inorgânico, orgânico e animal. É na ocasião específica da objetividade de cada um desses fenômenos imediatos da Vontade que a *causalidade* faz efeito: para o caso da natureza destituída de conhecimento, ela atua como *causa* ou *excitação*, para o caso dos animais e do homem, como *motivo*. Entretanto, na segunda edição da *Dissertação* e em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer frisa dois aspectos: (i) principalmente no caso do homem, no encontro de um caráter com um motivo, cujo resultado é a ação, atua o intelecto ou o conhecimento; (ii) a diferença entre causa, estímulo e motivo é apenas a consequência do *grau de receptividade* de cada ser. “Quanto maior esta for, tanto mais ligeiro pode ser o influxo; a pedra tem de ser arremessada, o homem obedece a um gesto. Mas ambos são movidos por uma causa suficiente, ou seja, com a mesma necessidade. Já que a motivação é simplesmente a causalidade que atravessa o conhecimento, o intelecto é o *medium* dos motivos porque representa o grau mais alto de receptividade” (SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. II Auflage. In: *Sämtliche Werke*. Bd. III. München: Piper Verlag, 1911-1941, §20, p.156).

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage, §46, p.80, grifo meu.

O caráter como ato de vontade: a primeira assimilação das noções kantianas de caráter inteligível e empírico

Na edição de *Sobre a quádrupla raiz* de 1813, por ter presente o contexto e as definições dadas na terceira antinomia da primeira *Crítica* kantiana, Schopenhauer considera o *caráter empírico* como “o modo de agir enquanto pode ser observado”⁹, cujas manifestações fragmentárias acenam para uma unidade e para uma imutabilidade, motivo pelo qual aquele conceito tem de ser pensado como a “aparição de um estado por assim dizer [*gleichsam*] permanente do sujeito do querer, absolutamente incognoscível, posto fora do tempo”¹⁰. Este último consistiria no próprio *caráter inteligível*. Segundo o pensador, seria possível explicar este algo não-temporal com uma imagem caso ele fosse definido como “*um ato de vontade universal posto fora do tempo*, do qual todos os atos que se dão no tempo seriam apenas o emergir, a aparição”¹¹. E, diante de tal dificuldade, indica como melhor exposição aquela realizada por Kant, que o chamou de *caráter inteligível*, algo digno da máxima admiração do espírito humano, ao lado da relação, elaborada no mesmo contexto, entre *liberdade e natureza*. Um dos registros peculiares deste período é o de que Schopenhauer insiste no fato de que o caráter inteligível, além de imutável - pois é tomado como um estado permanente [*permanent Zustand*] -, jamais pode ser conhecido. O filósofo chega a sugerir que Kant, para designá-lo, pudesse ter usado o termo *ininteligível*: “teria feito melhor se o tivesse chamado de *ininteligível* [*inintelligible*]”¹². Ou seja, até este momento Schopenhauer acredita encontrar-se em plena sintonia com a definição kantiana de caráter, e, se chega a sugerir um maior rigor terminológico, é apenas em vista do zelo.

Schopenhauer está considerando, neste íterim, que para Kant “o ser humano é um dos *fenômenos* do mundo sensível e, nessa medida, também uma das causas naturais cuja causalidade tem de estar sub leis empíricas. (...) E é ele mesmo, por certo, de um lado fenômeno [*Phänomen*], de outro - qual seja, em relação a certas certas faculdades - um objeto meramente *inteligível*”¹³. O importante, então, não é apenas que o homem, enquanto fenômeno do mundo sensível, “*possui*” um *caráter*, mas que seu caráter empírico, por estar submetido à lei das motivações e à necessidade, expressa o caráter inteligível, que é livre (ao menos em relação às condições sensíveis). Kant havia escrito:

E assim nós teríamos, em um sujeito do mundo sensível, primeiramente um *caráter*

9 Idem, ibidem.

10 Idem, ibidem.

11 Idem, ibidem, grifos meus.

12 Idem, ibidem.

13 KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. São Francisco, 2013, A 546/ B 574, p.436-437, grifos meus.

empírico, pelo qual suas ações, como fenômenos, estariam em contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza, e poderiam ser deduzidas destes, enquanto condições delas, e assim constituir, em ligação com eles, membros de uma única série da ordem da natureza. Em segundo lugar, também teria de ser concedido a ele um *caráter inteligível*, que lhe permitiria ser causa daquelas ações como fenômenos, mas que não estaria ele próprio sob condições da sensibilidade, nem seria ele próprio um fenômeno¹⁴.

Diante disso, afirmar que Schopenhauer, ao assumir a dupla noção kantiana de caráter nos moldes indicados na *Dissertação* de 1813, assume também as noções de *natureza* e de *liberdade* de Kant, significa afirmar que ele assume, juntamente com a Estética transcendental, o primordial da terceira antinomia, em relação à qual Kant trabalha a partir da consideração de que uma “solução” só poderia ser encontrada pelo Idealismo Transcendental. A ideia transcendental da liberdade seria o autêntico fundamento das ações e o arbítrio humano é denominado *arbitrium liberum*, dado que a sensibilidade, em certa medida, não tornaria sua ação necessária, já que o homem possui a capacidade de determinar-se por si¹⁵. Na esfera desta antinomia, o pensador supõe, por conseguinte, que todo o campo da experiência seja transformado em um conjunto da mera natureza. Apesar de não ser possível a obtenção de uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão dispõe da ideia de uma *espontaneidade* que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem a necessidade de antepor-lhe uma causa e, a partir disso, seria possível afirmar que o conceito prático de liberdade se funda sobre a ideia transcendental dela mesma, conforme exposto na nona seção da *Antinomia da razão pura*¹⁶, isto é, a liberdade transcendental teria de ser pensada para que a liberdade prática também fosse. Se os fenômenos tornam todas as ações necessárias, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática. O fato de haver uma forte *determinação causal* no fenômeno não anularia, pois, a causalidade do arbítrio que, independentemente das causas naturais, é capaz de produzir algo determinado na ordem temporal. Nesse sentido, “uma ação originária, pela qual acontece algo que

14 Idem, A 539/ B 567, p 433. grifos do autor.

15 Cf. Idem, A 533-534/ B 561-562, p.429-430. O sujeito porta um caráter empírico e está submetido à causalidade dos fenômenos, mas também tem um caráter inteligível e, por isso, não está subordinado às condições da sensibilidade. É importante notar que o terceiro conflito antinômico da razão não é um conflito de tipo lógico, já que um interesse lógico seria um interesse apenas da razão teórica, e esta não teria o aparato conceitual suficiente para resolvê-lo. Seria a razão prática que teria um interesse na antinomia e o motivo pelo qual Kant colocou tese e antítese lado a lado, sem se autoexcluírem, tinha por propósito defender uma causalidade na natureza e, por outro lado, uma causalidade por liberdade.

16 “É bastante notável que sobre essa ideia *transcendental* da *liberdade* esteja fundado o conceito prático da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade” (idem, A 533/ B 561, p.430).

não existia antes, não pode ser esperada na conexão causal dos fenômenos”¹⁷. O fundamento da ação, assim como o fundamento de quaisquer fenômenos, tem sempre de ser dado, segundo Kant, no pensamento, portanto no âmbito transcendental, embora nada se saiba daquilo que ele é em si. De forma muito resumida, são estes os principais elementos kantianos que Schopenhauer pressupõe paralelamente à adoção da concepção de caráter, neste momento.

Destaco, no entanto, que um “sujeito agente”, tal como definido por Kant, não estaria submetido a quaisquer condições de tempo quando tomado por seu caráter inteligível. Já em relação ao seu caráter empírico,

esse sujeito estaria submetido, como fenômeno, a todas as leis da determinação segundo a ligação causal; e não seria, então, nada além de uma parte do mundo sensível cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inexoravelmente da natureza (...). No que diz respeito a seu caráter inteligível, no entanto (embora só possamos ter dele o conceito geral), o mesmo sujeito teria de ser declarado livre de toda influência da sensibilidade e da determinação por fenômenos.¹⁸

Não obstante esta ser uma das passagens determinantes a partir da qual, posteriormente, Schopenhauer se voltará contra seu mestre quanto ao papel dedutivo da razão, nesse momento o pensador parece atentar apenas para uma parte do discurso kantiano, a saber, para a indicação do status de não-determinação do caráter inteligível em relação ao empírico. Caberia, então, a pergunta: como se poderia admitir que o caráter inteligível, definido por Kant enquanto “causa dos atos dados no fenômeno”, signifique o mesmo que o caráter inteligível enquanto “ato livre da vontade posto fora do tempo”, tal como expressa a primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*? Esta questão se tornará mais clara quando for tomada em paralelo com a definição de caráter inteligível elaborada por Schelling, conforme tratarei no próximo tópico. Entretanto, por meio de uma insistência quanto à proximidade ou ao distanciamento em relação à definição kantiana, torna-se possível captar boa parcela do motivo pelo qual Schopenhauer toma o caráter inteligível enquanto “ato da vontade” *no mesmo sentido* do caráter inteligível da terceira antinomia, caso se considere o seguinte: o filósofo, ao adotar a dupla noção de caráter de Kant, frisa nela a questão da conciliação kantiana entre liberdade e necessidade. Ora, Schopenhauer também, ao conceber o caráter inteligível, visava conciliar, ao seu modo, liberdade e necessidade: para ele, porém, a liberdade diria respeito ao *ato originário* da vontade, o próprio caráter inteligível, e a necessidade faria parte da aparição no tempo (o caráter empírico) de *todos os atos* daquele “ato não-temporal”. Na ordem da exposição da quádrupla raiz, no entanto, a lei que

17 Idem, A 544/ B 572, p.435.

18 Idem, A 540-541/ B 568-569, pp.433-434.

vigora no mundo da necessidade em relação ao caráter não é mais a da causalidade, como era para Kant (enquanto causalidade por liberdade e por natureza), mas a da *motivação*: “o motivo é assim, para o caráter empírico, a razão suficiente do agir”¹⁹, sendo que, no entanto, a ação não resulta propriamente de motivos, mas sim do caráter empírico solicitado por estes. Uma diversidade de caracteres empíricos não seleciona os mesmos motivos diante das mesmas circunstâncias e, por isso, não se pode conhecer imediatamente o caráter empírico, mas só parcialmente na ocasião [*Anlass*] do encontro dele com cada motivo. Sendo assim - apesar de um mesmo caráter empírico do homem se comportar sempre da mesma forma quando posto sob a mesma influência -, nesta forma do princípio de razão suficiente (do agir), a regularidade cessa, já que, “enquanto lá [nas outras três formas do princípio de razão] permanecíamos no mundo da legalidade, aqui nos deparamos com um mundo completamente diferente, no solo da liberdade”²⁰. Aqui, já não é mais possível que, pelo conhecimento do fundamento [*Grund*] nos seja dado o fundado [*Begründete*], pois mesmo sabendo os motivos, não saberemos qual ação do sujeito se seguirá deles.

Se, pois, o caráter inteligível é um ato de vontade que não está no tempo, já que é um “ato livre”, e se “do sujeito do querer só se pode perceber o querer mesmo, não o estado que precede tal querer”²¹, então a lei de causalidade não pode valer para a vontade, já que essa lei pressupõe sempre um estado anterior do qual decorre *necessariamente* o posterior. O sujeito do querer - embora seja tomado aqui apenas como um objeto ao qual ainda não se atribui um estatuto metafísico - não pode pertencer às representações que são compreendidas pela lei de causalidade, pois é “objeto imediato do sentido interno”²². Assim, a *decisão* depende tão somente de tal sujeito e não também daquele estado anterior. Este último só é condição do *desejo*; e não da decisão. Mas isso não significa que o sujeito do querer, como único objeto de uma representação imediata, não esteja submetido ao princípio de razão. Neste caso, o que passa a valer é o princípio de razão do agir, a *lei da motivação*. Esta seria uma espécie de “causalidade interna”, vista “por dentro”, já que somente por uma experiência interna se pode saber que os atos (particulares) - que constituem o próprio caráter empírico emergido do caráter inteligível - são provocados por determinados motivos cujos efeitos não podem ser apreendidos externa e mediatamente. Portanto, a lei da motivação, mesmo sendo constituída apenas pela forma do tempo puro, seria a ferramenta com a qual captaríamos a necessidade das ações que, em última instância, aduzem a algo dado fora do tempo. Nesse sentido, Schopenhauer toma as representações imediatas como “representações do sentido interno no tempo puro”;

19 SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage, §46, p.82.

20 Idem, p.83.

21 Idem, §45, p.77.

22 Idem, §44, p.76.

e a condição para esta espécie de representação é que ela afete causalmente o *corpo*. Ora, o *querer* afeta o corpo enquanto objeto imediato, o que faz com que tal objeto (imediato) seja afetado por uma ação causal interna, sem deixar de estar exposto, como objeto entre objetos, à causalidade externa. Dessa forma, apesar de o filósofo destacar, na *Dissertação* de 1813, que o sujeito só pode ser conhecido como um *sujeito que quer*, mesmo assim esse querer é tomado como algo empírico, pois é uma representação do sujeito que afeta o sentido interno.

No fragmento 66 dos *Manuscritos juvenis* (escrito no mesmo ano da primeira versão de *Sobre a quádrupla raiz*), Schopenhauer toma a liberdade como “a capacidade do único e mesmo *eu* tornar-se consciente de si (de pôr-se) como temporal e espacial, *ou também* como não-temporal e não-espacial”²³. Assim, se o caráter inteligível consiste em um “ato da vontade universal” e é livre, este “ato livre” assume a dimensão de um, por assim dizer, instante não-determinado, no qual tal caráter (não-temporal e não-espacial) se tornaria consciente de si mesmo. Se este raciocínio parece reprovável pela simples razão de que seria contraditório conceber algo *não-determinado* como propriedade de *instante*, ao mesmo tempo é possível perceber como, na sequência do referido fragmento, o próprio Schopenhauer se posiciona: “note-se que o *eu*, na última relação mencionada, pode ser designado *somente de modo negativo*: não-temporal, não-espacial; e isso se deve ao fato que a própria linguagem pertence ao temporal e ao espacial (como também o intelecto, cujos conceitos só têm significado no tempo e no espaço)”²⁴. Mas, se mesmo assim a admissão de que tal “ato da vontade” enquanto caráter inteligível possa conhecer-se a si mesmo apresenta-se como contraditória, já que se trata de algo que o próprio autor havia condenado, então seria possível admitir que Schopenhauer se contradiz, mas somente enquanto mantém a tese de que sua concepção de caráter inteligível é exatamente a mesma daquela de Kant. Com efeito, no mesmo §46 da *Dissertação* de 1813, o filósofo afirma: “mas que seja possível lançar olhares profundos sob a esfera cromática dos caracteres empíricos de um homem; que estes, subtraídos a qualquer explicação, acenem para uma *compreensão imediata* do caráter inteligível, percebemos nos grandes poetas, principalmente em Shakespeare”²⁵. Entretanto, o pensador não recairia em contradição pelo fato de, na primeira edição da *Dissertação*, deduzir - de modo semelhante a Kant - o caráter inteligível (se não como fundamento, ao menos como “estado permanente”) a partir do caráter empírico. Isso só teria ocorrido se Schopenhauer não tivesse tomado tal caráter inteligível (kantiano) como “ato de vontade”. Mas, trata-se, sim, de uma assimilação ou de uma interpretação;

23 SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass. Die Genesis des Systems*, §66, p.35.

24 Idem, *ibidem*.

25 SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage, §46, p.83.

e a dedução do mencionado “estado permanente” não é operada pela mesma lei de causalidade kantiana, mas, conforme expus acima, pela *lei da motivação*.

No contexto de *Sobre a quádrupla raiz* de 1813, no qual esta última questão aparece de um modo mais enfático, isto é, na indicação do sujeito do querer e da lei da motivação, sobressaem-se algumas dimensões tanto de proximidade quanto de distanciamento em relação à doutrina kantiana: “admissão de um estado permanente do *sujeito da vontade*, do qual as suas decisões seguem-se de modo necessário”²⁶, ou então um “*sujeito do querer* cuja vontade não é determinada a partir de nada (...) e que se trata apenas de um querer, em sua natureza *livre* ao máximo grau, que constitui a *essência mais íntima do homem*, independente de tudo o resto”²⁷. Dessa forma, este é o modo pelo qual Schopenhauer acredita deduzir o caráter inteligível: admite-se um tal “sujeito do querer” que, antes de tudo, “é conhecido somente enquanto um *sujeito que quer* (em cada ato de vontade), não em um estado que preceda o próprio querer”²⁸. O conhecimento do “sujeito que quer” estaria submetido a esse “estado precedente”, e o fato de que tal sujeito deseje isto ou aquilo, ou é simplesmente casual, ou então segue uma regra. Ora, se, conforme mostrei acima, a observação dos efeitos do querer que se tornam causais (o próprio agir) atesta que, diante dos mesmos motivos, um indivíduo comporta-se de um modo e um outro de outro modo, mas que a mesma pessoa, em condições idênticas, tem os mesmos comportamentos, então é preciso admitir que existe uma “regra” no sentido de “um estado permanente do sujeito do querer”²⁹. Quanto ao caso de o referido “ato de vontade” ser também *livre* e, por conseguinte, toda a responsabilidade de cada sujeito já residir nele, Schopenhauer deduz do fato de que cada um, ao passo que age da mesma forma sob iguais circunstâncias, tem, “todavia, a viva consciência de que poderia ter agido de maneira completamente diversa, desde que tivesse *querido*; ou seja, que a sua vontade não é determinada por nada de estranho e que aqui não se trata de um *poder*, mas apenas de um querer, em sua natureza livre ao máximo grau”³⁰. É importante observar que, nesta primeira versão da *Dissertação*, o pensador toma os atos de vontade, por meio dos quais o sujeito do querer é conhecido e que se seguem do mencionado “ato livre”, numa relação de causalidade com as ações do corpo, pois “agir não é querer, mas sim um efeito do querer tornado causal”³¹. Diferentemente disso, na primeira edição de *O mundo como vontade e como representação* e na segunda edição de *Sobre a quádrupla raiz*, ações corporais e vontade são idênticas e, assim, agir e querer também são a mesma

26 Idem, p.80, grifo meu.

27 Idem, ibidem, grifos meus.

28 Idem, p.79, grifo do autor.

29 Idem, p.80.

30 Idem, ibidem, grifos do autor.

31 Idem, §44, p.76.

coisa³².

Vale notar, então, como Schopenhauer já interpreta à sua maneira a antinomia kantiana da liberdade. Kant cunha sua liberdade transcendental pela defesa de que um sujeito (transcendental) seria capaz de começar *por si* mesmo, por uma “*espontaneidade absoluta* das causas” e por sua capacidade de agir por liberdade, uma série de fenômenos³³. Schopenhauer admite uma “viva consciência” (por parte do sujeito do querer) de que poderia ter agido de maneira completamente diversa *desde que* tivesse querido. Mas aqui o pensador ainda não polemiza contra a “tese” do terceiro conflito antinômico de seu mestre, como acontecerá em outros momentos mediante uma censura à aplicação da causalidade para além do âmbito fenomênico. Isso significa que, na *Dissertação* de 1813, mesmo já conhecendo a mencionada crítica cética de seu professor Schulze, Schopenhauer não critica diretamente a causalidade por liberdade, muito embora o tema da necessidade com que ocorrem todas as nossas representações seja o alvo da *Dissertação*, e que, nesse sentido, o autor cobre um maior rigor de Kant quanto à lei de causalidade. Pelas considerações que destaquei acima, é possível afirmar que se trataria, ao menos em alguma medida, da indicação schopenhaueriana de certas diferenças entre o “sujeito do querer” e o “caráter inteligível” (este nos moldes kantianos). É curioso, no entanto, que, se na *Dissertação* de 1813, essas diferenças não foram especificadas textualmente pelo pensador, no conhecido escrito do ano anterior, intitulado *Zu Kant* (de março de 1812), Schopenhauer já havia se posicionado de forma polêmica nesse assunto contra o filósofo do idealismo crítico. Neste escrito, a crítica (que será amplificada nos *Cadernos de estudos* de 1817 e principalmente no *Apêndice de O mundo como vontade e como representação*, de 1818) já é endereçada ao fato de Kant ter igualado sob o mesmo nome de “razão” a determinação das condições da experiência e a faculdade de tirar conclusões com o “fundamento de nosso ser”, que está acima da experiência e da natureza sensível (razão teórica e razão prática)³⁴. Assim, o alvo da crítica de 1812 é a possibilidade de se estabelecer *a priori* uma regra para as ações humanas, mas com isso tal crítica se estende também à concepção kantiana de caráter inteligível, pois é a esta que, em última instância, o dever incondicionado se remete, no âmbito da causalidade da razão. Mesmo assim, não é difícil notar como,

32 É importante frisar que esta tese é uma das que será substancialmente modificada na edição da *Dissertação* de 1847. Nesta segunda edição de *Sobre a quádrupla raiz*, baseado na total identificação entre corpo e vontade, que já havia sido desenvolvida em sua obra magna, Schopenhauer não falará mais de uma causalidade do querer sobre o agir. Nesta versão do escrito sobre o princípio de razão, as ações ou os movimentos do corpo significarão o mesmo que um grau de vontade objetivada.

33 Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 446/ B 474, p.378-379.

34 “*A priori* manifesta-se para mim, e não de uma vez por todas, mas em cada caso, que eu deva agir dessa forma e não de outra. A isso Kant chama de razão prática (...). Ora, ao nome razão teria de pertencer tanto o sentido teorético quanto o sentido prático. A linguagem alemã, no entanto, concede a ele apenas a acepção teórica; e, assim, designa-o com maior clareza e habilidade de entendimento” (SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass. Zu Kant*, pp.302-304).

neste período, esta distância em relação à doutrina kantiana ainda não está bem delimitada, ou melhor, como vontade e caráter inteligível são, aqui, tomados a partir dos mesmos critérios ou até mesmo como idênticos: em um fragmento póstumo dessa época, o filósofo afirma que “o corpo humano nada mais é do que vontade tornada visível. A forma de todo objeto é o tempo. *A própria vontade, o caráter inteligível permanece; caso contrário, ele seria apenas visibilidade [Sichtbarkeit] e não o que se torna visível*”³⁵. Diante disso, podemos afirmar que a vontade que, aqui, aparece em seu acento humano, é identificada com o caráter inteligível porque o hiato entre ela e o conhecimento ainda não havia surgido em definitivo³⁶.

A vontade, neste momento, é tomada às custas do sujeito do querer no âmbito da lei da motivação, no qual também ainda não se admite com muita clareza a possibilidade de uma *identidade* entre conhecedor e conhecido. O “eu quero” é uma proposição sintética *a posteriori* dada por uma experiência interna (somente no tempo), “provavelmente a mais antiga entre todas as proposições de experiência presentes em cada consciência, com a qual inicia-se o conhecimento”³⁷, mas tal “Eu” ainda não ecoa em um universo cosmológico. Nesse sentido, uma passagem do §43 da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz* chama particularmente a atenção quando se percebe que, em sua segunda versão (§42), é reformulada com um acréscimo, a meu ver, determinante. Pouco antes de admitir a possibilidade, embora ainda de forma pouco elaborada, da *identidade* entre quem conhece e quem é conhecido, Schopenhauer, em 1813, afirma: “mas a identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente, graças à qual (isto é, necessariamente) a palavra ‘Eu’ inclui e designa a ambos, *é absolutamente inconcebível*”³⁸, já que só se pode conceber relações entre objetos. Esta mesma passagem, em sua segunda versão, é elaborada da seguinte forma: “mas a identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente, em virtude da qual (e necessariamente) a palavra ‘Eu’ inclui e designa a ambos, *é o nó cósmico e por isso inexplicável*”³⁹. Quando o autor, em seguida, considera o fato de que, para tal identidade, não valem mais as regras para o conhecimento dos objetos e, por isso, uma efetiva união entre sujeito e objeto *é imediatamente dada*, diz - em 1813 - que aquele que tenha bem presente a impossibilidade de conceber [*Unbegreifliche*], e - em 1847 - a impossibilidade de explicar [*Unerklärliche*] tal identidade, poderá

35 SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass. Die Genesis des Systems*, §191, p.106, grifos meus. Sobre este tópico, Cacciola também afirma: “Esta vontade, como ser próprio, ainda não se distingue completamente do caráter inteligível de Kant, cuja manifestação fenomênica é o caráter empírico” (CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p.103).

36 Cf. CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p.102.

37 SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage, §43, p.76.

38 Idem, *ibidem*, grifos meus.

39 Idem, *ibidem*.

denominá-la - tanto em 1813 quanto em 1847 - de *kat*) *exocōhn*, “o milagre”. Ou seja, nos dois momentos de sua filosofia, o pensador apresenta o mesmo princípio segundo o qual a lei de causalidade não pode valer para o caso da experiência interna; aquela é apenas a forma do princípio de razão na primeira classe de objetos, ou seja, no mundo material dado na intuição externa, no qual uma ação é impensável sem a influência de um motivo. Já o caso do âmbito interno dos processos de decisão permanece, quando tomado deste ponto de vista (da intuição externa), um mistério. Tanto em 1813 quanto em 1847, o autor admite, porém, que isso não se aplica às experiências internas, a partir das quais o *corpo* é objeto imediato do querer, âmbito em que, ao indagarmos o “porquê” das decisões, temos a “viva consciência” de que elas não podem resultar de nenhum dos estados de representações das três classes anteriores, mas que dependem imediatamente somente do sujeito do querer, de quem só se pode perceber o querer mesmo. No entanto, a significativa diferença se dá quando esta consideração, para além do plano da causalidade, é, contudo, imaginada ao menos sob uma regra e, em 1813, se diz - caso se tome o ponto de vista da lei de causalidade - que isso seria *absolutamente impossível*, enquanto que, em 1847, quando a Vontade cósmica há muito já foi definida como o princípio irracional do mundo e, com isso, não mais se confunde com o conhecimento causal, tal questão não é mais *inconcebível*, mas, no máximo, seria *inexplicável*, um *nó cósmico* do mundo que não pode ser decifrado pela lei de causalidade.

Ademais, o tema da adoção (parcial ou integral) da linguagem kantiana quanto ao caráter inteligível salta aos olhos quando se considera que Schopenhauer, na segunda versão de *Sobre a quádrupla raiz*, abole completamente o §46, cujo título era justamente *Motivo, decisão, caráter empírico e caráter inteligível*. Se, em 1813, o filósofo filia-se bastante estreitamente a Kant (assim como a Schelling, conforme indicarei a seguir) quanto a este tema, contrariamente a isso, em 1847, após abordar a lei da motivação e a vontade percebida em nós mesmos como pedra de toque de toda a sua metafísica, Schopenhauer remete o leitor ao seu escrito premiado, de 1839, *Sobre a liberdade da vontade*, “onde - escreve o filósofo - tudo isso é tratado em pormenores”⁴⁰. É importante frisar, então, como esse direcionamento exemplifica o método com o qual o filósofo, em 1847, reelabora seu escrito sobre o princípio de razão sob a luz de tudo o que havia produzido até então, ou seja, de praticamente todo o seu sistema. Ao remeter o leitor a tal escrito, o pensador também indica, de forma discreta, - principalmente mediante a expressão que considera “a capacidade de conhecimento dos indivíduos” - que a sua concepção de caráter (no percurso filosófico entre 1813 e 1847) havia sido reconsiderada. Em *Sobre a liberdade da*

40 “Quanto ao modo e a necessidade do efeito dos motivos, o seu ser condicionado pelo caráter empírico, individual, assim como pela capacidade de conhecimento dos indivíduos etc, remeto à minha obra premiada sobre a liberdade da vontade” (SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. II Auflage, §43, p.253).

vontade, Schopenhauer frisou o caráter não apenas como imutável, não-temporal (enquanto inteligível) e fragmentário (enquanto empírico), mas, no caso do homem, como *individual*, empírico, invariável e inato⁴¹. Isto é, a adoção kantiana teria continuado presente, mas particularmente reconsiderada pela própria ideia de que, como frisa na conclusão, “o caráter é a essência empiricamente reconhecida [*empirisch erkannte*], constante e imutável de uma vontade individual”⁴².

O caráter como ato de vontade: a leitura da noção schellinguiana de caráter inteligível

Embora com diferentes intenções e perspectivas, Schopenhauer leu e releu atentamente as obras de Schelling em praticamente todos os períodos de sua produção filosófica, desde os anos universitários até a publicação (em 1851) dos *Parerga e paralipomena*. Se tais leituras foram retomadas durante o percurso em que sua filosofia se solidificou, antes de 1818 o pensador já detinha um conhecimento quase completo da doutrina schellinguiana, cuja presença ou afinidade é identificada nos primeiros escritos do pensador, mas de modo bastante enfático na caracterização da noção de vontade. No entanto, diante das posteriores inumeráveis inventivas de Schopenhauer contra este seu mestre - principalmente pela inclusão de seu nome na classe dos “filosofastros” - muitos olhares sobre as relações entre as duas filosofias não tendem a tomar o tom schellinguiano da filosofia schopenhaueriana como uma importante contribuição, mas antes como um erro a ser esquecido⁴³. Para além da tendência desses olhares, assim como para além da trivial noção de “influência”, permanecem as similaridades diante (de muitas) das quais é difícil não conceder o primado a Schelling: a ideia da *Stufenfolge*, segundo a qual a natureza estaria organizada, para ambos, em uma sucessão ascendente de formas cada vez mais complexas; e a própria concepção de “filosofia da natureza” como uma espécie de síntese entre conhecimento científico e verdade metafísica em Schopenhauer, guardam um estreito parentesco com a *Naturphilosophie* schellinguiana.

41 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. III. München: Piper Verlag, 1911-1941, pp.518-526.

42 Idem, p.565.

43 Importantes estudos recentes não consideram esta avaliação e reconhecem a ampla e não circunscrita presença de Schelling no pensamento schopenhaueriano. Dentre tais estudos, podemos citar: a) VECCHIOTTI, I. Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto. *Schopenhauer Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 68, 1987, pp.82-108; b) KOSSLER, M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. *Schopenhauer Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 76, 1995, pp.195-201; c) HÜHN, L. Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers. In: IBER, C.; POCAI, R. (Hrsg.). *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, pp.55-94; d) BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005; e) BARBERA, S. Schopenhauer und Schelling. Aufzeichnungen über den Begriff der Entzweiung des Willens. In: CIRACI, F.; FAZIO, D.; KOSSLER, M. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp.73-88.

Sem a pretensão de aprofundar aqui o mérito e as nuances de tais relações, é determinante que, em vista da temática deste artigo, seja destacado o inegável fato de Schopenhauer ter considerado, às expensas do idealismo kantiano, a noção de *caráter (inteligível)* tal como elaborada por Schelling. Assim, somando-se às duas questões mencionadas acima enquanto presença schellinguiana em Schopenhauer, o querer como “ser originário”, indicado por Schelling em seu escrito sobre a liberdade (1809), não comparece apenas na caracterização geral e oscilante da noção schopenhaueriana de vontade, mas também e mais especificamente na aqui tratada noção de caráter. Na já citada passagem da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, Schopenhauer não diferencia o caráter inteligível, definido por Schelling, em relação àquele da filosofia kantiana. A “apreciável exposição” schellinguiana, apesar de ser tomada apenas como “ilustrativa” em relação à de Kant⁴⁴, é acatada *paralelamente* à adoção do caráter inteligível do âmbito da Dialética transcendental.

Schopenhauer não teria, com isso, faltado com a justiça em relação a Schelling se considerarmos a advertência deste último, nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*: “não reproduzimos o conceito kantiano [de caráter inteligível] com as suas próprias palavras, mas tal como achamos que ele haveria de exprimi-lo na tentativa de torná-lo compreensível”⁴⁵. Schelling está convicto de que sua concepção de caráter inteligível só não é a mesma em relação àquela de Kant no que se refere ao emprego das palavras, o que se revela uma confissão de fidelidade ao idealismo transcendental com o fito de expressá-lo mais claramente⁴⁶. Nesse sentido, a noção de caráter acaba sendo uma espécie de critério mediante o qual se torna possível perceber como tanto o pensamento schopenhaueriano quanto o schellinguiano estão cravados no idealismo crítico e diferenciam-se dele só na medida em que empreendem “duas variantes” de exposição da mesma doutrina da liberdade. No caso de Schelling (que considera o idealismo kantiano como a única corrente “que foi capaz de elevar a doutrina da liberdade à única região em que ela se faz compreensível (...), por ter considerado que a essência inteligível de cada coisa, e sobretudo do homem, encontra-se tanto fora de qualquer nexos causal como fora e acima do tempo”⁴⁷), uma tal variante pode ser identificada na afirmação de

44 SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage, §46, p.80.

45 SCHELLING, F. W. J. *A essência da liberdade humana: Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991, p.60.

46 Diante desta admissão e reconhecimento de Schelling em relação a Kant, é difícil não lembrar da conhecida passagem de *Sobre o fundamento da moral* na qual Schopenhauer acusa Schelling de desonestidade por este ter se apropriado dos resultados do idealismo kantiano sem citar a fonte. Neste último caso, diferentemente do que se tem na *Dissertação* de 1813, uma injustiça teria sido cometida (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.95).

47 SCHELLING, F. W. J. *A essência da liberdade humana*, p.59-60.

que uma “essência inteligível” do homem, “agindo de forma pura e simplesmente livre e absoluta, (...) é essencialmente *seu próprio ato*”⁴⁸. Nesta concepção, liberdade e necessidade permanecem entrelaçadas como uma única essência que só pode aparecer como divergente (como uma ou outra) quando observada por diferentes lados⁴⁹. Quando se admite que o eu é o seu próprio ato, a sua consciência é a “autoposição”, o colocar-se a si mesmo [*Selbstsetzen*], conforme o pensador explica:

Mas o eu não difere da consciência, sendo o próprio colocar-se a si mesmo [*Selbstsetzen*]. Essa consciência, porém, na medida em que é pensada meramente como apreensão de si mesma ou conhecimento do eu não é o primeiro termo e já pressupõe, como todo simples conhecimento, o ser em sentido próprio. Esse ser suposto antes do conhecimento não é, todavia, nenhum ser se ao mesmo tempo não é conhecimento. É um real colocar-se a si mesmo, *uma vontade primordial e originária* que constitui a si mesmo como algo e que consiste no fundamento e na base de toda essencialidade (...) Por mais inapreensível que essa ideia possa se apresentar para o senso comum, todo ser humano carrega consigo um sentimento com ela compatível de que, desde sempre, ele é o que é e não algo que se tornou no tempo⁵⁰.

Nesta passagem encontram-se os elementos com os quais Schelling acredita poder conciliar liberdade e necessidade. Essa conciliação seria possibilitada pela admissão de que o ser que precede a consciência é um “querer originário”, sendo que a mencionada *Selbstsetzen*, a “autoposição” da consciência, seria uma “decisão posta fora do tempo”. O homem “decidiria”, pois, por uma essência mediante um “ato de autoposição”, um colocar-se a si mesmo que se tornaria o próprio “eu”, “pois esse ato antecede a consciência e a essência (o ser) na medida em que os *faz*”⁵¹. Assim, a fórmula seria (embora somente neste sentido) *esse sequitur operari*, uma vez que, observando-se as palavras do próprio autor, “essa necessidade interior é justamente a liberdade”⁵². O *esse* seguiria o *operari* porque se “autoporia” livremente: “o ato pelo qual sua vida [do homem] se determina no tempo não pertence ao tempo, mas à eternidade”⁵³. Mas os atos que se seguem a esse *ato originário* são necessários, já que se remetem a uma essência (inteligível); e, neste sentido, *operari sequitur esse*. Em verdade, com este raciocínio, Schelling explica que pretende visar o sentimento que todo ser humano carrega segundo o qual ninguém torna-se algo no tempo, mas

48 Idem, pp.60-61, grifos do autor.

49 Na sequência da exposição desta tese, Schelling traz uma referência direta à concepção fichteana de “eu”: “o eu, diz Fichte, é o seu próprio ato. A consciência é o colocar-se de si mesmo” (idem, p.61).

50 Idem, p.61 [tradução modificada], grifos meus.

51 Idem, p.62, grifo do autor.

52 Idem, p.61.

53 Idem, ibidem.

“se é o que se é”, o que leva à defesa de que ninguém é bom ou mau de forma contingente ou arbitrária.

As semelhanças com Schopenhauer residiriam, então, na própria doutrina do caráter inteligível enquanto este é tomado como ato originário da vontade, livre porque é um “ato de vontade posto fora do tempo”. Com efeito, em um fragmento póstumo de 1814 (escrito em Dresden), Schopenhauer afirma: “chamei de *caráter inteligível* um ato de vontade que está fora do tempo, cujo desenvolvimento é a vida no tempo ou *caráter empírico*”⁵⁴. Pelas mesmas sendas schellinguianas, Schopenhauer reconhece (como já mencionei) a liberdade em tal ato originário e a necessidade naquilo que dele se segue. Os motivos determinam necessariamente o querer em relação ao caráter inteligível exposto no caráter empírico. Por esta via, chega-se à consideração da necessidade das ações que, na composição da *Dissertação* de 1813, tem como diretriz a quarta modalidade do princípio de razão suficiente. Mas, se a necessidade exaure todo o campo das ações decorrente do “ato primordial”, *este* permanece livre. Promove-se, então, um encontro entre liberdade e necessidade na consciência de um mesmo sujeito que, nesse sentido, toma para si toda a responsabilidade de seus atos, já que - tanto em Schelling quanto em Schopenhauer - alguém é como é por culpa própria e, na ocasião de uma ação injusta, teria consciência de que seria impossível agir de outra forma. Segundo Schelling, “o fato de Judas ter traído Cristo não poderia ter sido alterado nem por ele mesmo e nem por qualquer outro (...). Ele não traiu Cristo sob pressão, mas por sua vontade e com plena liberdade”⁵⁵. É que a visão schellinguiana reconhece que na consciência de cada homem permanecem traços daquele ato originário, o que se pode verificar quando alguém, “para se desculpar com relação a uma má ação, diz: ‘é assim que eu sou’ (...), sabendo que lhe teria sido impossível agir de outro modo”⁵⁶. De forma semelhante, Schopenhauer defende que alguém teria “a viva consciência de que poderia ter agido de modo completamente diferente, desde que tivesse *querido*”⁵⁷, mas como a “essência mais íntima do homem” - o querer como fruto de um ato de vontade - foi assim definido, aquela possibilidade está descartada.

Assim, da convergência destes dois pensamentos pode-se colher principalmente a questão do reconhecimento da regência da necessidade no âmbito das ações, assim como a questão da localização da moralidade na esfera da liberdade. Este tópico é um dos critérios que une Schelling e Schopenhauer como herdeiros da mesma fortuna kantiana da imutabilidade do caráter. Mais importante ainda é notar como a perspectiva da leitura de Kant empregada por Schopenhauer em *Sobre a quádrupla*

54 SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass. Die Genesis des Systems*, §241, p.142.

55 SCHELLING, F. W. J. *Sobre a essência da liberdade humana*, p.62.

56 Idem, *ibidem*.

57 SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. I Auflage, §46, p.79.

raiz de 1813 ainda não havia permitido ao autor realizar a conhecida recusa ao essencial da noção kantiana de caráter inteligível enquanto fruto de uma dedução. Isso somado à assimilação quase acrítica da ideia de caráter inteligível de Schelling faz-nos reservar a imagem de um Schopenhauer polêmico com seus mestres para o período posterior à elaboração detalhada de sua metafísica da vontade, notadamente a partir de sua obra magna. Constatações como esta justificam a observação dos períodos nos quais Schopenhauer assimilou, criticou ou se opôs a filósofos com os quais dialogava, caso da análise aqui pretendida sobre alguns aspectos da assimilação do idealismo transcendental e de Schelling no período juvenil do pensador, o que a sua recepção das noções de caráter inteligível e de caráter empírico permite ilustrar.

Referências

- BARBERA, S. Schopenhauer und Schelling. Aufzeichnungen über den Begriff der Entzweiung des Willens. In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; KOSSLER, M. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp.73-88.
- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- HÜHN, L. Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers. In: IBER, C.; POCAI, R. (Hrsg.). *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, pp.55-94.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter. Bd. I-IX, 1902-1923.
- _____. *Crítica da razão pura*. 3ª ed. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. São Francisco, 2013.
- KOSSLER, M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. *Schopenhauer Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 76, 1995, pp.195-201.
- SHELLING, F. W. J. *A essência da liberdade humana: Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Edição hitórico-crítica de Paul Deussen. 16 Bd. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: “*Schopenhauer im Kontext III*” - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Auflagen I und II. Bd. III. In: *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1941.

_____. *Über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. III. München: Piper Verlag, 1911-1941.

_____. *Der Handschriftliche Nachlass*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. XI. München: Piper Verlag, 1911-1941.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

VECCHIOTTI, I. Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto. *Schopenhauer Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 68, 1987, pp.82-108.

Recebido em: 09.03.2015

Aceito em: 19.05.2015

Os deveres do erudito: filosofia e oratória em Fichte

The duties of the scholar: philosophy and oratory in Fichte

Ulisses Razzante Vaccari

ulisses_vaccari@hotmail.com

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

Resumo: O artigo procura investigar o papel da oratória na filosofia de Fichte, principalmente nas Preleções sobre o destino do erudito e em *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Para isso, procura mostrar, num primeiro momento, que a concepção de erudito [*Gelehrter*] de Fichte é devedora do conceito kantiano de gênio e ao mesmo tempo da concepção de Cícero segundo a qual é dever do erudito, na qualidade de educador, unir às suas qualidades filosóficas também as da oratória. Num segundo momento, o artigo refaz a distinção entre espírito e letra e procura mostrar como a oratória pode ser pensada como uma forma de despertar o espírito do ouvinte por meio de uma teoria da imaginação produtiva.

Palavras-chave: oratória; preleção; ação; espírito; letra.

Abstract: The aim of this paper is to investigate the role of the speech in the philosophy of Fichte, mainly in the *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* and in the *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*. For this, tries to show, at first, that Fichte's concept of scholar [*Gelehrter*] owes both the Kantian concept of genius and Cicero's conception according to which it is the duty of the scholar, as an educator, attach to his philosophical qualities also that of oratory. Secondly, the article retraces the distinction between spirit and letter and tries to show how public speaking can be thought of as a way to awaken the spirit of the listener through a theory of productive imagination.

Keywords: speech; lecture; action; spirit; letter.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p87-103>

Eu próprio assim fiz para meu benefício, ao conjugar sempre as letras latinas com as gregas - e isto não só o realizei na filosofia mas também no exercício da oratória¹.

A conversação também se sustenta muito bem com ele [Fichte] e, como nos promete reconciliar o senso comum com a filosofia, devemos prestar bastante atenção em sua produção².

1 CÍCERO, M. T. *Dos deveres*. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000, p.15.

2 GOETHE, J. W. "Carta de 28 de junho de 1794". In: FICHTE, J. G. *Fichte im Gespräch*. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzbog), 1981, vol. I, p.196.

Escritas no verão de 1794, as preleções de Fichte sobre *O destino do erudito* fornecem ao leitor uma visão um tanto diferente de sua filosofia em relação à conhecida versão da *Doutrina-da-ciência de 1794*, a chamada *Grundlage*. Enquanto esta última foi redigida como espécie de manual para os cursos específicos sobre a Doutrina da Ciência, ministrados na Universidade de Jena naquele mesmo ano, as *Preleções sobre o destino do erudito*, visando não apenas os estudantes de filosofia, mas o público geral da universidade, trazem à tona a relação entre filosofia e oratória, aspecto ainda pouco estudado no interior do pensamento do filósofo. Inteiramente voltada para a ação, e ao mesmo tempo crítica do saber erudito no mau sentido da palavra, a filosofia de Fichte leva igualmente em conta, como uma etapa necessária de sua realização, o momento exortatório para a ação: “Agir! Agir! É para isso que estamos aqui”³, lê-se ao final das preleções. Longe de constituir apenas um aspecto acessório de seu pensamento, a força oratória dos cursos públicos de Fichte surge aos olhos de um leitor mais atento como um elemento imprescindível de sua filosofia, responsável justamente por conectar uma ideia racional, em si mesma vaga, à sua possível realização no mundo sensível.

O caráter predominantemente oral da obra em questão salta aos olhos já no título: *Algumas preleções sobre o destino do erudito* [*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*]. O termo “preleções” indica de antemão que o texto não foi escrito para ser lido solitariamente, mas declamado ao público, tal como ocorreu no dia 23 de maio de 1794, dia da primeira palestra do filósofo naquela universidade, com o auditório repleto. Mais tarde, Fichte se veria, a contragosto, obrigado a imprimir as preleções em forma de livro, quando, diante das acusações de jacobinismo⁴, precisou enviar o texto a Goethe, pedindo-lhe que desempenhasse o papel de juiz no conflito⁵. Nessa ocasião, Fichte escreve um prólogo à obra em que salienta o caráter predominantemente oral daquela exposição, sua impressão podendo acarretar alterações no seu objetivo mais profundo:

Um motivo externo, que em nada pode contribuir nem para o correto ajuizamento nem para a correta compreensão destas páginas, o moveu a deixar que se imprimissem separadamente estas cinco primeiras preleções e, na verdade, exatamente como ele as apresentou, sem nelas alterar uma palavra. Que isso possa desculpar-lo por algum descuido na expressão. - Por causa dos seus demais trabalhos, ele não pôde desde o início dar a esses escritos aquele acabamento que lhes desejava. Auxilia-se a exposição oral pela declamação. Modificá-los para a impressão teria contrariado um

3 FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p.92.

4 Cf. Idem, pp.106-111, Posfácio do tradutor, parte II.

5 Fichte voltaria a pedir a Goethe que desempenhasse o papel de juiz na querela que teve com Schiller em torno da publicação do texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, no verão de 1795, portanto, um ano depois. Cf. a introdução a FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia - Numa série de cartas*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2015.

propósito secundário desta⁶.

Imprimir um texto originalmente destinado à declamação era o mesmo que dar importância a um aspecto apenas secundário: a leitura. O fundamental dessas preleções, para Fichte, residia justamente no fato de terem sido escritas visando à declamação, de modo que seu conteúdo dependia em larga medida da *forma* como eram declamadas. Embora afirme que suas preleções poderiam ser simplesmente lidas, Fichte não deixa de reconhecer, como ocorrerá na querela com Schiller um ano mais tarde acerca da exposição da filosofia, a rigidez conceitual de seus escritos. Essa rigidez, entretanto, pode ser diluída por meio da declamação do texto: “a aparente rigidez na estrutura de minhas sentenças”, escreve ele a Schiller, “deriva, na maior parte, do fato de que os leitores não são capazes de declamá-las. Ouça-me ler algumas sentenças minhas e sua rigidez, assim penso eu, desaparecerá”⁷.

Essa forma peculiar de ler seus textos declamando, com efeito, tornaria Fichte famoso na Alemanha. Em uma carta de Friedrich Schlegel a seu irmão August, o autor romântico fala sobre a “maravilhosa eloquência deste homem nas *Preleções sobre o destino do erudito*”⁸. Em outro documento amiúde lembrado a respeito, Hölderlin, que assistira a essas preleções ao lado de Schlegel e Wilhelm von Humboldt, menciona Fichte como um “titã de lena”⁹, referindo-se à energia com a qual o filósofo defendia, em suas preleções, as causas da humanidade. Como nota Ricardo Barbosa, a preocupação de Fichte com o efeito da leitura sobre seus ouvintes leva-o a assumir um estilo característico de escrita, dotado de uma pontuação peculiar, a qual obedece a uma necessidade antes retórica e declamatória do que propriamente sintática¹⁰. Evidentemente, essa necessidade oratória está intimamente ligada a motivações propriamente filosóficas. Na primeira preleção, o filósofo menciona o propósito de estabelecer “pontos de contato” com o público “inculto”, isto é, relações de ideias capazes de despertar nele o interesse pela filosofia e pelas questões do espírito em geral. Enquanto os cursos específicos sobre a *Doutrina da*

6 FICHTE, J. G. *O destino do erudito*, 2014, pp.9-10.

7 Carta de 27 de junho de 1795. In: FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.199. Essa peculiaridade do seu estilo, na verdade, já tinha vindo à tona numa carta anterior a Schiller em que Fichte pedia ao poeta para corrigir alguns erros causados pelo seu copista num texto que ele enviava anexo para ser publicado na revista *As Horas*. Ao final desta carta, Fichte fazia um pedido especial: “dentre outras coisas de estilo, peço que observe a pontuação, que para mim é importante” (Idem, p.171). No fundo, Fichte reclamava nesta carta do fato de Schiller, sem consultá-lo, ter corrigido a pontuação do primeiro texto enviado por ele para *As Horas*, o *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*.

8 FICHTE, J. G. *Fichte im Gespräch*, 1981, p.297.

9 A expressão atribuída a Hölderlin é mencionada por Hegel numa carta a Schelling de janeiro de 1795. As palavras de Hegel são: “Hölderlin me escreve às vezes de lena. Ele ouve Fichte e fala dele com entusiasmo como um titã que lutaria pela humanidade”. In: HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. HOFFMEISTER, J. (org.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952, p.18.

10 Cf. FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*, 2014, p.11, nota 5 do tradutor.

Ciência - reunidos posteriormente na *Grundlage* - podiam prescindir desse recurso oratório, nas preleções públicas esses pontos de contato deveriam ser construídos, como afirma Fichte, sobre o sentimento do ouvinte ainda não iniciado nas ciências do espírito. Ao afirmar, nessa mesma primeira preleção, que seu objetivo consiste em demonstrar a “destinação do homem em si”, esclarece Fichte:

Como veem, meus senhores, o que tenho a dizer sobre isso não pode ser inteiramente deduzido, nessa sessão de uma hora, a partir dos seus fundamentos, a menos que quisesse tratar em uma hora da filosofia inteira. Mas posso construí-lo sobre o sentimento dos senhores¹¹.

As preleções, nesse sentido, estão em sintonia com o texto programático *O conceito da Doutrina-da-ciência*, escrito nesse mesmo ano, no qual Fichte trata igualmente da passagem da vida para a filosofia, ou do início do filosofar. Já perto de seu final, o texto aborda o problema do início da reflexão filosófica como um processo de cisão do eu em relação a si mesmo, condição necessária para o surgimento da autoconsciência. A dificuldade do princípio da filosofia reside no fato de essa separação ou “abstração reflexionante” não poder ser guiada por nenhuma coação cega, devendo ocorrer por liberdade, o que conduz necessariamente à questão: quais regras deve observar esse ato essencialmente livre? Nas palavras de Fichte: “como sabe o filósofo *o que* deve acolher como maneira-de-ação [*Tathandlung*] necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente?”¹². A resposta ilustra a obscuridade própria desse início: na passagem da vida para a filosofia, não há como saber *o que* se deve acolher como necessário e o que se deve deixar de lado como contingente. Pois, para saber como realizar a passagem, ela já deveria ter sido realizada, o que se contradiz. Ao que conclui Fichte:

o espírito humano faz toda sorte de tentativas; tateando cegamente chega até o alvorecer, e só depois passa para o dia claro. No princípio, é guiado por sentimentos obscuros (cuja origem e efetividade cabe à doutrina-da-ciência demonstrar); e até agora não teríamos nenhum conceito claro e seríamos sempre o torrão de terra que se extraviou do chão, se não tivéssemos principiado a sentir obscuramente aquilo que só mais tarde viemos a conhecer com clareza.

E acrescenta, numa nota:

Com isso fica claro que o filósofo deve ser dotado do sentimento obscuro do que é correto, ou de gênio, em grau não menor do que porventura o poeta ou o artista; só que de outro modo. Este último precisa do senso da beleza, aquele do da verdade; e tal senso certamente existe¹³.

11 Idem, p.18.

12 FICHTE, J. G. *O conceito da doutrina-da-ciência*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Editorial, 1988, p.29.

13 Idem, ibidem.

É sobre esse sentimento obscuro da verdade, presente em todo filósofo de início de carreira, que Fichte procura construir o argumento da destinação do homem em si, segundo o qual o eu empírico deve concordar com o eu puro e ideal. O objetivo, nas preleções, não é deduzir o fundamento desse sentimento a partir de princípios rigorosos, papel que caberá à *Grundlage* realizar e que aqui não poderá ser investigado¹⁴. Antes, o objetivo de Fichte nas preleções consiste em mostrar para os ouvintes que o sentimento ainda rudimentar e obscuro da verdade pode efetivamente conduzi-los a ela. Para isso, como se verá adiante, Fichte recorrerá à arte da oratória, dispondo as palavras de suas preleções de modo a despertar o sentimento ou o senso da verdade naquele que ainda não o possui e ao mesmo tempo certificar, para aquele que o possui mas ainda não está seguro dele, que ele está no caminho correto. Em outros termos, Fichte, nas preleções, esforça-se no sentido de dispor a letra de seu sistema de modo que, ao ser lida, ela ao mesmo tempo desperte e assegure o senso de verdade do ouvinte, sem coagi-lo.

A passagem do ouvinte “inculto” ao mundo do espírito realizada pelas preleções públicas de Fichte pressupõem uma influência do mundo suprassensível no mundo sensível, da liberdade no fenômeno, como se verá a seguir. Essa passagem, por isso, do mundo real ao ideal, da vida ao espírito, se torna possível por meio do estabelecimento dos referidos “pontos de contato” entre o “homem inferior e inculto” e o “homem superior e melhor”. Afinal:

Se tudo se afigura como se o homem superior e melhor não tivesse nenhuma influência sobre o inferior e inculto, então nosso juízo em parte nos engana aqui, pois frequentemente esperamos pelo fruto antes que a semente possa germinar e desenvolver-se. Isto acontece em parte porque o melhor se encontra talvez a tantos níveis acima do inculto que ambos têm muito poucos pontos de contato entre si e podem agir muito pouco um sobre o outro¹⁵.

Nas preleções *Sobre o espírito e a letra na filosofia* - escritas um ano após as preleções *Sobre o destino do erudito* -, Fichte retornará àquela comparação do filósofo com o gênio artístico mencionado no *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*: “sob a égide de sua capacidade divinatória, ele [o artista] deve estabelecer pontos de contato para toda a humanidade que não haviam sido até então comprovados em nenhuma experiência anterior”¹⁶. Do mesmo modo que o artista, ao nutrir-se, em seu *métier*, de uma relação necessária com a sensibilidade e assim estabelecer “pontos de contato” entre o mundo “inferior” e o “superior”, também o filósofo ou o erudito

14 Cf. FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Editorial, 1988, pp.156-62 (§§8-10). Sobre isso, cf. ROSALES, J. R. “Limite e realidade. Os primeiros passos no Sistema do idealismo transcendental”. In: REY PUENTE, F. e Alves Vieira, L. (orgs.) *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, pp.113-52.

15 FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*, 2014, p.41.

16 FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2014, p.113.

em geral o fazem na medida em que dispõem a palavra para ser declamada. Ao estabelecer pontos de contato por meio dos quais o ouvinte pode se certificar do seu senso da verdade, o filósofo assume para si a tarefa do poeta que, como afirma Kant, consiste na exposição da ideia estética¹⁷.

I. Entre Kant e Cícero

A ideia de que é função do homem superior e melhor, situado no plano do espírito, influenciar o homem inculto, situado no plano sensível, elevando-o, é devedora da *Crítica do Juízo* de Kant. Na introdução desta obra, Kant insistia na ideia de que existe uma influência do suprassensível no sensível, um dos objetivos da terceira *Crítica* consistindo na superação do abismo sistemático entre o conceito de natureza, estabelecido e fundamentado na *Crítica da razão pura*, e o de liberdade, estabelecido e fundamentado na *Crítica da razão prática*:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (...), contudo este último deve ter uma influência sobre aquele...¹⁸.

Desenvolver e aprofundar essa influência do suprassensível no sensível torna-se o objetivo central da *Doutrina da ciência* de Fichte. Em seu esforço de aperfeiçoar a filosofia de Kant, Fichte pretende atingir e demonstrar o princípio último dessa influência que, a rigor, só existe porque o suprassensível e o sensível provêm ambos de uma raiz comum¹⁹. A experiência da intuição intelectual a que a *Doutrina da ciência* conduz o leitor mostra em termos de uma evidência irrefutável essa raiz comum da ação e do pensamento. Ao fim e ao cabo, a *Doutrina da ciência* procura tornar evidente que o pensar é um agir pois está fundado inteiramente na liberdade da razão. A autoconsciência, nesse sentido, é o produto de uma ação livre do eu, que

17 Depois de ter mostrado, no §49 da *Crítica do Juízo*, que o gênio busca apresentar (*darstellen*) uma ideia da razão por meio da imaginação produtiva, Kant elenca os três modos possíveis de *expressão* ou *comunicação* da arte genial: o das *artes elocutivas* (eloquência e poesia), o das artes figurativas (arte plástica e pictórica), e o do jogo das sensações (música e arte das cores) (Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Antônio Marques e Valério Rohden Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998, pp.227-31, B206-13). Enquanto Novalis, Schlegel e Hölderlin eram mais inclinados, na via das artes elocutivas, à poesia (e também à arte das cores), Fichte inclinava-se mais à eloquência, tal como se pode ver nos *Discursos à nação alemã* (*Redenan die Deutsche Nation*), proferidos pelo filósofo em 1808 na Universidade de Berlim, nos quais se vê a relação íntima entre a *Doutrina da Ciência* e a linguagem (em especial com a língua alemã). Sobre isso, cf. PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Fichte*, Paris: Vrin, 1984, pp.175-209.

18 KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1998, p.57 (B XIX-XX).

19 Essa raiz comum, como se deduz da *Grundlage*, é a imaginação produtiva. Cf. FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*, 1988, pp.114-20. Compreender a filosofia de Kant segundo seu espírito, tal como deseja Fichte, significa compreender que a imaginação é capaz de unir o sensível e o inteligível porque ela é a origem de um e outro, na medida em que separa um do outro pela primeira vez. Sobre essa interpretação, cf. TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: crítica da imaginação radical em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, pp.76-124

põe o eu ou como idêntico a si mesmo ou como diferente do outro, o não-eu. Na medida em que é inteiramente livre para se pôr ou não se pôr, o pensar torna-se ao mesmo tempo um agir: “teu pensar é para ti um agir”²⁰ escreve em 1797.

Ao pensar o dever do erudito [*Gelehrter*] a partir desses princípios demonstrados na *Doutrina da ciência*, Fichte concebe ser uma obrigação moral desse “homem superior e melhor” agir no mundo sensível. E fazê-lo, aqui, significa educar seus contemporâneos, ensinando-os que a moralidade consiste no esforço [*Streben*] de aproximação do sensível com o suprassensível, do eu empírico com o puro. Embora não se possa alcançar a adequação perfeita de ambos, pois então o eu se tornaria efetivamente absoluto, ou o próprio Deus, é dever de cada indivíduo esforçar-se no sentido de submeter o eu empírico ao eu puro, numa aproximação infinita do primeiro ao segundo. Nesse sentido, é igualmente dever do erudito agir no mundo sensível, nesse caso é dever do erudito ensinar a buscar o estado de perfeição que caracteriza o bem supremo. Em suas preleções públicas, Fichte põe em prática esse imperativo, ao mostrar aos seus ouvintes que devem seguir seu sentimento e, por sua vez, fazerem o mesmo no futuro, quando tiverem finalmente se tornado homens superiores e melhores. Além de pôr em prática, nas preleções, algo que ele próprio, Fichte, considera um dever de sua categoria, é também o próprio conceito de ação recíproca [*Wechselwirkung*] que começa a atuar, isto é, a influência mútua dos indivíduos entre si em busca do aprimoramento universal da sociedade.

De modo a estabelecer uma concepção filosófica acerca dessa influência mútua dos indivíduos, bem como acerca da transmissão do saber do erudito ao não-erudito, questão primordial das *Preleções sobre o destino do erudito*, e mostrar como é possível despertar o sentimento do ouvinte e confirmá-lo naquele que já o possui, Fichte se serve, nas preleções, de um modo embora velado, das investigações kantianas do gênio. O que está em jogo na concepção de Kant sobre o gênio, afinal, é a transmissibilidade de um certo tipo de conhecimento. Ao transpor a questão para o seu domínio próprio, Fichte procura pensar a transmissibilidade do conhecimento por meio da categoria do erudito em geral²¹. Assim como Kant com o gênio, também Fichte concebe que a comunicação do saber não pode ser guiada por regras determinantes; não pode ocorrer tal como no plano das disciplinas orientadas pelo princípio de imitação ou no das ciências em geral, nas quais se pode simplesmente imitar os passos indicados pelo autor para chegar aos mesmos resultados. Fichte, nesse sentido, observa a distinção kantiana entre gênio e cientista (ao contrário deste, o

20 FICHTE, J. G. *O princípio da Doutrina-da-ciência*, 1988, p.179.

21 Essa aproximação do gênio com o erudito, apenas indicada nessas preleções de 1794, será mais amplamente realizada nas preleções *Sobre a essência do Erudito* (*Über das Wesendes Gelehrten*), ministradas por Fichte em 1805 na Universidade de Erlangen. Cf. para isso SCHMIDT, J. *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, vol. I, pp.385-89.

gênio não pode explicar de onde provêm suas ideias), de modo que a transmissão ou comunicação do saber deve apenas ocasionar a *livre associação* das faculdades criadoras, e jamais determinar o modo como ele deve receber as informações. A ligação das faculdades com o objeto é sempre apenas ocasional, e nunca necessária, como no caso daquele que o imita. “Qualquer um concorda que o gênio se opõe totalmente ao espírito de imitação”²², afirma Kant, o que significa que a transmissão de seu saber não pode ser *determinada* por nenhuma regra, mas que a sua produção deve trazer em si uma simples indicação capaz de suscitar a livre associação das faculdades de quem a recebe. É nesse sentido que o próprio gênio não pode explicar como as suas ideias “surgem e [se] reúnem na sua cabeça, porque ele mesmo não o sabe e, portanto, também não o pode ensinar a nenhum outro”. Somente pela criação de uma obra vivificadora, uma obra de espírito, o gênio é capaz de despertar outro gênio a fazer um uso *livre* de suas faculdades, de modo que sua obra deve constituir “um exemplo não para a imitação (...), mas para a sucessão por um outro gênio, que por este meio é despertado para o *sentimento da sua própria originalidade*”²³.

Salvo algumas raras exceções, Fichte não usa o termo gênio. Mas, como se disse, é possível traçar um paralelo entre a concepção do erudito de Fichte e o gênio de Kant. Em ambos os casos, o objetivo consiste em mostrar como é possível a transmissão de uma “representação da imaginação que dá muito o que pensar, sem que contudo qualquer pensamento *determinado*, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado”²⁴. Em ambos os casos, trata-se de saber como *expressar* uma ideia sem *determinar* o modo como o ouvinte deve recebê-la, despertando o uso *livre* das faculdades do leitor, ouvinte ou espectador. Como afirma Kant, trata-se, em última análise, de mostrar essa

feliz relação, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhuma diligência pode aprender, de encontrar ideias para um conceito dado e por outro lado de encontrar para elas a *expressão* pela qual a disposição subjetiva do ânimo daí resultante (...) *pode ser comunicada a outros*²⁵.

Tanto o gênio em Kant como o erudito em Fichte procuram estabelecer esse duplo movimento: encontrar ideias para um conceito dado e, ao mesmo tempo, um modo de expressão capaz de *comunicar* a disposição subjetiva do ânimo que resulta daquela conformidade a fins. Na segunda preleção sobre *O destino do erudito*, após mostrar que a destinação do homem consiste na vida em sociedade, que há no homem um impulso social - “se vive isolado, não é um homem inteiro, completo, e contradiz-

22 KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1998, p.212 (B 183).

23 Idem, p.224 (B 200), grifo meu.

24 Idem, p.219 (B 192), grifo meu.

25 Idem, p.223 (B 198), grifo meu.

se a si mesmo”²⁶ -, Fichte tira disso a consequência mais imediata. Segundo se lê na terceira preleção, se o homem está destinado a viver em sociedade, então é possível afirmar que há nele um

impulso para a comunicação, isto é, o impulso para cultivar [*ausbilden*] alguém sob aqueles aspectos em que nós somos particularmente cultivados, o impulso para tornar, tanto quanto possível, cada um dos outros igual a nós mesmos, ao que somos de melhor²⁷.

Assim como uma das principais características do gênio em Kant é a livre comunicação do seu saber, também o erudito de Fichte será definido por esse elemento. Mas, como se deseja mostrar a seguir, as raízes da figura do erudito a que se refere Fichte nas suas preleções não estão apenas no gênio da *Crítica do Juízo* de Kant, mas também em Cícero, para quem constituía um dever do filósofo cultivar, ao lado das qualidades propriamente filosóficas, também as da oratória e da eloquência, de modo a garantir justamente a comunicação do saber acumulado na vida erudita.

Para entender como a teoria do erudito de Fichte é devedora de Cícero, é preciso antes de tudo compreender que as cinco preleções sobre o destino do erudito ministradas no início do verão de 1794 constituem apenas uma parte do ciclo de preleções anunciadas naquele ano, no *Catalogus praelectionum*²⁸ da Universidade de Iena, sob o título geral *De officiis eruditorum (Dos deveres dos eruditos)*. Segundo o plano geral deste ciclo, as cinco preleções ministradas no verão de 1794 (*Preleções sobre o destino do erudito*) receberiam uma continuação no inverno de 1794/5. Ao contrário daquelas, estas últimas, porém, não foram impressas e publicadas, tendo restado apenas os esboços e as anotações do filósofo²⁹. A relação com Cícero, entretanto, surge já no título das conferências de Fichte, *De officiis eruditorum*, uma referência clara ao *De officiis (Dos deveres)* do orador latino.

No *De officiis*, com efeito, Cícero define como tarefa do filósofo o ensino dos deveres da virtude aos seus descendentes: “quem poderá ousar chamar-se filósofo sem nunca ter ministrado preceitos alguns sobre os deveres?”³⁰. Para tanto, segundo Cícero, o filósofo deve unir às suas qualidades propriamente filosóficas também as

26 FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*, 2014, p.38.

27 Idem, p.51.

28 As preleções de verão de 1794 são apresentadas no catálogo como “*Publice locum de officiis eruditorum exponet*” e as preleções de inverno como: “*Publice die atque hora adhuc indicanda de officiis eruditorum disserere perget*”, ao que acrescentava uma nota em alemão: “o senhor professor Fichte continuará suas preleções sobre os deveres do erudito”. *apud* LAUTH, R. In: FICHTE, J. G. *Von den Pflichten der Gelehrten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971, p.XIX.

29 Essas preleções foram traduzidas em FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, pp.237-340. Um quadro geral de todo esse ciclo de preleções sobre os deveres do erudito foi estabelecido por Reinhardt Lauth (In: FICHTE, J. G. *Von den Pflichten der Gelehrten*, 1971, pp.XXVI-XXVII) e reproduzido por Ricardo Barbosa no Posfácio a FICHTE, J. G. *O destino do erudito*, 2014, pp.110-11.

30 CÍCERO, M. T. *Dos deveres*, 2000, p.16.

eloquentes, cultivando ambas ao mesmo tempo no sentido de realizar a tarefa de educar seu povo. Esta teria sido, segundo Cícero, a grande falha dos pensadores gregos:

Em todo caso, penso que Platão, se quisesse cultivar a oratória forense, poderia ter falado com grande gravidade e abundância, e Demóstenes, se tivesse retido aquilo que aprendera com Platão e acerca disso desejasse falar, poderia tê-lo feito com elegância e esplendor; o mesmo penso acerca de Aristóteles e de Isócrates - cada um deles, deleitado pelo estudo de um gênero, desprezou o outro³¹.

O traço característico do pensamento romano em relação ao grego, assim, é a tentativa de unificação da filosofia com a oratória, o pensador ideal sendo aquele capaz de cultivar essas duas virtudes ao mesmo tempo. O dever do erudito, que o próprio Cícero assume para si, consiste na difícil tarefa de mostrar ao povo romano que o futuro da nova civilização não estava na demonstração de superioridade da língua latina (e da oratória) em detrimento da grega (e da filosofia) ou vice-versa, como parecia acontecer naquele momento entre os eruditos latinos. Invocando o discurso da temperança, pelo contrário, Cícero procura ensinar aos seus concidadãos que a virtude consiste justamente na conciliação de uma coisa com a outra, o grego com o latim e a filosofia com a oratória. Num certo sentido, como educador e erudito, Cícero assume para si a tarefa de zelar para que a passagem do grego para o latim ocorresse de modo que a cultura romana nascente pudesse conservar, junto com “a força das palavras” de sua natureza oratória, a riqueza de pensamento da filosofia grega. Para ele, a grandeza de Roma estaria salva se os seus eruditos e seu povo soubessem exercitar ao mesmo tempo o grego e o latim, a filosofia e a oratória.

Cícero inicia o *Do sumo bem e do sumo mal* pelo mesmo tema, mencionando logo no começo a dificuldade em que se encontra de ter de agradar ao mesmo tempo aos que vituperam a filosofia e aos que desprezam os escritos latinos. Por um lado, escreve, há os que, “instruídos nas letras gregas e depreciadores das latinas (...), julgarão preferível ocupar o tempo com ler os gregos”³², declarando-se “tão inimigos do povo romano que possam desprezar ou rejeitar a *Medeia* de Ênio ou a *Antíope* de Pacúvio”³³. Por outro, há os que desprezam inteiramente os gregos e “reprovam todo e qualquer tipo de filosofia”³⁴. Declarando-se perplexo com uma época a tal ponto dilacerada, Cícero lamenta não existirem mais eruditos tais como “Perseu, e sobretudo aquele Cipião, e aquele Rútílio cujo julgamento era tão acurado, que lhe permitia dizer que escrevia tanto para os tarentinos como para os consentinos

31 Idem, ibidem.

32 CÍCERO, M. T. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.1.

33 Idem, p.3 (tradução levemente modificada).

34 Idem, p.1.

e os sicilianos”³⁵. Com efeito, os verdadeiros eruditos, capazes de falar a todos incondicionalmente, sejam amantes do grego e da filosofia, sejam amantes do latim e da oratória, faziam parte de uma espécie em extinção.

A principal carência do erudito romano, para Cícero, consistia na sua incapacidade de enxergar o grego para além do grego e o latim para além do latim, que Fichte denomina, nas preleções *Sobre os deveres dos eruditos*, de *geistloser Buchstäbler*, isto é, “aqueles que se prendem ao pé da letra”. Essa característica pode ser vista na crítica de Cícero, principalmente no caso dos que “dizem desprezar todos os escritos latinos”, mais difícil de serem satisfeitos, pois, embora os escritos latinos não os agradem, eles “leem não com desgosto as fábulas latinas - traduzidas do grego ao pé da letra”³⁶. A dificuldade de agradar a estes últimos, segundo Cícero, reside no fato de que essas fábulas latinas os apeteçam somente por terem sido traduzidas do grego *ao pé da letra*, sendo, segundo o espírito, mais gregas do que latinas. Demasiado presos à letra, os eruditos latinos, nesse sentido, não eram capazes de ir além dela, de ler Platão em latim ou a tradução latina da *Electra* de Sófocles feita por Ênio. A tarefa a que se propõe Cícero, assim, é bastante clara: é preciso *educar os descendentes* no sentido de torná-los verdadeiros eruditos, o que significa torná-los capazes de pensar o grego para além da letra grega e o latim para além da letra latina. Isso, entretanto, só é possível ao filósofo que estudar oratória e ao orador que estudar filosofia, ao grego que estudar latim e ao latino que estudar o grego:

E eu, que nos trabalhos e perigos forenses não creio jamais ter abandonado o posto em que me colocou o povo romano, devo trabalhar quanto possa para que com o meu estudo e diligência *se tornem mais doutos os meus concidadãos*, e não disputar com os que preferem ler em grego (se é que o fazem verdadeiramente e não o fingem), e servir os que querem valer-se das letras tanto em grego como em latim...³⁷.

Nesse mesmo sentido da crítica de Cícero aos eruditos literais de Roma, Fichte, nas preleções sobre *O espírito e a letra na filosofia*, afirma que sua época “manifesta uma decidida propensão à falta de espírito [*Geistlosigkeit*]”³⁸, dominada que é pelos *geistloser Buchstäbler*, filósofos e eruditos que, carentes de espírito, não conseguem ir além da simples letra. Na primeira dessas preleções do inverno de 1794/5, Fichte descreve essa carência de espírito como uma incapacidade que, embora estivesse sempre presente entre os homens, nunca esteve presente “num grau tão elevado e em uma extensão tão ampla como em nossa época enlanguescida e entre nossas nações debilitadas pela escravidão, pelo luxo e pela soberba”³⁹. Faz-se, por isso, necessária

35 Idem, pp.4-5.

36 Idem, p.3.

37 Idem, p.6 (grifo meu).

38 FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.241.

39 Idem, p.248.

uma educação da classe erudita, uma educação que, baseada na distinção filosófica entre o espírito e a letra, permita ao filósofo e ao erudito tomar consciência de sua tarefa, bem como do estado atual em que se encontra sua cultura. O erudito, como afirma Fichte, “é, conforme a sua destinação, o *mestre* [*Lehrer*] da humanidade”, aquele que “não vê apenas o presente, mas também vê o futuro”, que “não considera apenas o ponto de vista atual, mas considera também para onde o gênero humano tem de caminhar de agora em diante, se deve permanecer no caminho de sua meta última e não se desviar dele ou retroceder”. “A esse respeito”, completa, “o erudito é o *educador* da humanidade”⁴⁰.

Assim como coube a Cícero essa não pequena tarefa, é Fichte quem a assumirá no final do século XVIII na Alemanha, motivo pelo qual o filósofo, seguindo os preceitos do pensador latino, procurará em suas preleções conjugar a filosofia com a arte de falar bem.

II. O espírito e a letra ou a filosofia e a oratória

A primeira pergunta que Fichte procura responder nas preleções de inverno, continuando as preleções ministradas no último verão, é a que se refere ao espírito. Que é, afinal, espírito? A resposta evidencia mais uma vez a íntima relação do erudito de Fichte com o gênio da *Crítica do Juízo* de Kant, para o qual espírito, resultante de um jogo da imaginação produtiva com as faculdades superiores, é “o princípio vivificante no ânimo”⁴¹. Como se lê em uma passagem lapidar da segunda dessas preleções do inverno de 1794/5 de Fichte, intitulada *Eu quero investigar em que se diferencia em geral o espírito da letra na filosofia*, também para ele o espírito resulta da imaginação produtiva, como já afirmava Kant. Em Fichte, entretanto, a imaginação, ao criar uma obra de espírito e assim influenciar livremente a atividade alheia, é responsável por operar uma transformação que, no fim, resultará na formação da própria consciência de si:

A faculdade dessa transformação é a imaginação. Ela é formadora [*Bildnerin*]. Eu não falo dela enquanto provoca, liga ou ordena novamente representações já ocorridas anteriormente, mas enquanto torna algo representável em geral pela primeira vez. Nessa medida, ela é criadora, criadora de uma consciência. Nesta função, não se é consciente dela, precisamente porque antes dessa função não há nenhuma consciência. A imaginação *criadora*. Ela é o *espírito*⁴².

A imaginação é espírito na medida em que, considerada em sua natureza produtiva, e não reprodutiva⁴³, é capaz de criar algo espiritual a partir da matéria

40 FICHTE, J. G. *O destino do erudito*, 2014, pp.74-5 (tradução levemente modificada).

41 KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1998, p.218 (B 192).

42 FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.313.

43 A distinção para Fichte entre imaginação produtiva e reprodutiva reside na concepção de que esta última se contenta com a simples imitação de algo preexistente, precisamente o que faz com que

sensível dada pela natureza. Como afirma Kant, “enquanto faculdade de conhecimento produtiva”, a imaginação “é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá”⁴⁴. Ora, essa matéria que a natureza efetiva lhe fornece e a partir da qual ela cria outra natureza, de caráter espiritual, é, segundo outra preleção de Fichte do mesmo período, o próprio sentimento:

Aquilo que a imaginação forma e a consciência mantém reside no sentimento. O sentimento, que aqui não posso nem devo esclarecer, é a matéria de tudo o que é representado e o espírito em geral ou a imaginação produtiva podem ser descritos como a *faculdade de elevar sentimentos à consciência*. (...) Quanto mais rápida e ativamente a imaginação de um homem eleva seus sentimentos à representação; quanto mais fortemente por esse mesmo motivo as representações colidirem com representações em seu espírito, tanto mais rico de espírito é o homem; quanto mais vagarosamente compreende e apreende e quanto mais languidamente se desfaz o fio de sua consciência, tanto menos espírito possui⁴⁵.

Como espírito é a faculdade de elevar sentimentos à clara consciência e essa faculdade é a imaginação criadora, a educação dos *que se atêm ao pé da letra* deve iniciar com um apelo à imaginação criadora individual. Na *Grundlage*, Fichte chama esse apelo de um travo [*Anstoss*] que a atividade infinita do eu recebe do não-eu, de modo que ela possa refletir essa atividade sobre si mesma, tornando possível a consciência de si⁴⁶. Esse apelo, esse travo proveniente do não-eu, que desperta a imaginação produtiva do *geistloser Buchstäbler* e torna-lhe possível sair do movimento de inércia infinito de sua atividade pura, pode ser fornecido de múltiplas formas, por exemplo, por meio da arte⁴⁷. Nas suas preleções sobre os deveres do erudito, entretanto, Fichte procura fazê-lo unindo ao pensamento filosófico a arte oratória, à maneira de Cícero, isto é, um discurso que, capaz de sair da região abstrata do

seu produto seja *geistlos*, sem espírito. Carente de imaginação criadora, o filósofo *geistlos*, assim, não filosofa verdadeiramente, mas apenas “repete meras regras de como se deveria filosofar”. No domínio da criação, pelo contrário, a imaginação não simplesmente imita algo exterior a ela, mas põe na coisa algo que já está de alguma maneira no próprio eu. Esse algo, que o eu tem em si mesmo e que é formado pela imaginação são os sentimentos, não os referentes à vida animal do homem, mas os sentimentos referentes às leis da ética, da harmonia espiritual e da “unificação de todos em um reino da verdade e da virtude”. “Estes sentimentos - se me permitem me expressar assim - residem numa região mais profunda de nosso espírito, em seu mais secreto santuário” (FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.245).

44 KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1998, p.219 (B 193).

45 FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.243.

46 “Sobre a atividade de que o eu vai ao infinito, na qual, justamente porque ela vai ao infinito, nada pode ser distinguido, ocorre um travo; e a atividade, que de nenhum modo pode ser anulada com isso, é refletida, impelida para dentro; adquire a direção diretamente oposta” (FICHTE, J. G. *Doutrina-da-ciência de 1794*, 1988, p.121).

47 Fichte procura mostrar o papel da arte e do artista nessa mesma tarefa de vivificação do espírito no manuscrito *Sobre o espírito e a letra na filosofia - Numa série de cartas*. Escrito a partir do material dessas preleções do inverno de 1794/5, esse manuscrito acabou sendo o móbil da chamada disputa das Horas com Schiller, que recusou publicá-lo em sua revista *As Horas*. O manuscrito, por isso, foi publicado apenas em 1798, no *Philosophisches Journal*, editado por Immanuel Niethammer.

espírito e de transmutar-se em corpo, adquire um sentido para aquele que, imerso na inércia do sensível, desconhece o mundo do espírito ou possui um sentimento vago e obscuro acerca dele. Ao unificar a filosofia com a capacidade de falar do orador, Fichte busca atingir o nobre sentimento do ouvinte vivificando a atividade de sua imaginação, despertando-a de um modo que ela possa por si mesma elevar esse sentimento ainda obscuro à clara consciência de si. Por isso, nas preleções sobre *O destino do erudito*, Fichte reafirma a necessidade da contraimagem, do travo, que não pode vir de outro lugar a não ser da relação com o outro, daquilo que o filósofo chama de não-eu: “a todos os conceitos que se encontram no seu Eu deve ser dada uma *expressão*, uma contraimagem [*Gegenbild*] no Não-eu”⁴⁸. Pois é unicamente a partir dessa relação com o outro, com o oposto ao eu, que os conceitos situados no Eu adquirem pela primeira vez um conteúdo racional. O destino, o chamado ou a vocação do erudito, dependendo do modo como se traduz o termo *Bestimmung*⁴⁹, deve ecoar sensivelmente nas palavras pronunciadas pelo outro e somente então adquire um sentido. “Para nós”, escreve Fichte afinal, “tudo ocorre no mundo físico, inclusive as ideias espirituais de seres sensíveis”, de modo que “o espírito livre é vestido com um corpo”⁵⁰.

Como se lê na primeira preleção do inverno de 1794/5, intitulada *Sobre o espírito e o corpo em geral*, Fichte fala dessa transmutação da ideia em palavras em termos de uma “centelha” que o orador lança na plateia buscando inflamá-la: “não importa de onde - de algum lugar invisível para os senhores e para todo olho mortal - cai uma centelha que vos toma violentamente e vos conduz àquela profundidade cheia de segredos”⁵¹. Nessa mesma preleção, perto de seu encerramento, Fichte revela ter sido exatamente este o desejo perseguido ao longo de toda sua fala: “o desejo de que, embora escondido aos meus olhos, habite nos senhores muito espírito e que, de tempos em tempos, eu possa contribuir em algo para isso, lançando em suas almas fagulhas capazes de despertá-las e de atirá-las poderosamente”⁵². Isso, portanto, é suficiente para mostrar que a tarefa assumida pelo filósofo nessas preleções consiste em atizar o público, lançando fagulhas ou centelhas que nada são senão ideias transformadas em corpos, isto é, palavras:

48 FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*, 2014, p.36, grifo meu.

49 De acordo com este contexto, seria possível também traduzir *Bestimmung* por vocação, na medida em que pode ser entendido como o chamado da voz [*Stimme*] interior do erudito, guardando assim também no português o jogo de palavras entre vocação e voz, *Bestimmung* e *Stimme*.

50 FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.249.

51 Idem, p.245.

52 Idem, p.259. É a essa centelha na forma da palavra escrita que aludiria Kant na famosa passagem dos *Prolegômenos* em que afirma ter sido Hume quem o despertou de seu sono dogmático. Na passagem, Kant usa o termo “a primeira centelha dessa luz”. Cf. para isso SUZUKI, M., *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras/Fapesp, 1998, p.43 e ss.

Eu próprio me encontro nesta situação neste e em qualquer momento diante dos senhores. Ofereço-lhes um produto, ao qual creio ter infundido algumas ideias. Mas eu não lhes dou as próprias ideias, pois estas eu não posso dar. Eu dou aos senhores o simples corpo e minhas palavras, que os senhores ouvem, são estes corpos⁵³.

Mas não é qualquer palavra que pode atingir esse fim. A palavra, essa corporificação do espírito, se deve funcionar como centelha, precisa ser trabalhada e arranjada de um modo que atinja os nobres sentimentos do ouvinte. Como se disse ao início deste artigo, faz-se necessário um texto disposto e pontuado visando antes a declamação do que propriamente a sintática e a lógica, capaz de despertar a faculdade da imaginação e que obedeça àquele preceito segundo o qual “os espíritos são livres e não podem *ser* determinados, mas devem determinar-se *a si mesmos*, por meio da indicação de algum fenômeno no mundo sensível”⁵⁴. No fim, este é o objetivo da boa poesia, dos bons livros e dos bons discursos, cada um expondo a seu modo uma ideia, um estado de ânimo, buscando vivificar os espíritos e evitar que “todo o impresso deva se deixar usar como um livro de receitas, um livro de aritmética ou um regulamento de serviço”⁵⁵.

Ao ler suas preleções sobre *O destino do erudito* para o público da universidade de Iena, portanto, Fichte encarna o erudito de que fala, cuja tarefa é influenciar os indivíduos e a sociedade como um todo em vistas de um ideal de perfeição. O destino do homem em geral, como afirma na segunda preleção de *O destino do erudito*, é viver em sociedade, isto é, numa “comunidade conforme a fins”. Nessa sociedade, cada indivíduo *deve* contribuir para o desenvolvimento e o progresso do gênero, agindo, procurando instituir no mundo da efetividade o mundo da liberdade absoluta e plena. Ao agir, os indivíduos se influenciam mutuamente, o que é suficiente para deduzir o conceito de ação recíproca [*Wechselwirkung*], por meio da qual a sociedade busca o aperfeiçoamento da espécie num progresso infinito.

Mas o primeiro passo nessa direção é compreender que as noções de ação recíproca e de aperfeiçoamento infinito dependem primeiramente da ação individual. Se os indivíduos não despertarem de algum modo para a ação, não haverá reciprocidade, aperfeiçoamento infinito e tampouco o mundo ético do espírito. Tanto as preleções de verão de 1794 como as de inverno sobre os deveres do erudito, assim, contêm passagens incitativas e exortatórias, de um filósofo que, à maneira de um Demóstenes diante do povo ateniense, recorre aos sentimentos dos alemães, tal como se pode ver no final da já citada quinta preleção sobre o *Destino do Erudito*, por exemplo, em que Fichte revela o fim último de sua filosofia: “Agir! Agir! É para

53 FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, 2015, p.251.

54 Idem, p.249.

55 FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*, 2014, p.12.

isso que estamos aqui”⁵⁶, exorta, mostrando que sua filosofia não é um simples pensamento *sobre* as coisas, que não se trata de mais um sistema de erudição vazia, mas de uma filosofia para a qual a erudição, a sabedoria e a doutrina [*die Lehre*] devem estar de algum modo a serviço da transformação do mundo e da sociedade. É o próprio Fichte quem o afirma numa carta de 2 de março de 1790 à sua futura esposa:

Eu mesmo não levo o menor jeito de um erudito de *métier*. Não desejo simplesmente pensar; meu desejo é agir. (...) Tenho apenas uma paixão, apenas um desejo (...): o de atuar ao meu redor. Quanto mais ajo, mais feliz me sinto em relação a mim mesmo⁵⁷.

Referências

- CÍCERO, M. T. *Dos deveres (De officiis)*. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nogueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Editorial, 1988.
- _____. *Fichte im Gespräch*. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1981, vol.I.
- _____. *O conceito da doutrina-da-ciência*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Editorial 1988.
- _____. *O destino do erudito*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014.
- _____. *O programa da doutrina-da-ciência*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Editorial 1988.
- _____. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2015.
- _____. *Von den Pflichten der Gelehrten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.
- HEGEL, G.W.F. *Briefe von und an Hegel*. HOFFMEISTER, J.(org.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.
- PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Fichte*. Paris: Vrin, 1984.
- ROSALES, J. R. “Limite e realidade. Os primeiros passos no Sistema do idealismo transcendental”. In: REY PUENTE, F. e ALVES VIEIRA, L. (orgs.) *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, pp.113-52.
- SCHMIDT, J. *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

⁵⁶ Idem, p.92.

⁵⁷ Apud Barbosa, idem, p.95.

SUZUKI, M. *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras/Fapesp, 1998.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: crítica da imaginação radical em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

Recebido em: 10.03.2015

Aceito em: 06.11.2015

Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche

Formal and semantic structure of the self-genealogical argument in Nietzsche

Jorge Luiz Viesenteiner

jvies@uol.com.br

(Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, Brasil)

Resumo: O objetivo do texto é analisar a estrutura formal e semântica daquilo que denomino de argumento autogenealógico em Nietzsche, culminando com um breve esboço das suas formas de comunicabilidade. Do ponto de vista formal, trata-se de compreender o conceito de genealogia em seu registro crítico, em estreita conexão com uma práxis interrogativa fomentadora de um distanciamento metódico; do ponto de vista semântico, trata-se de compreender que aquilo que era elaborado por Nietzsche até 1887 em *Para genealogia da moral* com vistas à cultura, realiza-se nos textos de 1888 com vistas a si mesmo. Finalizo com um breve e plausível sentido de autoencenação, na medida em que Nietzsche transforma a si mesmo em figura de pensamento, especialmente em *Ecce homo*.

Palavras-chave: genealogia; autogenealogia; crítica; práxis interrogativa; autoencenação

Abstract: This paper aims to analyze the formal and semantic structure of what I call as self-genealogical argument in Nietzsche, culminating with a brief outline of its form of communicability. From a formal point of view, the concept of genealogy must be understood from its critical register, in necessary connection to an interrogative praxis feeder of a methodical distancing; from a semantic point of view, my hypothesis is that precisely that which was elaborated by Nietzsche until 1887 in *Zur Genealogie der Moral*, thought especially in the view of culture, is realized in the 1888 texts, now in the view of himself. I finish with a brief and plausible sense of self-staging, insofar as Nietzsche converts himself into an argumentative instance, especially in *Ecce homo*.

Keywords: genealogy; self-genealogy; interrogative praxis; self-staging

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p105-119>

1. Introdução¹

Nietzsche nunca empregou o termo autogenealogia, uma vez que seu escrito polêmico caracterizava uma práxis genealógica com vistas à moralidade. Referir-se então à autogenealogia implica justificar, em primeiro lugar, o movimento conceitual que autorize, intratextualmente, a passagem de uma genealogia da moral para uma práxis autogenealógica de forma plausível. Nomeio esse primeiro movimento de estrutura formal do argumento autogenealógico. Minha hipótese nesse primeiro movimento do texto consiste em compreender o conceito de genealogia em seu

¹ Esta pesquisa é financiada pelo CNPq, contemplada com bolsa de pesquisa por meio do Edital Universal MCTI/CNPq 14/2014, com vigência até 2017.

registro crítico, em necessária conexão com uma práxis interrogativa fomentadora de um distanciamento metódico, cuja correlação amplia a margem de atuação do conceito de genealogia, autorizando seu emprego não apenas à moral, mas também em relação à tradição filosófica da verdade e inclusive em relação à autocompreensão genealógica de si mesmo. Em segundo lugar, trata-se também de explicar as estruturas teóricas que caracterizam o significado de uma práxis autogenealógica, mas agora em se tratando de conteúdo semântico dessa práxis, justificando tanto as correlações de sentido entre genealogia e autogenealogia, bem como a dupla caracterização da própria práxis autogenealógica. Nomeio esse segundo movimento de estrutura semântica do argumento autogenealógico. Minha hipótese é que precisamente aquilo que era elaborado por Nietzsche até 1887 em *Para genealogia da moral*, especialmente pensado com vistas à cultura, é efetivado nos textos de 1888, agora com vistas a si mesmo. Ou seja, as reflexões sobre os dramas do destino da alma expressos com a pergunta “O que significam ideais ascéticos?”, analisados em interlocução com a arte, filosofia, ciência e religião, são desdobrados individualmente em 1888 no próprio Nietzsche, como práxis de diferenciação em relação a cada um desses domínios da cultura, em seus respectivos livros: arte em *O caso Wagner*, filosofia e ciência no *Crepúsculo dos ídolos* e religião em *O anticristo*.

Esse movimento argumentativo culmina justamente em *Ecce homo*, na medida em que Nietzsche converte a si mesmo em instância argumentativa, cujo procedimento é realizado por meio de uma autoencenação filosófica. Trata-se da estratégia argumentativa em que o autor Nietzsche narra um personagem que, para além de qualquer justificção ou explicação biográfica sobre tal personagem, prefere mostrá-lo aos seus interlocutores, apontando: *Ecce homo*. A estratégia de autoencenação filosófica caracteriza a filosofia de Nietzsche, por fim, como um pensamento que só fecha seu ciclo com a necessária presença do leitor.

2. Estrutura formal do argumento autogenealógico: crítica e práxis interrogativa

Para genealogia da moral (GM)², de 1887, tem de ser lida, contextualmente, como “complemento e elucidação” de *Para além de bem e mal* (ABM), tal como Nietzsche registra no verso do frontispício do livro³. Nesse caso, é possível compreender a argumentação que vai de uma “tipologia da moral”, tal como Nietzsche escreve

2 As obras de Nietzsche são citadas conforme a edição crítica: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999. Utilizo as seguintes referências já consolidadas para os textos de Nietzsche, aos livros que cito: Para as referências de obras enviadas para publicação de Nietzsche, segue-se a abreviação do livro (GC: *A gaia ciência*; ABM: *Para além de bem e mal*; GM: *Para genealogia da moral*; CW: *O caso Wagner*; EH: *Ecce homo*), número do aforismo e referência nas obras completas KSA, com seu respectivo volume e número de página (p.ex., ABM 257; KSA 5, p.205; EH, *Crepúsculo dos ídolos* 2; KSA 6, p.355, etc.). Todas as traduções são de minha própria autoria.

3 KSA 14, p.377.

no aforismo 186 que abre o capítulo de ABM intitulado “Contribuição à história natural da moral”, até o programa teórico de uma “efetiva *história da moral*” em GM, precisamente para percorrer a “moral efetivamente vivenciada - com novas perguntas e igualmente com novos olhos”⁴. Um registro teórico nesse percurso de uma “*tipologia*” para uma “genealogia da moral” deixa-se caracterizar pelo sentido de genealogia como crítica que, grosso modo, dirige sua suspeita contra aquelas morais “que se voltam para ‘todos’, pois generalizam onde não é lícito ser generalizado - todas falando incondicionalmente, tomando-se a si incondicionalmente”⁵. A des-historicização da moral atinge seu ponto de culminância, escreve Nietzsche em *A gaia ciência* (GC), ali onde a moral mesma não é mais vista “como problema”⁶, mas antes, com os filósofos todos exigindo apenas a “*fundamentação da moral*”, apesar da moral mesma, porém, vigorasse como “dada”⁷, isto é, sedimentada, cristalizada e convertida em autoevidente no interior de uma cultura. O programa da genealogia como “*crítica*”, nesse caso, na medida em que se pergunta pelo “*valor desses valores*”, consiste precisamente em “pôr em questão” aqueles valores que eram tidos como “dados, como efetivos, como além de quaisquer questionamentos”⁸. A genealogia crítica radicaliza os esforços de uma mera “*Entstehungsgeschichte*” [*história de surgimento*],⁹ visto que uma “*crítica*” pressupõe pôr em evidência e destacar o que se tornou demasiado invisível e inquestionável em uma estrutura, inclusive além de qualquer questionamento no interior da própria história de surgimento dos valores. A historicização de valores é um importante instrumento cuja função é operar um distanciamento metódico das determinações dominantes e hegemônicas da época, mas que é radicalizado quando o programa crítico põe em evidência suas próprias estruturas que se tornaram demasiadas autoevidentes no interior desse processo.

Ao programa crítico da genealogia tem de se vincular um aspecto decisivo à estrutura formal do argumento autogenealógico, a saber, a práxis interrogativa necessariamente constitutiva às implosões das autoevidências. Essa necessária associação nos permite ampliar as margens de atuação do conceito de genealogia, sobretudo em seu uso para além de uma genealogia direcionada à moral. Tão logo operamos com as variáveis “programa crítico” e “práxis interrogativa”, conseguimos deslocar a economia da argumentação para todos os domínios da cultura, resguardando os mesmos objetivos do

4 GM, Prólogo 7; KSA 5, p.254.

5 ABM 198; KSA 5, p.118.

6 GC 345; KSA 3, p.577.

7 ABM 186; KSA 5, p.105s.

8 GM Prólogo 6; KSA 5, p.253.

9 GC 345; KSA 3, p.578. Cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches „Genealogie der Moral“*. Darmstadt: WGB, 1994, p.66: “Genealogia como crítica ao invés de história é a crítica das aparentes autoevidências da moral, por meio de um contínuo esboço hipotético sobre sua proveniência”.

programa genealógico/crítico de destacar ou pôr a nu as inquestionabilidades.

Se Nietzsche grifa o termo “*crítica*” no aforismo 6 do Prólogo de GM, é igualmente nesse mesmo aforismo que reconhecemos sua insistência em relação a uma práxis interrogativa. O aforismo traz três ocorrências do radical *Fragen* - “ein Fragezeichen”, “*in Fragezstellen*”, “*In-Frage-Stellung*” - bem como articulado com terminologias como “desconfiança” [*Misstrauen*], “suspeita” [*Argwohn*], dúvida e hesitação, etc. Contextualmente, o aforismo 345 de *A gaia ciência* (GC), cujo livro V é contemporâneo ao programa genealógico de 1887, traz como título “Moral como problema” e instrumentaliza precisamente a práxis interrogativa para caracterizar a diferença entre “crítica” e “história de surgimento”: “ninguém até agora, pois, testou o *valor* daquele mais famoso medicamento, a denominada moral: para isso se exige, acima de tudo, que algum dia - se *a coloque em interrogação*. Pois bem! Justamente esse é o nosso trabalho.-”.¹⁰ O distanciamento metódico capaz de evidenciar as cristalizações morais tem como ferramenta constitutivamente necessária a práxis interrogativa, não apenas para enxergar a “moral como problema”, mas ao lado de tal práxis, para ampliar o conceito de genealogia a outros domínios da cultura e pôr em marcha o mesmo programa de des-velamento de sedimentações.¹¹

A partir das variáveis “crítica” e “práxis interrogativa”, gostaria de propor um movimento argumentativo que justifica o emprego da palavra autogenealogia, notadamente na constelação de três aforismos decisivos: o aforismo 6 do Prólogo de GM, o aforismo 1 de ABM e o 346 de GC. Os três aforismos pertencem, por um lado, ao mesmo contexto genético de 1886/87 e reproduzem o exercício de pôr a nu as autoevidências no interior de um processo e, por outro lado, todos trazem igualmente a preocupação com o próprio homem, ou ainda, com a pergunta pela compreensão genealógica sobre o homem.

O aforismo 1 de ABM está inserido no capítulo intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, provavelmente um dos mais geniais capítulos escritos por Nietzsche.¹² Todo aforismo, curiosamente, é redigido por meio de uma práxis interrogativa - doze interrogações no total - que, nesse caso, é dirigida contra aquele que certamente figura entre os mais cristalizados e autoevidentes conceitos da tradição filosófica, a saber, o conceito de verdade que, como o título indica, configura-se como mais um

10 GC 345; KSA 3, p.579.

11 Quero enfatizar que a noção de genealogia como programa crítico, além da interpretação de W. Stegmaier, é encontrada também em KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köhl/Wien: Böhlau, 1980, especialmente pp.82-116 e TONGEREN, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral*. Curitiba: Champagnat, 2012, especialmente pp.99-105 e pp.119-122.

12 A propósito de uma precisa análise desse primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, cf. LOSSI, A. Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches von den ‚Vorurtheilen der Philosophen‘ in *Jenseits von Gut und Böse*“. In: BORN, M.;PICHLER, A. (Hrsg.). *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, pp.107-122.

dos “preconceitos” dos filósofos. A práxis crítico/interrogativa de Nietzsche consiste em tornar claras as relações, mecanismos e processos que terminaram em converter o conceito de verdade em “preconceito”, ou seja, em um conceito que esteve além de qualquer questionamento e, portanto, autoevidente no interior da filosofia.

Nietzsche inicia o aforismo com a expressão “vontade de verdade”, imediatamente articulada com aquilo que é mais característico na sua “história”: “que tipo de questões essa vontade de verdade já nos apresentou! Todas questões estranhas, sombrias, questionáveis questões!”.¹³ Não nos interessa aqui a discussão do significado da terminologia “vontade de verdade”, mas sim enfatizar três aspectos decisivos na economia da minha argumentação. Em primeiro lugar, registro a correspondência dos projetos teóricos, pois se em GM se trata de evidenciar as cristalizações morais com a pergunta pelo “valor dos valores”, em ABM se trata da pergunta pelo “valor da vontade de verdade”. Apesar de os objetos de investigações serem díspares - a verdade em ABM e a moral em GM - as variáveis crítica e a práxis interrogativa são semelhantes. Em segundo lugar, descobrir como a verdade se cristalizou como preconceito filosófico pressupõe pôr em questão a própria pergunta pela verdade, isto é, não mais a pergunta sobre o que é a verdade, mas sim “quem é aqui que realmente nos coloca perguntas?”, escreve Nietzsche, ou “O que em nós quer realmente ‘a verdade?’” Esse deslocamento interrogativo consiste em questionar o próprio lugar de onde o filósofo poderia se perguntar pela verdade, evitando assim reivindicar um suposto espaço transcendental por meio do qual Nietzsche enunciaria qualquer discurso sobre a verdade. Acima de tudo, trata-se de levar ao limite a própria pergunta que se tornou clássica na filosofia, forçando a práxis interrogativa agora contra si mesmo: “O que em nós quer realmente ‘a verdade?’”. Por fim, o extremo das variáveis “crítica” e “práxis interrogativa” é atingido quando não se sabe mais os limites entre quem é “Édipo e quem é Esfinge”, uma interessantíssima figura de pensamento por meio da qual Nietzsche instrumentaliza essa radicalidade crítica. Nietzsche escreve: “O problema do valor da verdade surgiu diante de nós, - ou fomos nós que aparecemos diante do problema? Quem de nós aqui é Édipo? Quem é Esfinge? Perguntas e interrogações parecem marcar um encontro.” Como se sabe, a enigmática pergunta da Esfinge é justamente a pergunta pelo homem. Nesse caso, Édipo diante da Esfinge é, no fundo, Édipo diante de si mesmo respondendo a pergunta pelo próprio homem que, na encenação construída por Nietzsche, significa igualmente Édipo se perguntando por si mesmo, especialmente ao forçar as interrogações contra ele próprio, a fim de descobrir “quem” e “o que” efetivamente põe perguntas ou quer a verdade. Autoatribuindo-se o primeiro a ter “ousado” colocar o problema do valor da verdade, Nietzsche não quer mais encontrar o fundamento da verdade, ou os critérios do verdadeiro, ou mesmo como é possível

13 ABM 1; KSA 5, p.15.

um acesso privilegiado à verdade; em todos esses casos, a verdade é tida como dada, como inquestionável. Antes disso, Nietzsche desdobra em ABM o programa crítico e a práxis interrogativa direcionada agora não contra a moral, mas contra a própria verdade, expondo seus limites e revelando-a um “preconceito”, como intitula o capítulo. Como se vê, a interconexão das variáveis teóricas “crítica” e “práxis interrogativa” amplia as possibilidades de empregar o movimento argumentativo de Nietzsche na *Genealogia* para outros tantos domínios de crítica à cultura, como no caso da verdade como preconceito cristalizado no interior da filosofia já em ABM.

A radicalidade de ambas as variáveis, no entanto, extrai suas últimas consequências no instante em que Nietzsche encena filosoficamente o movimento de autorreflexividade da sua própria práxis interrogativa, agora para imprimir o distanciamento metódico em relação a si mesmo, no rigoroso sentido de se perguntar se ele próprio, como filósofo, não carregaria igualmente as mesmas cristalizações teóricas que quer encontrar em sistemas morais ou tradições filosóficas. Contextualmente, trata-se de mobilizar o aforismo 346 de *A gaia ciência* e que recebe como título precisamente “Nossa interrogação”. Esse aforismo arremata a estrutura formal do argumento autogenealógico, porque consiste em reconhecer que a dinâmica das variáveis “crítica” e “práxis interrogativa” não pode deixar de se direcionar, por dever de honestidade, justamente contra aquele que as instrumentaliza contra filósofos, tradições filosóficas, sistemas morais ou culturas. Isso significa que agora é o próprio Nietzsche que, autoencenando-se como “ateu, descrente e imoralista” em uma só pessoa, tem de se reconhecer inserido no mesmo processo contra o qual ele interroga. Ressalto que a economia do programa crítico da genealogia, quando associada à práxis interrogativa, deixa-se desdobrar inclusive nos casos em que Nietzsche pretende colocar-se a si mesmo no contexto questionado, não apenas como programa crítico, mas agora como programa autocrítico!¹⁴

Chamo atenção a dois aspectos logo no início do aforismo para meu argumento: por um lado, o aforismo começa com uma interrogação, que por sua vez é inserida imediatamente depois que Nietzsche escreve sobre o programa crítico da genealogia, no aforismo 345 de *A gaia ciência*, de modo que ambos os textos têm de ser lidos contextualmente. Depois de registrar o que Nietzsche denomina “nosso trabalho”, isto é, questionar o valor do “mais famoso medicamento, a denominada moral”, a fim de ver a “moral como problema”, o aforismo 346 é inaugurado novamente com uma interrogação sobre a compreensão desse projeto, direcionada performaticamente aos leitores - “Mas vocês não entendem isso?”¹⁵; por outro lado, os três textos que analiso inserem no centro das preocupações a pergunta pela compreensão do que é o homem.

14 Para uma análise detalhada desse aforismo 346, cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, especialmente as pp.163-174 sobre o aforismo 345 e pp.193-208 sobre o aforismo 346 de *A gaia ciência*.

15 GC 346; KSA 3, p.579.

O aforismo 346 de GC alude à pergunta pelo homem já nas primeiras linhas: “quem somos nós?”, conectando-se estreitamente com os dois textos anteriores, na medida em que o início da *Genealogia* é uma pergunta pelo entendimento sobre o homem - “Nós nos somos desconhecidos, nós homens do conhecimento, nós nos desconhecemos de nós mesmos”¹⁶ -, e o texto de ABM constrói a figura de pensamento entre Édipo e a Esfinge para indicar, como analisei, que Édipo diante da Esfinge é Édipo diante da pergunta sobre si mesmo. Assim, a tríade de textos que analiso não apenas se complementam em se tratando das variáveis “crítica” e “práxis interrogativa”, como também carregam como tema nuclear a preocupação com a compreensão do homem.

O final do aforismo, porém, destaca a preocupação de Nietzsche em direcionar, estrategicamente, a práxis interrogativa contra si mesmo, em um movimento autocrítico, tornando ainda mais claro o sentido do título do aforismo, “Nossa interrogação”. No aforismo 346, o foco de debate é o niilismo que, porém, é instrumentalizado por Nietzsche como lente de aumento para a efetiva preocupação do texto, a saber, que o diagnóstico do niilismo é, simultaneamente, uma suspeita contra os diagnosticadores do próprio niilismo. A premissa do argumento é que usualmente o homem categorizou o mundo “segundo uma *necessidade*”, interpretando-o “por muito tempo de modo falso e mentiroso”, até descobrir, finalmente, “que o mundo *não* possui o valor que acreditávamos”, bem como paradoxalmente, um diagnóstico que exprime “o que há de mais seguro de que nossa desconfiança enfim se apoderou”¹⁷. O juízo pessimista que reza que esse mundo já não vale mais nada, nesse caso, tem de ser uma suspeita contra nós mesmos, na medida em que fomos nós que o interpretamos e doamos sentido para poder nos sentir “em casa com nossas venerações”. É forçoso se perguntar, portanto, se o juízo pessimista não é, simultaneamente, o diagnóstico de que o próprio homem já não é mais “medida de todas as coisas”, evidenciando aquilo que estava inquestionado no próprio juízo pessimista. Ora, se fomos nós mesmos que, na condição de “medida de todas as coisas”, interpretamos e valoramos o mundo doando sentido a ele, diagnosticá-lo como sem valor implica, ao mesmo tempo, em reconhecer que nós mesmos já não possuímos qualquer sentido ou valor. O final do aforismo é construído igualmente por meio de uma série de interrogações que têm a função de forçar que aqueles que se interrogam sobre o valor do mundo, precisam também fazer a pergunta sobre o valor de si mesmos, autorreflexivamente, questionando o próprio lugar de onde emitem o juízo pessimista:

Non caímos justamente com isso na suspeita de um antagonismo, um antagonismo do mundo no qual estávamos até agora em casa com nossas venerações (...), e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, fundamental e profunda desconfiança sobre nós mesmos (...) que cada vez pior nos toma de

16 GM Prólogo 1, KSA, p.247.

17 GC 346; KSA 3, p.580.

assalto e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante do terrível ou: “ou suprime vossas venerações ou - *vocês mesmos!*” O último seria niilismo; mas o primeiro não seria também - o niilismo? - Essa é a *nossa* interrogação.

A estratégia argumentativa de Nietzsche é a pergunta por algo que está para além de qualquer questionamento no juízo pessimista sobre o mundo, a saber, se não é o homem mesmo, e inclusive o próprio Nietzsche como médico da cultura que diagnostica o niilismo, que no fundo tem seu valor desvalorizado e, por isso, já não consegue mais ser a “medida de todas as coisas”, como Nietzsche escreve. Trata-se de ter que interrogar agora contra si mesmo, como movimento autocrítico, o que está cristalizado e não problematizado no juízo pessimista. Ajuizar sobre o fato de que o mundo não tem qualquer valor, portanto, é no mínimo uma “suspeita sobre nós mesmos”. O movimento autocrítico, porém, só é compreendido se reconhecemos que Nietzsche tem de enxergar a si mesmo inserido no processo que é por ele analisado. A “nossa interrogação” que intitula o aforismo é, no fundo, autointerrogação direcionada contra o próprio lugar de onde o juízo pessimista sobre o mundo é enunciado.¹⁸

O aforismo 346 de *A gaia ciência*, em suma, carrega o ponto de culminância de uma equação que conjuga as variáveis “crítica” e “práxis interrogativa”, na medida em que o mesmo movimento argumentativo do programa genealógico pode ser deslocado para além do horizonte moral, nesse caso, direcionado ao preconceito da verdade ou mesmo como movimento autocrítico de compreensão das próprias condições culturais. O aforismo 346 radicaliza a equação genealógica, permitindo-nos compreendê-la como válida igualmente no interior de uma práxis autogenealógica. Por isso, embora Nietzsche não tenha empregado o termo autogenealogia, se seguirmos o movimento conceitual que subjaz ao programa teórico da genealogia, tal como sugiro, ampliamos esse movimento não apenas no âmbito da moral, mas inclusive em relação a si próprio como autogenealogia.

3. Estrutura semântica do argumento autogenealógico: da crítica à cultura à práxis autogenealógica

É preciso justificar não apenas formalmente as correlações da economia argumentativa entre genealogia e autogenealogia, mas sobretudo em que medida as conexões relativas ao aspecto semântico do argumento autogenealógico ainda mantém sintonia com o programa genealógico de 1887. Minha hipótese é que aquilo que Nietzsche operava com vistas a uma crítica à cultura por meio da pergunta pelo significado dos ideais ascéticos em GM, estrutura-se nos textos de 1888 com

¹⁸ O aforismo também termina com uma interrogação, ou seja, uma estratégia performativa que força o próprio leitor a se reconhecer no mesmo processo que é criticado, objetivando sua própria transformação. Sobre isso, cf. SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.

vistas para si mesmo. O programa genealógico de 1887 em GM, especialmente na terceira dissertação, direciona-se às principais estruturas da cultura: arte, filosofia, ciência, religião e moral. Contextualmente, essas estruturas culturais correspondem, curiosamente, a cada um dos livros que Nietzsche escreve em 1888: *O caso Wagner* (arte), *Crepúsculo dos ídolos* (filosofia e ciência), *O anticristo* (religião), além de mostrar a si mesmo como filósofo Nietzsche, convertendo a si mesmo na figura de pensamento “Nietzsche”, em *Ecce homo*.¹⁹

A investigação feita por Nietzsche depois da pergunta que intitula a terceira dissertação de *Para genealogia da moral*, a saber, “O que significam ideais ascéticos?”, é sistematicamente interpretada em cada um dos domínios da cultura. Nos aforismos 2 a 5 da terceira dissertação, a esfera da arte é problematizada e Wagner é o principal interlocutor; entre os aforismos 6 e 10, a investigação sobre os dramas do destino da alma se volta à filosofia; nos aforismos 11 a 22, a análise é na esfera da religião e da moral, e tem como lente de aumento e interlocução o papel do sacerdote; a ciência também aparece, nos aforismos 23 a 26, como a forma moderna que igualmente busca respostas ao drama do destino da alma.²⁰ Assim, arte, filosofia, religião, moral e ciência são os domínios por meio dos quais Nietzsche emprega sua práxis genealógica num horizonte cultural. Esse projeto é radicalizado, porém, quando Nietzsche desloca o programa genealógico do horizonte da cultura para o horizonte individual, como práxis autogenealógica, de modo que aquilo que em 1887 constituía uma investigação do conjunto da cultura é individualizado em cada um dos livros de 1888. Dessa maneira, as interlocuções que Nietzsche estabelece nos textos de 1888 – Sócrates, Platão, Wagner, Jesus, culturas, tradições filosóficas e morais, etc. –, exercem a função de lente de aumento por meio da qual Nietzsche enxerga melhor a si mesmo autogenealógicamente, bem como diferencia-se em relação a cada um desses interlocutores.²¹ As interlocuções culturais por meio do ideal ascético em GM são particularizadas por Nietzsche em cada uma das suas publicações de 1888. Como figura de pensamento, Nietzsche se autoencena em relação a Wagner, num embate entre *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*; como imoralista, fisiologista, com

19 Venho trabalhando essa hipótese já em outros textos, que igualmente já foram publicados, como por exemplo, na revista *Estudos Nietzsche* (2014), especificamente sobre *Crepúsculo dos ídolos*. Ainda sobre esse tema, cf. MÜLLER, E. Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks. In: Gerhardt, V.; Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche im Film-Projektionen und Götzen-Dämmerung, Nietzscheforschung*, 16, 2008, pp.141-149; STEGMAIER, W. “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O anticristo* e *Ecce homo*”. In: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp.65-90.

20 Sobre a análise específica para cada uma dessas estruturas da cultura na terceira dissertação, cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, pp.173-204.

21 Cf. RUPSCHUS, A. *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, especialmente o capítulo 3 intitulado “O problema de Nietzsche com os alemães, como problema consigo mesmo” (pp.74-148).

a figura de pensamento “nós”, enfim, Nietzsche se autoencena como instância argumentativa contrária à filosofia, à ciência, à política, no *Crepúsculo dos ídolos*; como autoencenação antagônica ao cristianismo na esfera da religião, Nietzsche escreve *O anticristo*; e em *Ecce homo*, ao invés de falar autobiograficamente sobre sua vida, Nietzsche prefere se mostrar aos leitores: eis o homem!, tal como veremos mais adiante. O projeto genealógico da cultura de 1887 é, portanto, deslocado como práxis autogenealógica em intenso debate crítico com cada domínio da cultura: arte, filosofia, ciência, religião e moral; ou ainda, aquilo que em *Para genealogia da moral* era pensado com vistas à cultura, nos textos de 1888 é realizado com vistas para si mesmo.²²

4. Formas de comunicabilidade do argumento autogenealógico

Até esse ponto vim mencionando o termo encenação filosófica sem conferir a ele a devida sistematização teórica, algo que passo a fazê-lo a partir de agora. Grosso modo, a noção de encenação diz respeito às figuras de pensamento criadas por Nietzsche, por meio das quais ele exprime suas próprias reflexões e, inclusive, converte a si mesmo em instância argumentativa como figura de pensamento “Nietzsche”. Certamente o tema exige um tratamento específico dado sua amplitude e complexidade, mas o instrumentalizo nesse texto apenas para indicar em que medida Nietzsche constrói uma estratégia argumentativa, baseada na construção específica das mais diversas encenações e autoencenações filosóficas, a fim de exprimir algo sobre si mesmo, numa tentativa de responder à pergunta: qual é a estratégia de comunicabilidade empregada por Nietzsche para abordar uma práxis autogenealógica? Ou ainda: quais as maneiras de comunicar uma subjetividade oriunda da práxis autogenealógica?

É preciso dizer inicialmente que o sentido de genealogia como crítica carrega uma peculiar estratégia de comunicabilidade. O argumento genealógico se caracteriza aqui tanto pelo seu aspecto apelativo, por meio do qual Nietzsche constrói encenações filosóficas, quanto heurístico-performático por meio do qual também objetiva exercer um efeito sobre o leitor. O objetivo dessa estratégia comunicativa é forçar a si próprio e a seu leitor a se colocarem no mesmo processo que é des-referencializado e criticado pela estratégia genealógica, ou seja, coagir a si e ao seu leitor a reconhecerem que não ocupam um lugar externo supostamente imune ao processo criticado, mas que são partes integrantes desse mesmo processo, inclusive objetivando uma autotransformação.²³

A estratégia retórica do argumento genealógico encontrada nessa

22 Sobre esse ponto, cf. DETERING, H. *Der Antichrist und der Gekreuzigte*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2010; MÜLLER, E. „Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks“, pp.141-149; TONGEREN, P. „Vom ‘Arzt der Kultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’“. In: SOMMER, A. (Hrsg.), *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp.11-29; SOMMER, Andreas U., *Nietzsche-Kommentar: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

23 Sobre um aprofundado estudo dessa questão, cf. SAAR, M. *Genealogie als Kritik*, especialmente o capítulo 3.3 (pp.130-141).

autoencenação possui, em termos bem gerais, uma quádrupla estrutura que podemos encontrar tanto em *Para genealogia da moral*, quanto nos textos de 1888, por meio dos quais Nietzsche empreende sua autogenealogia:

1) Extemporaneidade: a estratégia crítica genealógica pressupõe a extemporaneidade, que por sua vez entendo como um distanciamento da situação na situação, ou seja, uma narrativa que implica estranhamento ou distanciamento, e que conector ao conceito de extemporaneidade. Lembro aqui da referência do Prólogo à Segunda Consideração Extemporânea: “pois não saberia o que a filologia clássica na nossa época tomaria por sentido, a não ser atuar extemporaneamente - ou seja, contra a época e, com isso, na época e, talvez, em favor de uma época por vir”.²⁴ A crítica genealógica ajuda a tomar distância de padrões hegemônicos, ou lança luz aos domínios valorativos que se tornaram excessivamente evidentes. Lembremos de *O caso Wagner* (CW), pois é precisamente por meio dessa extemporaneidade que Nietzsche consegue fazer uma crítica e um “diagnóstico” do valor “da alma moderna”²⁵. Ao ter sido infectado até a medula por Wagner, distancia-se criticamente para então, no interior da situação “da alma moderna”, operar a crítica não a Wagner propriamente, mas ao “caso” Wagner, como distanciamento de Wagner por meio do próprio Wagner;

2) Narrativa hiperbólica: a característica da performatividade textual da narrativa genealógica, se lembramos agora do próprio texto de *Para genealogia da moral*, possui o caráter hiperbólico, isto é, 2.1.) um exagero nas estilizações: personificações de tipos (Goethe, Emerson, Napoleão), 2.2) construção dos cenários hipotéticos (pré-história da moral - a moralização dos costumes - e inclusive a própria época), 2.3) dramatizações heurístico-retóricas (bando de bestas loiras, homem do ressentimento e igualmente o indivíduo soberano). Nesse caso, a narrativa crítica genealógica não é mera ornamentação de argumentos, mas a reunião de elementos textuais que atuam eles mesmos como argumentos. É precisamente dessa forma que Nietzsche, ao transformar a si mesmo em figura de pensamento, converte-se simultaneamente em instância argumentativa. É importante destacar que, em outros textos de 1888, essas mesmas estruturas são encontradas, inclusive em *Ecce homo*, quando Nietzsche transforma a si próprio em tipologia: “Por que sou tão inteligente”, “Por que sou tão sábio”, “Por que sou um destino”, “alegre mensageiro”, “imoralista”, “sem deus”, “ateu e anticristo”, etc.

3) Caráter apelativo: a narrativa genealógica produz certo “imperativo existencial” (termo emprestado de Martin Saar - *Genealogie als Kritik*) que, ao implodir ou delatar as autoevidências morais, desafia também o leitor a uma tomada de posição, objetivando o que se pode chamar tanto de autogenealogia como de transformação de si. A característica dessa narrativa genealógica, que certamente

24 Cons. Ext. II, HL, Prólogo; KSA 1, p.247.

25 CW Epílogo; KSA 6, p.53.

pode ser denominada de heurístico-performática, faz o próprio leitor se reencontrar nas narrativas, mas de maneira distanciada, tomando a si próprio como objeto de reflexão, na medida em que o argumento exerce um caráter apelativo tanto para o próprio Nietzsche quanto ao leitor. Essa estrutura de comunicabilidade genealógica, especialmente esse terceiro aspecto a propósito do caráter apelativo, nos permite compreender que ele tem estreita conexão com a própria práxis autogenealógica.

4) Figurações: trata-se de narrativas críticas construídas sempre por meio de diferenciações em relação a uma teoria ou interlocutor, e que consiste em encenar as reflexões próprias ou inclusive a si mesmo. Certamente as figurações teóricas são as que mais bem exprimem a estratégia de comunicabilidade em uma práxis autogenealógica. Em primeiro lugar, as figurações são encenações que não são em si mesmas constitutivas, mas só sobrevivem se vigorarem como diferenciação em relação a teorias e interlocutores bem definidos, ou seja, figurações são entendidas não em si mesmas, mas sempre por meio de uma instância contraargumentativa. Por isso, trata-se de pensá-las não como teorias²⁶, e sim como narrativas críticas. Para exemplificar, menciono o caso da encenação que Nietzsche faz da “vontade de poder” no aforismo 22, o penúltimo do primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*. Renunciando à autoridade do autor, Nietzsche não fala em nome próprio, mas sim por meio da figuração que se autoencena como “velho filólogo” e que, ironicamente, “não consegue se livrar da maldade de colocar o dedo nas artes de interpretações ruins”²⁷. Os interlocutores do aforismo são os “físicos” e sua “regularidade da natureza”, que “existe apenas graças à sua interpretação e ‘filologia’ ruim”. Encenada por meio da diferenciação em relação aos “físicos”, o “velho filólogo” cita no meio do aforismo a “vontade de poder” literalmente entre aspas, como se fosse um “intérprete” que apresentasse aos físicos uma “arte de interpretação oposta”, e lesse na “mesma natureza e com vistas aos mesmos fenômenos, precisamente a inexorável imposição tirânica e impiedosa de reivindicações de poder”. Chamo atenção aqui à peculiaridade da comunicação da vontade de poder no aforismo, isto é, não é Nietzsche que, em nome próprio, contrapõe sua vontade de poder, mas sim é o “velho filólogo” citando um filósofo de nome Nietzsche e sua vontade de poder, cuja citação, inclusive, é feita entre aspas. A narrativa crítica da vontade de poder, portanto, tanto é encenada por diferenciação em relação aos físicos e só tem sentido de ser se contextualizada em relação à “regularidade da natureza”, bem como encenada por meio da figura de pensamento do “velho filólogo”.²⁸

26 Cf. STEGMAIER, W. Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. In: GERHARDT, V. (Hg.). *Also sprach Zarathustra*, (Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie Verlag, 2000, pp.191-224.

27 ABM 22; KSA 5, p.37.

28 Para um estudo minucioso desse aforismo, cf. BORN, M. „Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie“. In: GEORG, J. ;ZITTEL, C. (Hrsg.). *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin/

As encenações filosóficas por meio de figurações não são comunicadas apenas para exprimir contradiscursos, mas também quando Nietzsche encena a si mesmo, como imoralista, ateu e anticristo, sem deus, impávidos, etc., cujo ponto de culminância parece ser sua última obra, *Ecce homo*, de modo que agora, para finalizar, arrisco uma interpretação a partir dessa lógica de argumentação que proponho.

Logo no primeiro aforismo do “Prólogo”, ao indicar quão indispensável é dizer “quem eu sou”, o autor Nietzsche alude ao fato de que seus contemporâneos nem o “viram, nem sequer o ouviram”²⁹, ou seja, terminologias que lembram justamente um movimento de autoencenar-se (ver e ouvir). A autoencenação se justifica ainda mais, quando, ao final desse primeiro aforismo, Nietzsche se dirige aos seus interlocutores e escreve: “*Ouçam-me! Pois eu sou assim e assado. Sobretudo não me confundam!*”, isto é, a exigência de ouvi-lo como se o autor Nietzsche fosse iniciar a narrativa sobre um personagem, lendo-a diretamente aos ouvintes. Considero *Ecce homo* uma narrativa em que Nietzsche converte a si mesmo na mais extrema instância argumentativa. Minha hipótese é que Nietzsche constrói uma narrativa mobilizando cenários, situações, histórias, debates e, especialmente, um personagem que em nenhum momento recebe um nome em específico. Isso significa que a narrativa não é da própria vida do filósofo Nietzsche, numa suposta tentativa de falar de si mesmo justificando biograficamente suas próprias condições de vida, mas antes, uma narrativa crítica que opera por mostraçã, de modo a renunciar a dizer “minha vida” - em franca oposição e “uma radical alternativa à biografia de Wagner, *Mein Leben*”³⁰-, optando muito mais por mostrar seu personagem finalmente narrado aos seus leitores: *Ecce homo*.

Nesse caso, há um narrador Nietzsche que encena o personagem narrado e finalmente o apresenta aos endereçados da narrativa, mostrando-o aos leitores. Em termos específicos, é como se o homem Nietzsche narrasse um personagem que, sem especificar quem seja esse personagem, ou mesmo qual o seu nome, prefere ao final simplesmente mostrá-lo aos seus interlocutores - daí o título do livro que alude ao momento em que Pilatos mostra Jesus à multidão e diz “*ecce homo*”-, perguntando aos leitores: “Vocês me compreenderam?”. É preciso enfatizar que essa pergunta é repetida por três vezes precisamente nos três últimos aforismos de *Ecce homo*. A práxis interrogativa que explicamos no início nunca abandona as estratégias de Nietzsche, especialmente para enfatizar a materialidade da linguagem que, nesse caso, força o leitor, performaticamente, a se posicionar sobre o que o próprio Nietzsche narra. No caso da narrativa em *Ecce homo*, a práxis interrogativa apenas indica que a filosofia de Nietzsche é uma filosofia que culmina com a necessária presença do leitor. Isso

Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp.197-206.

29 EH, Prólogo 1; KSA 6, p.257.

30 Cf. GÖRNER, R. *Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p.111.

significa que é o leitor que efetivamente tem de dizer quem é o personagem da narrativa. Mais ou menos como ao final de uma peça teatral em que o diretor pergunta aos espectadores: o que acharam da encenação? Nietzsche intitula o livro ‘*ecce homo*’ sem nomear o personagem, sem dizer quem é biograficamente, mas relegando ao leitor, por meio das três últimas perguntas do livro - ‘você me compreenderam?’ -, a responsabilidade de finalmente nomear o personagem da narrativa.³¹ Em suma: com *Ecce homo*, Nietzsche radicaliza a construção narrativa, cuja encenação é a construção de um personagem apresentado ao final do livro aos interlocutores, de modo que, em última instância, é o leitor que decide quem é o personagem, restando ao homem Nietzsche apenas mostrá-lo aos leitores: “*ecce homo*”!

Como se vê, embora Nietzsche nunca tenha empregado o termo autogenealogia, seu uso teórico pode ser justificado por meio tanto da instância formal quanto da semântica do argumento, tal como denomino. Se genealogia em Nietzsche é genealogia da moral, as margens de atuação do conceito de genealogia podem ser ampliadas para outros domínios da cultura e inclusive no domínio da subjetividade como exercício autogenealógico, assim que compreendemos a forma e o conteúdo da estrutura básica da genealogia, de modo que possamos testar sua validade também fora do âmbito da moralidade. Assim, ampliamos não apenas a compreensão do conceito, mas inclusive a própria filosofia de Nietzsche. E se ele escreveu sobre si mesmo que alguns nascem “póstumos”, é justamente porque sua filosofia ainda se apresenta como inesgotável. Um pensamento que culmina com a presença do leitor, nós mesmos nesse caso, é uma filosofia que não apenas continuamente atualiza uma filosofia, mas que também a torna ininterruptamente *extemporânea*.

Referências

- BENNE, C.; MÜLLER, E. *Ohnmacht des Subjekts - Macht der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe Verlag, 2014.
- BORN, M. „Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie“. In: GEORG, J.; ZITTEL, C. (Hrsg.). *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp.197-206.
- DETERING, H. *Der Antichrist und der Gekreuzigte*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2010.
- GÖRNER, R. *Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 2008.
- KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köhl/Wien: Böhlau, 1980.
- LOSSI, A. „Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches von den ‚Vorurtheilen der Philosophen‘ in *Jenseits von Gut und Böse*“.

31 Sobre a noção de encenação filosófica em inúmeras instâncias da filosofia de Nietzsche, inclusive *Ecce homo*, cf. BENNE, C.; MÜLLER, E. (Hg.). *Ohnmacht des Subjekts - Macht der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe Verlag, 2014.

- In: BORN, M.; PICHLER, A. (Hrsg.). *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, pp.107-122.
- MÜLLER, E. Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks. In: GERHARDT, V.; RESCHKE, R. (Hg.): *Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung, Nietzscheforschung*, 16, 2008, pp.141-149.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.
- RUPSCHUS, A. *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.
- SOMMER, A. *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt: WGB, 1994.
- _____. „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘“. In: GERHARDT, V. (Hg.). *Also sprach Zarathustra, (Klassiker Auslegen)*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, pp.191-224.
- _____. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- _____. “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O anticristo e Ecce homo*”. In: ____ *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp.65-90.
- TONGEREN, P. „Vom ‘Arzt der Kultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’“. In: SOMMER, A. (Hrsg.). *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp.11-29.
- _____. *A moral da crítica de Nietzsche à moral. Estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Tradução de Jorge L. Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

Recebido em: 21.04.2015

Aceito em: 25.06.2015

A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do transcendental?

Foucault's critical philosophy: a refusal of the transcendental?

Carolina de Souza Noto

carunoto@hotmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O presente artigo pretende defender que, em Foucault, há uma filosofia crítica que não pode ser compreendida exatamente nos mesmos termos que a filosofia crítica de Kant. Apesar de a filosofia crítica de Foucault investigar as condições de possibilidades de um saber, tais condições não são condições transcendentais de possibilidade, assim como em Kant. O interesse crítico de Foucault não é pelas condições subjetivas universais que possibilitam, em geral, o conhecimento verdadeiro, mas pelas condições singulares ou históricas que fazem com que, numa determinada época, um campo de saber possa existir. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que a filosofia crítica de Foucault consiste numa inversão da filosofia crítica de Kant.

Palavras-chave: filosofia crítica; transcendental; Foucault; Kant.

Abstract: The present article aims to maintain that, in Foucault, there is a critical philosophy that cannot be understood exactly on the same terms as Kant's critical philosophy. Even though Foucault's critical philosophy investigates the conditions in which knowledge is possible, such conditions are not transcendental possibility conditions, as they are in Kant. Foucault's critical interest is not on the universal subjective conditions that, generally speaking, make true knowledge possible, but on the singular conditions that make it so that, at a specific period, a field of knowledge can exist. In this sense, we can say that the Foucault's critical philosophy is a reversal of the Kant's critical philosophy.

Keywords: critical philosophy; transcendental; Foucault; Kant.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p121-137>

O presente artigo tem como ponto de partida uma pergunta que me foi colocada na defesa de minha tese de doutorado, defendida em de 2014, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). A pergunta punha em questão o próprio título do trabalho, a saber: “A recusa do transcendental: um estudo sobre a filosofia crítica de Foucault”. O problema levantado pelo arguidor¹ era o de saber se, de fato, em Foucault, trata-se de uma “recusa do transcendental” e, se sim, por que, afinal, continuar falando em filosofia crítica se esta não leva em conta a problemática transcendental. Apesar de considerar que a

¹ O arguidor em questão foi o Prof. Dr. Márcio Suzuki.

resposta a esta questão poderia ser encontrada na própria tese, gostaria de retomar aqui, de maneira mais resumida, alguns argumentos a favor da ideia de que, em Foucault, existe uma filosofia crítica que não deve ser compreendida exatamente nos mesmos termos em que nosso autor define a crítica kantiana e que se, em Foucault, há uma discussão acerca das condições de possibilidade de um saber, tais condições não devem ser entendidas no sentido que nosso autor dá ao transcendental kantiano.

Grosso modo, podemos dizer que a relação de Foucault com Kant é marcada por dois momentos distintos. Um primeiro momento que gira em torno do problema antropológico anunciado em sua tese complementar “Introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*”, de 1961, e desenvolvido em *As palavras e as coisas*, de 1966; e um segundo momento que retoma a questão da atualidade no texto “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”, e isso a partir do final da década de 1970.

Em geral, interpreta-se da seguinte maneira a leitura foucaultiana de Kant: em seu período arqueológico, isto é, no primeiro momento, da década de 1960, Foucault teria encontrado em Kant uma possível origem para o nascimento das ciências humanas; em Kant estaria não só a origem do questionamento transcendental acerca das condições de possibilidade da experiência, mas também o anúncio do problema da confusão entre empírico e transcendental que seria retomado pelas ciências humanas em geral, assim como pela filosofia, principalmente em sua vertente fenomenológica, que procuram conhecer o homem tal como é, de fato, no mundo. Por outro lado, em seu período genealógico, das décadas de 1970 e 1980, Foucault teria visto em Kant um modelo teórico interessante, e não problemático, para realizar uma ontologia do presente, que consistiria num questionamento filosófico acerca daquilo que somos nos dias de hoje. No primeiro momento, Kant teria para Foucault uma função mais estratégica do que teórica; a partir de uma análise da antropologia pragmática de Kant, Foucault poderia estrategicamente sustentar suas teses arqueológicas sobre o nascimento das ciências humanas². No segundo momento, por outro lado, o interesse de Foucault por Kant seria, aí sim, mais teórico, visto que nosso autor deixa claro que vê no Kant de “O que é o Esclarecimento?” um paradigma de reflexão no qual teoricamente se inspira e do qual se diz herdeiro.

No meu entender, contudo, não é somente o Kant do famoso opúsculo que teve interesse teórico para Foucault. Acredito, pois, que já em sua leitura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Foucault encontrara soluções teóricas importantes a serem seguidas por ele em suas investigações arqueológicas e genealógicas sobre o homem no mundo. Mas por que “soluções teóricas”? Quem diz “solução teórica”

² Essa é, pois, a interpretação de Béatrice Han, que afirma, por exemplo: “a importância da interpretação de Kant por Foucault é mais estratégica do que teórica” (HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Millon, 1998, p.58).

deve supor a existência de um “problema teórico” que deve ser solucionado. Que “problema teórico” seria esse a que Foucault teria encontrado uma solução e de que maneira a antropologia pragmática de Kant lhe teria ajudado, ao menos em parte, a resolvê-lo?

Diria que o grande problema filosófico, pelo menos o mais geral, enfrentado por Foucault ao longo de todo seu percurso filosófico fora o de construir um tipo de reflexão sobre o homem que não caísse nas contradições a que chegam as ciências humanas ou a fenomenologia. Contradições essas oriundas de uma confusão entre aquilo que, no homem, pode ser conhecido empiricamente (aquilo que nele é determinado por sua inserção num mundo mais antigo do que ele) e aquilo que só é possível de ser conhecido transcendentemente (ou seja, aquilo que nele é determinante de maneira universal e, portanto, *a priori*)³. E se, por um lado, Foucault localiza em Kant o possível nascimento dessas confusões, gostaria de mostrar que nosso autor encontra na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, uma via possível para conhecer o homem tal como ele está, de fato, constituído no mundo sem que esse conhecimento tenha validade de um conhecimento transcendental acerca das condições constituintes do homem. No meu entender, o grande interesse teórico de Foucault pela antropologia pragmática de Kant fora o de ter encontrado aí uma “boa antropologia”; uma antropologia que é capaz de ter um conhecimento do homem no mundo de maneira não contraditória. E a condição para essa “boa antropologia”, que será seguida por Foucault, como veremos, será a de ser uma investigação empírica sobre o homem no mundo que não se configura como uma investigação transcendental sobre ele.

Esse artigo está dividido em três partes. Na primeira delas, retomarei aquilo que, aos olhos de Foucault, é o problema teórico enfrentado pelas ciências humanas assim como pela fenomenologia e de que modo esse problema se liga arqueologicamente a Kant. Num segundo momento, procurarei mostrar porque a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* é, para Foucault, uma “boa antropologia”. Por fim, no terceiro momento, falarei sobre as apropriações que Foucault parece fazer da antropologia pragmática de Kant, chamando atenção para o fato de que se em Foucault existe uma filosofia crítica que se pergunta pelas condições de possibilidade do homem no mundo, essa filosofia não pode ser compreendida nos mesmos termos que a filosofia transcendental kantiana.

³ Em *As palavras e as coisas*, por exemplo, ao comentar a tarefa da *Crítica da Razão Pura*, Foucault afirma que tratava-se ali de encontrar as condições universais de possibilidade de toda e qualquer representação e que, para serem universais, tais condições deveriam ser *a priori* e fundarem-se além de toda experiência (Cf. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.333).

I. O problema teórico das ciências humanas e da fenomenologia: o homem no mundo

Em um de seus livros mais importantes, *As palavras e as coisas* (1966), Foucault defende a tese de que na modernidade não está mais em questão aos saberes em geral descrever como se dá a relação entre uma representação e outra, entre uma ideia e outra, mas se perguntar como a representação em si é possível. Para o filósofo, principalmente no campo da reflexão filosófica, tornam-se centrais as questões relativas às condições de possibilidades *a priori* da experiência, ou seja, aquilo que está aquém ou além das representações, mas que ao mesmo tempo é aquilo mesmo que as possibilita.

Na filosofia, Kant seria o marco dessa mudança de *episteme*. É, por exemplo, da seguinte maneira que Foucault marca a diferença entre Kant e o pensamento clássico de Descartes ou ainda de Condillac e Destutt de Tracy:

Em face da Ideologia, a crítica kantiana marca, em contrapartida, o limiar de nossa modernidade; interroga a representação, não segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito. Sanciona assim, pela primeira vez, este acontecimento da cultura europeia que é contemporâneo do fim do século XVIII: a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação. Este é então posto em questão no seu fundamento, na sua origem e nos seus limites: por isso mesmo, o campo ilimitado da representação, que o pensamento clássico instaura, que a Ideologia quisera percorrer num passo a passo discursivo e científico, aparece como uma metafísica.⁴

De acordo com Foucault, a distinção entre o “Eu penso” e o “Eu sou” estabelecida por Kant seria paradigmática para compreender o que separa o pensamento clássico do moderno. O “Eu penso” ainda diria respeito ao *cogito* cartesiano povoado de representações; o “Eu sou”, por outro lado, seria o objeto da investigação crítica e transcendental que se pergunta “o que sou eu que sou capaz de ter representações e de pensar”. O aparecimento do sujeito transcendental kantiano é, portanto, a marca do nascimento de nossa modernidade; um sujeito “que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual)” e que funciona como “fundamento de uma síntese possível entre as representações” ou como aquilo que garante “as condições formais da experiência em geral”⁵.

Para Foucault, contudo, o sujeito transcendental kantiano ainda não seria exatamente aquilo que constitui o que ele chama de homem e que seria o objeto problemático das ciências humanas e de certo tipo de reflexão filosófica chamada, pelo autor, de analítica da finitude. Em Kant, o sujeito transcendental é ainda um sujeito puro⁶. O homem, entretanto, será uma figura mista, um duplo ontológico,

4 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p.334.

5 Idem, p.429.

6 Sobre a compreensão de Foucault acerca do sujeito transcendental kantiano como um sujeito

e não somente lógico, de transcendental e de empírico, um ser ambíguo pois ontologicamente constituinte e constituído, determinante e determinado.

Segundo Foucault, são todas estas reflexões que procuraram dar estatuto ontológico à condição dupla do homem que caem naquilo que o filósofo chama de “ilusão antropológica”. Ilusão esta que se dá em função de uma torção do sentido da ilusão transcendental e que acaba sendo uma espécie de repetição da “ilusão transcendental” denunciada por Kant⁷.

De acordo com Foucault, a ilusão transcendental analisada por Kant na *Crítica da Razão Pura* foi questionada pelas analíticas da finitude num nível ainda mais radical e fundamental. A ilusão antropológica, diz, “ao invés de ser definida pelo movimento que a criticava no interior de uma reflexão sobre o conhecimento [como a ilusão transcendental], foi referida a um nível anterior”⁸. Assim, se a ilusão transcendental consistia numa transgressão dos limites do conhecimento, numa tendência natural da razão de encontrar para suas ideias uma correspondência na intuição sensível, a ilusão antropológica, dirá Foucault, “reside numa regressão reflexiva que deve dar conta dessa transgressão”, que deve dar conta de conhecer o ser mesmo do homem como um ser finito e limitado, mas capaz de ultrapassar e superar sua alienação constitutiva por meio do conhecimento de si. Desde então, conclui o filósofo, “o problema da finitude passou de uma interrogação sobre o limite e a transgressão para uma interrogação sobre o retorno a si”⁹. A partir de então, a verdade mais profunda do homem será aquela que o designa como um ser constitutivamente alienado de si mesmo, mas que não pode deixar de percorrer o caminho que vai do Outro de si ao si Mesmo, que vai do desconhecido ao conhecimento de si mesmo como ser naturalmente finito, opaco e sombrio. Para Foucault, portanto, a passagem de Kant às aporias das filosofias sobre o homem caracterizar-se-ia pela passagem de uma reflexão epistemológica sobre os limites e as transgressões no domínio do conhecimento, para uma reflexão ontológica acerca da natureza da natureza finita, mas superadora, do homem¹⁰. Confirma Foucault:

puro, como subjetividade soberana e fundadora ou como atividade constituinte Cf. FOUCAULT, M. “Réponse à une question”. In: *Dits et écrits vol. I*. Paris: Gallimard, 2001, p.758 e *As palavras e as coisas*, p.225.

7 Foucault, na introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, afirma que a confusão operada pelas reflexões sobre o homem entre empírico e transcendental nasce dessa primeira confusão que Kant apontara na *Crítica da Razão Pura*. Confirma nosso autor: “de fato, uma deriva historicamente da outra, ou melhor, é por uma mudança de sentido da crítica kantiana à ilusão transcendental que a ilusão antropológica pode nascer” (FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”. In: KANT, I. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008, p.77).

8 FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.77.

9 Idem, *ibidem*.

10 Essa interpretação acerca da fortuna kantiana Foucault parece compartilhar tanto com Jean Hyppolite, quanto com Jules Vuillemin. Cf., por exemplo, Hyppolite *apud* Vuillemin: “A crítica que Kant faz da ontologia clássica está destinada a preparar uma nova ontologia, aquela em que

O caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude. O que Kant designou na *Crítica*, de um modo bastante ambíguo, como “natural”, foi esquecido como forma fundamental da relação ao objeto e recuperado como “natureza” da natureza humana (...) Esta ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o refúgio da verdade: aquilo no qual ela se esconde e aquilo no que sempre se pode recuperá-la¹¹.

Mas qual afinal seria o problema de uma reflexão ontológica acerca da natureza finita do homem? O problema, segundo Foucault, não está simplesmente em operar uma torção no sentido que Kant dera à “ilusão transcendental”, mas no fato da “ilusão antropológica” consistir numa repetição dessa primeira ilusão.

Como se sabe, o grande problema da “ilusão transcendental” está em conferir estatuto empírico a algo que só poderia ter estatuto transcendental, realidade objetiva a algo que só possuiria realidade subjetiva¹². Voltemos, por exemplo, ao primeiro tipo de raciocínio dialético descrito por Kant na “*Dialética Transcendental*”, os paralogismos da razão pura. Trata-se do caso em que a razão produz a ideia de um sujeito como unidade absoluta do Eu que percebe, sente e pensa; ideia essa que não corresponde a nenhum objeto que pode ser legitimamente conhecido, mas apenas pensado enquanto conceito problemático. Para os metafísicos, esse Eu anterior a qualquer ato de perceber, sentir, pensar ou conhecer e que funcionaria como polo unificador dessas diversas atividades seria o eu pensante enquanto alma. Segundo Kant, esta psicologia racional do eu pensante opera um raciocínio falso e acaba caindo no que o filósofo chama de “ilusão transcendental” pois procurara dar à unidade do eu e do pensamento, que é simplesmente uma unidade transcendental e subjetiva, uma unidade objetiva. Ou seja, pretenderam conhecer por meio de uma intuição aquilo que só poderia ser pensado especulativamente por meio da razão pura¹³.

Ora, nas metafísicas sobre o homem ou nas antropologias que se desenvolvem depois de Kant é esse mesmo tipo de confusão entre empírico e transcendental que, segundo Foucault, se repete. Ao pretender conhecer a natureza da natureza finita do homem, as analíticas da finitude partem de um conhecimento empírico do homem

o ser é o sujeito que se coloca a si mesmo, um ato e não um substrato inerte. O ser é liberdade” (VUILLEMIN, J. *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte - Cohen - Heidegger*. Paris: PUF, 1954, p.2).

11 Foucault, “Introduction à l'Anthropologie”, p.77. Com efeito, Otfried Höffe, em seu livro sobre Kant, comenta a dialética da razão nos temas de finitude: “a dialética passa a ser uma característica constitutiva da razão humana, o sinal de sua finitude” (HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.19).

12 Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura* A 339/B397. Que Kant tenha estabelecido como domínio do transcendental o que é de ordem meramente especulativa é o que ele parece deixar claro na *Crítica da Razão Pura* ao definir a filosofia transcendental como “uma filosofia da razão pura meramente especulativa”, que não se refere a fontes empíricas do conhecimento (KANT, I. *Crítica da Razão Pura* A 15/B 29).

13 Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 348/B 406.

(de uma verdade de fato) mas querem dar a esse conhecimento empírico o estatuto de um conhecimento transcendental (uma verdade de razão); como se a finitude concreta do homem, conhecida pela experiência sensível, fosse já sua finitude fundamental e radical; como se as determinações que conhecemos empiricamente no homem fossem já aquilo que nele é determinante transcendentalmente e que só pode ser pensado especulativamente ou conhecido de modo problemático. De acordo com Lebrun, é principalmente Merleau-Ponty que Foucault tem em mente quando fala da confusão entre o empírico e o transcendental. Afinal, é o retorno ao vivido que nos coloca diante de uma situação ambígua e aporética que fica num vai e vem sem fim entre a descrição empírica e a fundamentação transcendental¹⁴.

Aos olhos de Foucault, o problema das analíticas da finitude foi o de não terem respeitado a distinção metodológica, indicada por Kant, entre o que pode ser conhecido empiricamente pela experiência (o homem como ser concretamente finito, constituído e determinado) e o que só pode ser pensado transcendentalmente (aquilo que no homem seria sua finitude fundamental, constituinte e determinante). O fato de as analíticas da finitude nos apresentarem o homem como uma figura ambígua e ontologicamente dupla em relação ao qual é impossível decidir se é constituinte ou constituído, determinante ou determinado, se deve justamente à não observância do ensinamento kantiano. Para Foucault, a finitude humana como condição constitutiva e determinante do homem é algo que só pode ser pensado transcendentalmente, mas não conhecido empiricamente por meio da experiência sensível; o conhecimento empírico do homem só nos faz conhecê-lo como um ser constituído e determinado e nunca nos dá o seu ser constituinte e determinante. Desse modo, se Foucault afirma que as analíticas da finitude começaram a partir de Kant, é importante levar a sério a ressalva de que elas não começaram com ele, pois se elas operam a confusão entre empírico e transcendental, Kant, porém, mostrara essa distinção¹⁵.

II. A Antropologia de um ponto de vista pragmático como uma “boa antropologia”

Que Kant tenha mantido a distinção entre empírico e transcendental na *Crítica da Razão Pura* parece inquestionável; sabemos, pois, que este é desde o início o seu propósito e sua advertência, principalmente na “Dialética Transcendental”. Porém, chegar às mesmas conclusões no que se refere à *Antropologia de um ponto de vista pragmático* parece ser mais delicado. Pois, afinal, como seria possível manter aí a distinção entre o empírico e o transcendental se a antropologia pragmática, como diz o próprio Foucault, não deixa de ser uma espécie de repetição da Crítica? Como, então, conciliar a tese de que na antropologia pragmática não há confusão entre

14 LEBRUN, G. “Transgredir a finitude”. In: RIBEIRO, R. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp.12-3.

15 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p.471.

empírico e transcendental se na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, conforme Foucault afirma, transcendental e empírico são dados numa continuidade indivisível?¹⁶

No entender de Béatrice Han, a tese complementar de Foucault sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* teve como objetivo mostrar que, se por um lado Kant manteve a distinção entre empírico e transcendental na *Crítica*, na *Antropologia* ele acabou confundindo as duas instâncias. Nesse sentido, já em Kant poderíamos encontrar a “ilusão antropológica” que estaria presente nas futuras reflexões sobre o homem¹⁷.

A meu ver, contudo, a tese complementar de Foucault sobre a antropologia pragmática de Kant mostra precisamente o contrário: mostra em que medida ela é um tipo de investigação empírica que mantém relações com o questionamento transcendental, sem, porém, configurar-se como uma reflexão que confunde um e outro domínio; mostra que a antropologia pragmática de Kant é uma “boa” antropologia que não dorme no sono antropológico e que não pode ser confundida com as antropologias subsequentes. Como veremos, isso se deve ao fato de a antropologia pragmática estar situada no domínio das questões relativas à maneira como o homem habita o mundo, e não no domínio dos problemas referentes à fundamentação da finitude do homem; sua preocupação não será, pois, responder à pergunta “O que é o Homem?” (a famosa quarta questão anunciada por Kant na *Lógica*¹⁸), mas pensar o homem enquanto cidadão do mundo, pensar como o homem habita um mundo que é mais antigo do que ele e como ele faz uso desse mundo. Insiste Foucault: “a Antropologia tal como a conhecemos em nenhum momento se dá como resposta à quarta questão”¹⁹.

Segundo Foucault, o espaço da antropologia de Kant não é nem aquele de uma investigação puramente transcendental, como é o caso de uma investigação crítica, nem aquele de uma investigação estritamente empírica, como seria o caso de uma psicologia empírica ou de uma fisiologia. Diz o filósofo acerca do domínio da antropologia pragmática:

E o domínio da antropologia, longe de ser o do mecanismo da natureza e das determinações extrínsecas (ela seria então uma “fisiologia”) é inteiramente habitado pela presença surda, solta e por vezes desviada de uma liberdade que se exerce no

16 “O que a *Crítica* distinguia como possível na ordem das condições (*Vermögen*) e o real na ordem do constituído (*Erscheinung*) é dado pela Antropologia numa continuidade indivisível” (FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.44).

17 HAN, B. *L’ontologie manqué de Michel Foucault*, p.58.

18 Essa questão se soma às outras três colocadas por Kant na “Doutrina Transcendental do Método”: “que posso saber?”, “que devo fazer?”, “que é permitido esperar?”. Na verdade, a questão “O que é o homem?”, segundo Foucault, retoma e envolve todas as outras questões (Cf. FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.46).

19 FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.47.

campo da passividade originária. Em suma, vemos esboçar-se um domínio próprio da antropologia, aquele em que a unidade concreta das sínteses e da passividade, do afetado e do constituinte dá-se como fenômeno na forma do tempo²⁰.

A fim de marcar a distância entre a antropologia kantiana e suas sucessoras que dormem no sono antropológico é preciso examinar em que sentido ela nos apresenta o transcendental e o empírico numa continuidade indivisível e em que sentido tal continuidade não coincide com a confusão entre empírico e transcendental. Aproximar a antropologia de Kant das antropologias ou analíticas da finitude que são, aos olhos de Foucault, uma falsa antropologia, seria mesmo um grande equívoco. Justifica o filósofo:

Haveria uma falsa antropologia - e a conhecemos demasiado bem: é aquela que tentaria deslocar em direção a um começo, em direção a um arcaísmo de fato ou de direito as estruturas do a priori. A Antropologia de Kant nos dá uma outra lição: repetir o a priori da Crítica no originário, isto é, em uma dimensão verdadeiramente temporal²¹.

Começemos, assim, por compreender essa dimensão do originário que não pode se confundir com aquilo que é “realmente primitivo” ou arcaico, tal como pretendem as analíticas da finitude, mas deve ser entendido como o “verdadeiramente temporal”.

Ao discorrer sobre os elementos da *Crítica* presentes na *Antropologia*, Foucault sugere que a segunda seria como uma espécie de negativo ou de inversão da primeira²². Isso seria observável, por exemplo, nas figuras da síntese e do dado. Diz Foucault:

(...) a relação do dado e do a priori assume na Antropologia uma estrutura inversa daquela que foi dada pela Crítica. O a priori, na ordem do conhecimento, torna-se, na ordem da existência concreta, um originário que não é cronologicamente primeiro, mas que desde que aparece na sucessão nas figuras da síntese, se revela como um já aí; por outro lado, o que é o dado puro na ordem do conhecimento aparece, na reflexão sobre a existência concreta, com uma opacidade que lhe confere a profundidade do já operado²³.

Por um lado, o originário não se confunde com o transcendental já que é da ordem do temporal; por outro lado, o originário também não se reduz ao domínio da multiplicidade empírica, uma vez que aparece na figura da síntese. De maneira análoga, o dado empírico, que numa investigação crítica acerca do conhecimento possível aparece como multiplicidade e dispersão, na Antropologia aparece como um

20 FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura na Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Michail. São Paulo: Loyola, 2011, p.33.

21 FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.58.

22 Idem, p.41.

23 Idem, p.42.

“já operado”, isto é, como um “já sintetizado”. Nem síntese pura do transcendental, nem multiplicidade dispersa do empírico. O originário, ao que tudo indica, é a efetividade da relação entre empírico e transcendental; é, pois, a região da experiência concreta; a região em que as condições de possibilidade transcendentais de uma experiência possível em geral já foram cumpridas, assim como foram cumpridas as condições empíricas particulares que possibilitaram a experiência que agora existe de fato.

Foucault parece apontar aqui para uma banalidade: o domínio do originário, que é por excelência a região da antropologia pragmática, é aquele onde as coisas acontecem de fato, onde a experiência aparece em sua efetividade concreta. E o que seria uma experiência enquanto efetividade concreta? Uma experiência que existe de fato e que cumpriu as duas condições necessárias para existir: foi realizada por um sujeito que garantiu sua unidade sintética da experiência, o sujeito puro, agente da síntese (condição transcendental) e foi experiência de uma multiplicidade empírica que deu o conteúdo da experiência (condição empírica).

Importantíssimo aqui é notar que o que está em questão é a ideia de que a distinção entre o nível transcendental e empírico da experiência é apenas uma distinção metodológica, que interessa apenas do ponto de vista do conhecimento, mas que não existe de fato no homem. Do mesmo modo que só existe de fato conhecimento que seja a união entre objetos empíricos a serem conhecidos e uma certa maneira subjetiva de conhecê-los, podemos dizer que o próprio homem só existe de fato como unidade concreta entre multiplicidade e síntese, passividade e atividade, determinação e liberdade. Não existe de fato concretamente um sujeito puro da síntese, de um lado, e a multiplicidade dos dados empíricos esperando serem sintetizados, de outro. Tal distinção só aparece quando decidimos fazer uma investigação crítica do mundo; fora dessa perspectiva um e outro domínio, o do transcendental e o do empírico, são inseparáveis. Sendo assim, o domínio do originário não é nem objeto de uma investigação puramente transcendental, como seria o caso da empreitada crítica, nem objeto de uma investigação absolutamente empírica.

E aqui vale retomar a diferença entre a “boa” e a “má” antropologia. Vimos acima que a boa antropologia, a antropologia pragmática de Kant, é aquela que repete o *a priori* da *Crítica* numa “dimensão verdadeiramente temporal”. Isso quer dizer que a boa antropologia é aquela que é capaz de manter, no nível da descrição empírica do originário e do temporal, a distinção metodológica entre o que pode ser conhecido transcendentemente e o que pode ser conhecido empiricamente, e não aquela que quer fazer valer o empírico como fundamental, transcendental ou atemporal.

Dizer que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* mantém a distinção

metodológica entre transcendental e empírico significa dizer que ela não incorre nem no erro da ilusão transcendental, nem no erro da ilusão antropológica. E isso por uma simples razão: a antropologia pragmática de Kant, ao se restringir a uma observação empírica do homem, respeita os limites de nossa capacidade de conhecimento. Não procura descrever aquilo que está fora do alcance da experiência sensível, mas, ao contrário, descreve aquilo mesmo que é fruto desse tipo de observação: aquilo que os homens fazem realmente e a maneira como realmente se comportam, a maneira como “possuem o mundo”²⁴.

Diz Foucault: “Coletânea de observações empíricas, a Antropologia não tem contato com uma reflexão sobre as condições da experiência”²⁵. Mas aqui é preciso atenção. Não é porque a antropologia pragmática se limita a uma descrição daquilo que é observado empiricamente no homem que ela se confunde com uma ciência empírica. No prefácio da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant alerta para a distinção entre uma antropologia do ponto de vista pragmático e uma do ponto de vista fisiológico:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou pragmático. O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente²⁶.

Central aqui é ressaltar o caráter pragmático da antropologia kantiana. Não se trata, para o filósofo alemão, de pensar o homem em sua empiricidade ou passividade de um ser determinado pela natureza, mas de pensá-lo como agente livre que age sobre esta natureza. Mas não nos enganemos mais uma vez! Já sabemos que o homem que a antropologia pragmática quer descrever também não pode coincidir com o sujeito puro de liberdade; se assim fosse, ela se confundiria com uma empreitada crítica. Assim, o sujeito que interessa conhecer, se não é o *homo natura*, tampouco é o sujeito puro pensado fora do tempo como condição de possibilidade para toda e qualquer ação livre; é um sujeito que age, de fato, livremente sobre si mesmo. O acento recai, portanto, na efetividade e não na possibilidade da ação livre, sobre o seu uso empírico e não sobre sua condição transcendental de possibilidade.

Ora, é a noção de uso (*usage*) que traduz do alemão *Gebrauch* que aponta para uma relação não contraditória entre empírico e transcendental. De acordo com Foucault, o domínio do originário da antropologia pragmática é aquele em que o homem faz uso concreto de suas condições transcendentais de possibilidade: é

24 Cf. KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p.23.

25 FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.41.

26 KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p.21.

o domínio em que, de fato, o homem faz uso de suas faculdades mentais assim como de sua liberdade. Foucault nos fala em exercício cotidiano e em jogo a fim de explicar a ideia de uso. O filósofo nos lembra que, para Kant, o homem é um “jogo da natureza”²⁷. Ou seja, é jogado pela natureza, no sentido que ela o determina: determina sua natureza e determina suas ações. Porém, insiste Foucault, o homem não é somente um jogo da natureza, mas ele mesmo, enquanto participa desse jogo, pode jogar com ela. Isso porque ele tem liberdade. Nesse sentido, diz Foucault, a *Antropologia* não é um livro de teoria, mas um livro sobre o exercício cotidiano, uma “análise da maneira como o homem adquire o mundo (seu uso, não seu conhecimento), quer dizer, como ele pode se instalar nele, e entrar no jogo”²⁸.

Assim, se a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* não deixa de ser uma espécie de repetição da Crítica é porque ao fazer uma descrição dos usos concretos que o homem faz de suas faculdades mentais e de sua liberdade, ela supõe que uma investigação crítica acerca dessas condições transcendentais já tenha sido realizada. Ou seja, ela supõe, no domínio do originário e do temporal, um “já-aí”; um “já-ai” que diz respeito às condições transcendentais de possibilidades descobertas pela crítica. Dizer que a descrição dos usos concretos exige ou supõe uma investigação crítica acerca de suas condições de possibilidade, porém, não é a mesma coisa que dizer que a descrição empírica do modo como o homem habita o mundo tem validade de uma reflexão transcendental. Foucault insiste que a antropologia pragmática de Kant, apesar de ser uma repetição da Crítica, não se confunde com esta. E, no meu entender, é precisamente aqui que reside o interesse do filósofo por essa antropologia. A meu ver, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* pode ser dita uma “boa antropologia” justamente na medida em que é uma descrição empírica do homem no mundo que supõe uma fundamentação crítica, mas que não pretende, ela mesma, se configurar como tal.

Diferentemente do que sustenta Han, portanto, não acredito que a leitura que Foucault fizera da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* só tenha servido para indicar uma possível origem dos paradoxos presentes nas antropologias posteriores a Kant. No meu entender, Foucault teve um importante interesse teórico por esse texto de Kant. Nesse sentido, não é de se estranhar que em seu livro de método, *A arqueologia do saber*, de 1969, por exemplo, a superação das analíticas da finitude ou das “falsas antropologias” será proposta justamente por meio de uma análise do discurso que não deixa de ser uma pesquisa sobre a facticidade da linguagem, isto é, sobre os usos concretos que os homens dão aos signos linguísticos, ao mesmo tempo que uma investigação crítica das práticas discursivas e não discursivas que possibilitaram a existência desses usos.

27 Cf. KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p.22.

28 FOUCAULT, M. “Introduction à l’Anthropologie”, p.33.

III. A filosofia crítica de Foucault e a recusa do transcendental: as condições de existência do enunciado não são condições transcendentais

A ideia de que a arqueologia consiste numa investigação empírica acerca das “performances verbais”²⁹ indica que o interesse de Foucault é pelo o que os homens fazem no campo da linguagem, como eles a utilizam. Neste contexto, poderíamos dizer que o domínio de facticidade da linguagem que interessa a Foucault é chamado, por ele, de arquivo. Sendo que o arquivo é um conjunto de enunciados ou daquilo que foi efetivamente dito e escrito numa determinada época. Ou seja, na esteira da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, creio que podemos pensar o arquivo, em Foucault, como “coletânea de observações empíricas” acerca dos usos que os homens dão aos signos linguísticos.

Sabemos, no entanto, que a arqueologia de Foucault não se limita a localizar os enunciados em sua dispersão de acontecimento. É preciso, pois, como insiste o próprio filósofo, que a descrição empírica dos enunciados tenha como horizonte uma reflexão crítica acerca do que possibilitou a existência desses mesmos enunciados, o que possibilitou que uma coisa pudesse ter sido dita. Essa reflexão crítica que procura dar conta das condições que possibilitam o que é dito ou escrito numa determinada época, porém, não se confunde com a reflexão crítica kantiana. Desse modo, se por um lado dizemos que é possível aproximar o projeto filosófico de Foucault da antropologia pragmática de Kant, na medida em que nos dois casos trata-se de uma reflexão sobre aquilo que é da ordem do fato e do uso concreto, por outro lado a filosofia crítica pressuposta pela *Antropologia de um ponto de vista pragmático* não é a mesma que é pressuposta pela análise foucaultiana do discurso. Diria mesmo o contrário. A filosofia crítica de Foucault consiste numa inversão da filosofia crítica de Kant.

De acordo com Foucault, para compreender o que possibilita a existência de um enunciado, a efetividade de certo uso da linguagem, é preciso fazer uma investigação crítica em quatro dimensões diferentes: compreender o que possibilita a existência do objeto a que se refere o enunciado, a existência do sujeito que o enuncia, dos conceitos utilizados no enunciado e dos temas que ele envolve. É num texto escrito na década de 1980 para o Dicionário dos filósofos, de Huisman, que Foucault nos dá a melhor definição sobre o que significa investigar as condições de existência de um saber, ou, mais especificamente, de um enunciado. No que diz respeito às condições de existência do sujeito da enunciação, por exemplo, Foucault afirma: “a questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condição ele está submetido, qual estatuto ele deve ter, qual posição ele deve ocupar na

²⁹ Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.121 e p.224.

realidade ou no imaginário a fim de tornar-se sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento”³⁰. No que toca ao objeto de um enunciado, o filósofo esclarece: a arqueologia deve “determinar as condições em que alguma coisa pode tornar-se objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido, a qual procedimento de recorte ela pôde ter sido submetida, a parte dela que foi considerada pertinente”³¹.

Em Foucault, as condições de possibilidade de existência de um enunciado, não estão, portanto, nem naquilo que o seu autor quis dizer como sujeito psicológico, nem num sujeito puro e transcendental que o possibilitaria. Confirma Foucault: “A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal, se apoia em uma descrição que não é nem transcendental, nem antropológica”³². A descrição que cabe dar ao enunciado é arqueológica. Nesse sentido, assegura Foucault, cabe ao arqueólogo “referir o discurso não ao pensamento e ao espírito do sujeito que lhe possibilitou o nascimento, mas ao campo prático no interior do qual ele se dá”³³. Que campo prático é esse que interessa à reflexão crítica de Foucault? Aquele que envolve todas as operações discursivas ou não discursivas que estiveram envolvidas na constituição de certos tipos de objetos a serem enunciados, na constituição de certos sujeitos de enunciação, na constituição de certos conceitos e no desenvolvimento de certos temas. No verbete do *Dicionário dos filósofos*, em que apresenta sua própria obra a partir de um pseudônimo, Foucault, então, resume o sentido de sua filosofia crítica e as condições de possibilidades que o interessam investigar:

Se Foucault se inscreve numa tradição filosófica, é na tradição crítica que é aquela de Kant e poderíamos chamar essa empreitada de História crítica do pensamento. (...) uma histórica crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. Não se trata de definir as condições formais de uma relação com o objeto (...) É preciso se desviar da *démarche* filosófica de voltar ao sujeito constituinte que esperamos dar conta daquilo que pode ser qualquer objeto de conhecimento em geral; trata-se ao contrário de descer na direção do estudo das práticas concretas por meio das quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento.³⁴

Assim, se, como vimos, a antropologia pragmática de Kant não deixa de ser uma repetição da Crítica, uma vez que a descrição empírica dos usos concretos das faculdades da mente pressupõe suas condições transcendentais de possibilidade, assim como da liberdade transcendental, a arqueologia de Foucault, que descreve os

30 FOUCAULT, M. “Foucault”. In: *Dits et écrits vol. II*. Paris: Gallimard, 2001, p.1451.

31 Idem, ibidem.

32 Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p.128.

33 FOUCAULT, M. *Réponse à une question*, p.711.

34 FOUCAULT, M. “Foucault”. In: *Dits et écrits vol. II*, pp.1451-1453.

usos da linguagem (o que foi, de fato, dito), também não existe sem uma referência às condições de possibilidade desses usos. Porém, se é verdade que, em Foucault, assim como em Kant, é imprescindível que o conhecimento pragmático dos usos pressuponha uma investigação acerca das “condições de possibilidade”, é só num sentido aproximativo e relativo que as condições de existência dos enunciados, em Foucault, podem ser entendidas como transcendentais.

É verdade que, se entendermos o transcendental, em Kant, como um tipo de reflexão que se pergunta pelas condições de possibilidade (do conhecimento, da ação moral ou do juízo), podemos dizer, sim, que há em Foucault uma espécie de reflexão transcendental. O esforço da arqueologia e da genealogia parece ser justamente o de compreender as condições de possibilidade de certos saberes. Por outro lado, se levarmos em conta que as condições de possibilidade, em Kant, são sempre condições subjetivas e universais, ou seja, remetem sempre a um sujeito transcendental, aí, então, é preciso dizer que a filosofia crítica de Foucault não é transcendental. Afinal, em Foucault, as condições que possibilitam que algo seja dito ou escrito numa determinada época não são nem da ordem do subjetivo, muito menos da ordem do universal. Elas são, ao contrário, exteriores ao próprio sujeito e dizem respeito a uma série de práticas ou operações históricas que não funcionam como condições formais e universais de validade, mas como condições concretas e singulares de realidade.

Entretanto se, por um lado, a investigação crítica de Foucault se afasta da reflexão kantiana do transcendental, por outro lado, não me parece que ela seja completamente estranha ao pensamento de Kant. Vale lembrar, por exemplo, que no famoso artigo “Resposta à pergunta: ‘O que é Esclarecimento?’”, Kant deixa claro, e esse ponto é ressaltado por Foucault em suas diversas leituras do texto kantiano, que o uso público da razão não depende somente da condição transcendental, subjetiva e universal, da liberdade, mas sobretudo de condições concretas ou históricas que possibilitem a liberdade transcendental existir de fato (Kant insiste, por exemplo, como se sabe, que era condição para o Esclarecimento e, portanto, para o uso público da razão, um governante esclarecido que possibilitasse, concretamente, a liberdade de pensamento nesse domínio). A liberdade transcendental, portanto, é condição necessária, mas não suficiente para a efetividade do uso público da razão. De acordo com esse texto de Kant, para se pensar livremente, e caminhar no sentido do Esclarecimento não basta ser, por direito, um sujeito livre, mas é preciso encontrar condições concretas de liberdade que possibilitem, de fato, o uso ou o exercício da liberdade transcendental. Com outras palavras: para que as condições transcendentais sejam de fato usadas, é preciso certas condições concretas que possibilitem a existência do uso. Ora, no meu entender, é exatamente por esse caminho que segue a investigação crítica de Foucault. E se, em Kant, a *Antropologia*

de um ponto de vista pragmático aponta para os usos concretos que damos a nossas condições transcendentais de possibilidades, é o texto sobre o Esclarecimento que chama atenção para as condições concretas desses usos. Nesse sentido, temos aqui uma possível justificativa para o fato de Foucault, depois da tese complementar, não ter mais se referido à antropologia pragmática kantiana, mas, por outro lado, ter retomado o texto sobre o Esclarecimento como paradigma para uma reflexão crítica sobre nossa situação no mundo. Se a investigação crítica exigida pela antropologia pragmática ainda era uma investigação crítica acerca do sujeito transcendental, é no texto sobre o Esclarecimento que vemos entrar em cena um outro tipo de reflexão crítica: aquela que se pergunta pelas condições concretas e históricas que possibilitam que algo, de fato, exista. Outro tipo de reflexão crítica que, com as palavras de Foucault, não se perguntaria mais por um *a priori* formal, mas por um *a priori* histórico³⁵.

Para concluir, então, retomo uma passagem de *A arqueologia do saber* em que Foucault explica em que sentido o *a priori* histórico investigado por ele se diferencia do *a priori* formal ou transcendental; uma passagem que parece se aproximar do que dissemos acima sobre as condições concretas de liberdade abordadas por Kant no texto sobre o Esclarecimento:

Diante dos *a priori* formais cuja jurisdição se estende sem contingência, ele [o *a priori* histórico] é uma figura puramente empírica (...) Ele não pode dar conta dos *a priori* formais; mas permite compreender como os *a priori* formais podem ter na história pontos de junção, lugares de inserção, de irrupção ou de emergência, domínios ou ocasiões de utilização (...) O *a priori* formal e o *a priori* histórico não são nem do mesmo nível nem da mesma natureza: se se cruzam é porque ocupam duas dimensões diferentes³⁶.

Referências

FOUCAULT, M. *Dits et écrits vol. I e II*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

³⁵ Vale notar que, ao distinguir *a priori* formal e *a priori* histórico ou condições de possibilidades transcendentais e condições de possibilidades históricas, Foucault não pretende negar a existência dos primeiros termos da comparação. Sua intenção é, antes, a de colocar em suspenso essa dimensão a fim de deter-se mais cuidadosamente sobre a dimensão histórica e empírica. É o que o filósofo deixa claro em entrevista de 1972: “Ao longo de toda minha pesquisa, esforcei-me para evitar toda referência a esse transcendental que seria uma condição de possibilidade para todo conhecimento. Quando eu digo que me esforço para evitar, não afirmo que tenho certeza de tê-lo conseguido. (...) Tento historicizar o máximo para deixar o mínimo de lugar possível ao transcendental. Não posso eliminar a possibilidade de me encontrar, um dia, diante de um resíduo não negligenciável que seria o transcendental” (FOUCAULT, M. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Prete”. In: *Dits et écrits vol. I*, p.1241).

³⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, pp.145-6.

- _____. “Introduction à l’Anthropologie”. In: KANT, I. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008. (*Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Michail. São Paulo: Loyola, 2011).
- HAN, B. *L’ontologie manqué de Michel Foucault*. Grenoble: Millon, 1998.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEBRUN, G. “Transgredir a finitude”. In: RIBEIRO, R. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VUILLEMIN, J. *L’Héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte - Cohen - Heidegger*. Paris: PUF, 1954.

Recebido em: 10.12.2014
Aceito em: 05.11.2015

Figuras da Cisão - judaísmo e unificação no jovem Hegel

Figures of Split - judaism and unification in the young Hegel

Hernandez Vivan Eichenberger

jarivaway@gmail.com

(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: No presente texto reconstruiremos os escritos do jovem Hegel a respeito do judaísmo a fim de demonstrar o vínculo entre essa reflexão e a filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*). Os escritos a respeito do judaísmo se legitimam como um exemplar da estruturação da noção de cisão, conceito central do debate em torno da unificação, e servem como preparação e pressuposto dos escritos acerca do cristianismo em vista do correto posicionamento da figura de Jesus.

Palavras-chave: Hegel; unificação; judaísmo; Frankfurt.

Abstract: In this paper we will rebuild the writings of the young Hegel about Judaism in order to demonstrate the link between this reflection with the philosophy of unification (*Vereinigungsphilosophie*). The writings about Judaism are legitimized as a model of the structure of the concept of division, a central concept of the debate on the unification, and serve as preparation and presupposition of writings about Christianity in order of to position correctly the figure of Jesus.

Keywords: Hegel; unification; judaism; Frankfurt.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p139-156>

1. Filosofia da Unificação

Dieter Henrich, em um texto seminal, demonstrou a profunda influência da assim chamada filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*) sobre Hölderlin e Hegel em sua mútua colaboração em Frankfurt. Henrich mapeia essa tradição filosófica secundária perfilando pensadores como Platão, Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder e Schiller. A principal preocupação da *Vereinigungsphilosophie* diz respeito à unidade do homem com o mundo, seja do ponto de vista social ou natural. Na base das várias versões da filosofia da unificação há a perspectiva comum de que o homem se encontra cindido em seu entorno físico e espiritual e que essa fragmentação expressa uma carência que deve cessar. Modernamente, a cisão que a filosofia da unificação visaria dissolver ou atenuar concerniria às oposições entre homem e sociedade, liberdade e natureza, sujeito e objeto. Henrich, em seu célebre artigo, se propõe a

inventariar os precedentes da *Vereinigungsphilosophie* e mostrar como Hölderlin e Hegel acolheram ativamente essa perspectiva.

Hölderlin, no registro de assimilação e elaboração da filosofia da unificação, buscou conciliar as oposições modernas através de seu conceito de amor. Para Hölderlin, amor significava, duplamente, a unidade de tendências opostas, a saber, a tendência do homem a buscar a infinitude e sua tendência à entrega ao existente, a reconhecer-se no mundo finito. Hegel irá, igualmente, operacionalizar a noção de amor a fim de encontrar a mediação capaz de superar o estado de cisão. Em oposição, no entanto, para Hegel o conceito de amor respondia apenas pelo segundo sentido estipulado por Hölderlin. Segundo Henrich,

Há que se começar por observar que Hegel assumiu o pensamento de Hölderlin somente de forma abreviada. Para Hölderlin, ‘amor’ era unificação de tendências, uma das quais se orientava ao infinito (*Unendliche*) e a outra à entrega (*Hingabe*). Compreendida a primeira como relação com a origem, e a segunda como relação com aquilo que nos fez perder a unidade do ser. No conceito hegeliano de amor não se encontra nada desta dualidade. ‘Amor’ é entendido simplesmente como unificação do sujeito e objeto¹.

Os escritos de Hegel em Frankfurt podem ser vistos como uma resposta original ao conjunto de problemas estabelecido por essa orientação filosófica. Do ponto de vista hegeliano, isso significou um profundo acerto de contas histórico em relação à religião, projeto já iniciado em Berna mas enquadrado sob um novo prisma a partir do contato com Hölderlin. O pano de fundo da investigação promovida por Hegel consistirá em repensar a história do judaísmo e do cristianismo a partir de critérios hauridos do contato com a filosofia da unificação.

A influência dessa orientação filosófica, e o que marca distinção entre Hegel e Hölderlin, pode ser apreciada na diferença entre o conceito de “positividade” definido em Berna e em Frankfurt. Se em Berna, movimentando-se ainda no universo conceitual kantiano², o “positivo” era distinguido a partir de um conceito intemporal de razão, como tudo aquilo que afrontava a livre disposição subjetiva, em Frankfurt é conferido ao conceito uma historicidade mais apurada que indica os modos possíveis de unificação no presente. Antes compreendido apenas como um conteúdo autoritariamente estabelecido, ossificação de algum preconceito de época, o conceito de positividade é em Frankfurt repensado enquanto uma expressão histórica ultrapassada, enquanto caducidade. Segundo Hegel em seu escrito bernense sobre a positividade da religião cristã, no que concerne à definição da positividade

1 HENRICH, D. „Hegel und Hölderlin“. In: _____. (Org.). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1971, p. 28. Tradução em língua espanhola: HENRICH, D. Hegel y Hölderlin. In: _____. (Org.). *Hegel en su contexto*. Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Venezuela: Monte Vila editores, 1990, pp.23-24.

2 Idem, p.22; (Idem, p.20).

de uma religião, é positiva “uma religião que ou não se postula pela razão e até entra em conflito com ela ou concordando com ela, exige, contudo, ser crida somente tendo por base a autoridade”³. A autoridade, isto é, aquilo que não pode ser adequadamente reconstruído por uma razão liberta de constrangimentos (religiosos, sociais, políticos), é tomado como positivo. Em Frankfurt, em compensação, a positividade é uma dada expressão ultrapassada da época. O padrão de julgamento da positividade se altera: ao invés de uma determinada instituição responder pela sua pertinência frente a uma razão anistórica, agora a positividade liga-se ao que essa instituição expressa segundo os padrões interiores à sua própria época. No texto frankfurtiano *Que os magistrados sejam eleitos pelos cidadãos* é possível encontrar o seguinte tipo de afirmação: “Que cegueira a daqueles que creem que as instituições, as constituições, as leis que já não concordam com os costumes, as necessidades e as opiniões dos homens, e das quais o espírito já fugiu, podem seguir subsistindo”⁴. Ao não corresponder mais aos anseios de uma determinada época é que se configura a positividade de determinada instituição e disso mesmo se segue o fator de seu perecimento.

O importante a se notar é que o critério da positividade, de Berna a Frankfurt, modifica-se: “Hegel historicizou intensamente o conceito de positividade”⁵. Ao invés do critério da positividade ser definido em menção a um conceito intemporal de razão, como ocorria em Berna, agora ele deve ser sancionado ou negado pelo desenvolvimento histórico efetivo; há que se reconhecer os traços da racionalidade na própria realidade, e não simplesmente rejeitá-la abstratamente por normativamente não cumprir os princípios de uma razão ausente das relações efetivas. Nisso mesmo reside uma diferença precípua em relação a Hölderlin, cuja lealdade aos ideais revolucionários franceses tomava por padrão normativo. É por não conceder qualquer racionalidade ao real que Hölderlin termina por deslocar o alcance do conceito de

3 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986, p.111. Tradução em língua espanhola: HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p.79. Beckenkamp sintetiza corretamente o sentido da positividade em Berna: “No período de Berna (...) constata-se uma tendência a enfatizar a pureza da moralidade, o que leva crescentemente a uma contraposição radical entre a razão e a sensibilidade prática, entre o espírito e a natureza” (BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009, p.131).

4 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.269; (*Escritos de Juventud*, p.248). Segundo Beckenkamp, “A nova versão [do conceito de positividade] abandona o pressuposto original de uma única natureza humana, representada adequadamente pela razão. Com base nesse pressuposto, Hegel tinha anteriormente mostrado como o cristianismo se afastou do núcleo natural ou racional da pregação de Jesus, tornando-se cada vez mais positivo. (...) Hegel pode admitir que mesmo uma religião baseada na fé em uma autoridade externa e calcada na obediência cega pode corresponder à natureza dos homens em uma determinada época, não devendo, portanto, ser caracterizada como positiva enquanto os homens permanecerem nesse estado” (BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.188).

5 LUKÁCS, G. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução de Manuel Sacristan. 2ª edição. Barcelona-México: Grijalbo, 1970, p.240.

unificação ao domínio da natureza - ou, conforme a caracterização de Henrich, preferir a *Hingabe* em favor da *Sehnsucht* -, como é possível interpretar a partir da sequência final de *Hipérion: A unificação política de Hipérion* é terminantemente interdita⁶. Para Hegel, a questão a ser encaminhada reside na avaliação minuciosa de em que medida as formações históricas anteriores contemplam a unidade entre sujeito e objeto, sem apelo à ideia de uma infinitude que se realize para além desse mundo⁷. Henrich assinala com precisão a rejeição de Hegel ao conceito holderliniano de amor no que diz respeito à ligação com o infinito ao lembrar que para o suábio “anseio é má infinitude, infinitude abstrata” (*Sehnsucht ist schlechte, ist abstrakte Unendlichkeit*)⁸.

2. Parâmetros da reconstrução histórico-filosófica do judaísmo

O debate em torno do judaísmo articula-se em uma dupla frente. Por um lado, serve como escrito preparatório, em sentido lógico e histórico, em relação às longas incursões de Hegel a respeito da figura de Jesus e do Cristianismo. O projeto de Jesus será encarado como uma tentativa de unificação eminentemente fracassada. Disso mesmo faz-se evidente que o desmembramento social e religioso que a mensagem de Jesus visa suturar, o mundo judaico que o precede e no qual se insere, será visto sob o signo da separação. Nesse sentido, o posicionamento correto do problema da filosofia da unificação tem como pressuposto a reconstrução da história da cisão, tão bem expressa pela vida judaica correspondente ao Antigo Testamento. A novidade da proposta de Jesus deve ser vista em contraste com a realidade do mundo judaico, de modo que as investigações sobre judaísmo e cristianismo solicitam ser encaradas como complementares. Por outro lado, especificamente o judaísmo é o exemplar

6 HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 165-166. Para uma interpretação geral desse ponto ver LUKÁCS, G. “El Hyperion de Hölderlin”. In: _____. (Org.). *Goethe y su época*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968, p.222.

7 A título de contraste, o romantismo alemão precisa ser mencionado como uma perspectiva concorrente, a qual embora partisse de um diagnóstico semelhante não se sintoniza com a filosofia da unificação. Ao invés de se articular em torno de um projeto que vise a unidade do subjetivo e objetivo, o romantismo ampara-se no procedimento da ironia, uma resposta individualista e potencialmente niilista ao potencial desagregador da modernidade. As raízes sociais do primeiro romantismo estão ligadas à situação do intelectual alemão e sua ineliminável desarmonia com a sociedade. Segundo Paulo Arantes, “descrever e lamentar o caráter fragmentário do mundo moderno, à luz da coesão da Antiguidade, era então assunto de todos, de Schiller ao jovem Hegel. Cisão, desmembramento, atomização, são indícios da ‘aliança’ moderna, como se dizia então, enfeixados por Schlegel sob o signo da Reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um avanço em relação à integridade substancial do mundo antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação” (ARANTES, P. “Origens do Espírito de Contradição Organizado”. In: _____. (Org.). *Ressentimento da Dialética*, São Paulo: Paz e Terra, 1996, p.222).

8 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, p.30; (*Hegel en su contexto*, p.25).

típico daquilo que Hegel vai chamar “cisão” (*Entzweiung*) ou “separação” (*Trennung*). “Cisão” quer significar a dissociação do homem em relação a uma vida harmoniosa, a interdição de relações unificadas mediadas pelo amor, a fratura social e política que separa o indivíduo da vida autenticamente pública. A polissemia do conceito não resulta de um uso distenso. Na verdade, Hegel utiliza o termo a fim de marcar os diferentes níveis em que a cisão se faz presente do mundo judaico, seja no que diz respeito à interioridade do indivíduo ou em relação ao conjunto das instituições às quais se encontra de algum modo vinculado. Nesse sentido, cisão é uma cifra para se assinalar a experiência múltipla de perda dos laços comunitários, do esmagamento da subjetividade e do predomínio da lei positiva sobre os impulsos vitais do indivíduo.

A fim de demonstrar como ocorre a gênese da cisão, Hegel se deterá em uma reconstituição histórico-filosófica do judaísmo. Histórica na medida em que busca demarcar os principais eventos índices da separação, ao investigar em profundidade as principais personalidades e épocas do judaísmo, e filosófica em razão do fato de que propõe interpretar esses eventos a partir da filosofia da unificação. A reconstrução hegeliana obedecerá, em largos traços, a retomada de três dos principais personagens do espírito judaico: Abraão, Noé e Moisés. Trata-se de mostrar como cada um foi em alguma medida responsável e vítima da cisão básica que constitui a religião judaica, bem como reagiu a ela⁹.

A normatividade da crítica hegeliana a respeito do judaísmo, e igualmente em relação ao cristianismo, se apoia na religião e sociedade materializados na Grécia Antiga. A sociedade grega antiga é vista como o ideal plenamente realizado de uma formação social unificada, na qual indivíduo e sociedade, natureza e liberdade, entendimento e sensibilidade encontram plena expressão sem qualquer mutilação ou predomínio de um sobre o outro. Dilthey indica vivamente que “A vida e a religiosidade grega se convertem em padrão com o qual [Hegel] mede todas as épocas do desenvolvimento judeu-cristão”¹⁰. Essa posição, todavia, não parece inteiramente rigorosa. A afirmação de Dilthey, ainda que verdadeira, guarda uma dimensão unilateral. Há que se levar em consideração que o ideal grego se esfuma em Frankfurt; torna-se justamente isso: um ideal, cuja efetividade passa a ser posta em dúvida. Segundo Lukács,

Antes de mais nada, a Antiguidade - que, no período de Berna, aparecia como uma época que deveria renascer em nosso tempo - é agora considerada como algo definitivamente ultrapassado. Embora Hegel continue a caracterizar a Antiguidade do

9 HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995, p.50: “[a partir d]esta separação multiforme, a do homem e da natureza, do homem e do homem, do homem e de Deus, surge aquilo que será o legalismo, o espírito de servidão perante a letra da lei, que caracterizará o judaísmo”.

10 DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugenio Ímaz. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956, p.63.

mesmo modo como o fazia antes, considera agora que ela não tem mais atualidade para nossos dias, situando-se ineliminavelmente no passado¹¹.

Como característica marcante plasmada nos textos de Frankfurt há que se mencionar o fato de que a reedição do ideal grego não está mais em pauta. O que ocorre é que a Grécia idealizada ainda serve como uma régua que permite avaliar as demais formações sociais, ainda que ela própria esteja relegada ao pretérito. A avassaladora especificidade do mundo moderno não permite mais quaisquer veleidades passadistas. Nesse sentido, Lukács parece ter razão ao argumentar que o compromisso envolvido no escrutínio hegeliano acerca do judaísmo e do cristianismo não está ligado à curiosidade ou a um exercício de erudição de um teólogo recém-formado¹². Desse modo, tomar a cisão como definidora de uma época é uma questão essencialmente *moderna*. Por mais que a posição do problema seja bem demarcada historicamente, a preocupação conserva ligações com o presente histórico.

3. Cisão no judaísmo

A cisão para Hegel possui duas dimensões básicas. Há um aspecto social da separação e um aspecto natural. O homem está duplamente cindido: frente a seus semelhantes e frente à natureza. Abraão é o exemplo prototípico dessa cisão. Em que pese ser um representante da dupla cisão, em Abraão é proeminente a cisão social, frente a sua antiga pátria, amigos e familiares, e em Noé é que o problema da natureza se mostrará mais patente.

Para Hegel, Abraão “era um estranho (*Fremdling*) na terra, tanto contra o solo, quanto contra os homens, sob os quais era e permaneceu sempre um estranho”¹³. Ser um “estranho” significa estar desvinculado das relações proporcionadas pelo amor, isto é, contrair relações de domínio frente a natureza e de hostilidade frente aos homens. O gesto inaugural da religião judaica é emblemático nesse sentido. A separação que Abraão conduz frente a sua anterior posição social é livremente determinada e tem como fim o incremento de sua “autonomia”. A separação faz-se sobre relações ditas “belas”, ou seja, harmônicas: “O primeiro ato pelo qual Abraão se converte no pai de uma nação é uma separação (*Trennung*) que rasga (*zerreisst*) os vínculos da convivência e do amor, a totalidade das relações com os homens e com a natureza, na qual estava vivendo até então; rechaçou assim estas belas relações de

11 LUKÁCS, G. “O jovem Hegel”. In: _____. (Org.). *O jovem Marx e Outros escritos de Filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p.95.

12 LUKÁCS, G. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*. p.118: “[Em Frankfurt] seu problema [de Hegel] é, antes, como deve comportar-se o homem individual com a sociedade burguesa, como entram em contradição os postulados morais e humanísticos do desenvolvimento da personalidade com a estrutura e a legalidade da sociedade burguesa, e como apesar de tudo aqueles postulados podem harmonizar-se com esta, reconciliarem-se com esta”.

13 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p. 278; (*Escritos de Juventud*, p.288).

sua juventude”¹⁴. Com o abandono de sua pátria, Abraão possuía o firme propósito de “ser um homem inteiramente autônomo, independente; [abandonou sua pátria] para poder ser chefe”¹⁵. Desse modo, a história de Abraão ocorre sob o signo de uma pretensa independência, de uma espécie de simulação da verdadeira liberdade. Não especificamente nomeando Abraão, mas todo o povo judeu, Hegel argumenta que o desejo de independência converte-se em seu contrário, em uma espécie de dialética entre autonomia e heteronomia: “seu impulso [do povo judeu] por independência era efetivamente o impulso por dependência de algo próprio”¹⁶. Abraão erra pelo mundo com seus rebanhos e mantém uma relação utilitária com a terra, como mero pasto para seus animais. Sua relação com os demais povos ocorre apenas sob extrema necessidade. Conservou-se em movimento e não se associou a nenhuma tribo: “Ele aferrou-se a sua separação”¹⁷.

Com a reconstituição da história de Abraão, Hegel pretende demonstrar como podem se iluminar mutuamente a vida religiosa e a experiência social. É a partir da situação de busca da independência por parte de Abraão, de dissolução dos laços comunitários, que se edifica um ponto de vista privilegiado para a compreensão da religião judaica. A situação de oposição engendrada pela saída de sua antiga pátria e seu constante choque com outros povos é o que determina a necessidade de uma construção religiosa que garanta a unidade da multiplicidade do mundo, seus povos e culturas, bem como a proteção do indivíduo desgarrado, o próprio Abraão. Nesse sentido, Hegel visa delinear a concepção judaica como unidade frente ao mundo e, por consequência, dominação frente a esse mundo: “O mundo inteiro por excelência oposto, se ele não devia ser nada, era sustentado por um deus oposto a esse mundo; nesse Deus não devia ter nenhuma parte natural, mas sim tudo devia ser dominado por ele”¹⁸. A ideia de um deus dominador é reativa à multiplicidade do mundo com o qual Abraão frequentemente se chocava¹⁹. A relação de Abraão com o mundo passou a ser

14 Idem, p. 277; (Idem, p. 287).

15 Idem, ibidem; (Idem, ibidem). No original: “... *um ein ganz selbständiger, unabhängiger Mann, selbst Oberhaupt zu sein*”.

16 Idem, p. 294; (Idem, p.300). Vale notar que a liberdade ou a autonomia só comparece em sentido negativo na narrativa da história de Abraão: “Abraão não queria amar e, por isso, [queria] ser livre” (idem, pp. 277; 287). Ser livre ou autônomo significa, próximo a certa e estreita concepção moderna, determinar-se individualmente e, portanto, desligar-se da comunidade, das relações de amor. Há aqui, de algum modo, um prenúncio do conceito da verdadeira liberdade, isto é, estar consigo mesmo em seu outro ou, em outras palavras, a verdadeira liberdade não é indeterminação individual, mas realização coletiva de um povo em suas instituições. Ver: HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005, p.80.

17 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.278; (*Escritos de Juventud*, p.288).

18 Idem, p.279; (Idem, ibidem).

19 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.136: “Em sua existência errante em um mundo hostil e estranho, a única unidade que subsiste em Abraão é a da segurança de sua vida, à qual se contrapõe a multiplicidade das circunstâncias no mundo à volta. Esse estado de coisas resultou, entretanto, da separação dos laços naturais da família e da pátria, que o

mediada por deus, um ideal que conferia ordem à multiplicidade que ameaçava sua sobrevivência: “seu ideal subjugava o mundo para ele, presenteou-o tanto do mundo quanto ele necessitava, e contra o restante punha ele em segurança (*Sicherheit*)”²⁰. A comparação com a religião grega - em Berna tomada como exemplar, em que pese o ceticismo em relação a ela como definidora de uma sociabilidade possível nos escritos de Frankfurt - é o ponto invisível que medeia a crítica à religião judaica. Como enfatiza Beckenkamp,

Se a religião dos gregos se caracteriza pela representação da unidade dos homens e dos deuses em uma natureza que constitui uma bela unidade originária, a religião de Abraão se caracteriza pela separação e pelas contraposições: separado da natureza, o homem projeta sua segurança contra a natureza em um ser supremo, separado e contraposto tanto ao homem quanto a natureza²¹.

No mesmo sentido, Hyppolite caracteriza o judaísmo:

O caráter essencial deste espírito [judaico] parece ser, portanto, para Hegel, a sua hostilidade em relação a todos os valores vitais, o heroísmo ou o amor das comunidades humanas, por exemplo, mas também, em contrapartida, a descoberta do que está ligado à reflexão, valores intelectuais e espirituais: a astúcia, o interesse exclusivo por si mesmo, e também a sublimidade de um Universal abstrato, de um Deus inacessível, único²².

A relação estabelecida com o mundo por meio de um deus dominador contribuiu significativamente na maneira como a comunidade judaica passou a viver. O desejo por segurança estreitou as suas perspectivas comunitárias a quase nada. Conforme Hegel, o projeto de libertação judaico contemplava apenas a satisfação das necessidades mais animais: “Uma hostilidade universal admite somente uma dependência física, uma existência animal, que, em consequência, somente pode ser assegurada à custa dos restantes e a qual os judeus receberam como feudo”²³. A conclusão de Hegel é que essa “seguridade isolada” é consequência da “separação infinita” (*der unendlichen Trennung*)²⁴, ou, em outras palavras, o desejo por segurança judaico é somente um projeto inteligível sob a perspectiva de que a cisão entre Abraão e seu povo frente ao mundo encontra-se cristalizada. A busca por uma terra de que jorre leite e mel, que contemple as carências do apetite, enquadra-se nesse contexto de satisfação física.

O tributo pago pela seguridade, segundo Hegel, foi a interdição da possibilidade

compele agora a refletir o todo de sua existência em um ser supremo que o contrapõe”.

20 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.279; (*Escritos de Juventud*, p.289).

21 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.135.

22 HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, pp.49-50.

23 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.283; (*Escritos de Juventud*, p.292).

24 Idem, p.279; (Idem, p.289).

do amor. Isso significa que a cisão primária de Abraão com o mundo, a hostilidade para com a sociedade de seu tempo, no máximo temperada por relações utilitárias eventuais com outros povos (transações comerciais, por exemplo), foi amainada pela unidade deslocada para um ideal, o deus dominador. Segundo Hegel, “Visto que Abraão não pode ele mesmo realizar a única relação que era possível com o mundo infinito oposto, a relação de domínio, então ela permaneceu confiada a seu Ideal”²⁵. Ora, se é uma relação de dominação que funda a relação de deus e mundo, é evidente que nem mesmo Abraão dela escapava, em que pese possuir um estatuto privilegiado, uma espécie de “favorito” (*Günstling*) de deus²⁶.

Dessa maneira, é possível entender que esse modelo de aliança de deus com os homens analisado por Hegel era um modelo infenso a relações harmônicas, unificadas, expressas no conceito de amor. “Ele apenas podia amar nada” (*Nur lieben konnte er nichts*)²⁷, diz Hegel sobre Abraão. O evento emblemático que marca essa impossibilidade foi a quase morte de seu filho Isaac. Julgando cumprir seu dever frente a Deus, a relação mais elementar de amor foi levada ao limite do quase abatimento de seu próprio filho, suspenso apenas pela ordem do próprio deus. Assassinato ou não-assassinato de Isaac, ambos fundaram-se na autoridade do deus dominador²⁸. Conforme Hyppolite, a relação do judeu com seu deus apenas revela a máxima separação radical que define sua cultura: “É esta reflexão total que é o espírito do povo judeu. A vida abalada, os seres já só podem conceber relações senhor/servo, porque o infinito foi separado do finito. Portanto, a vida já não é imanente às coisas vivas, mas o infinito é além”²⁹.

A perspectiva propugnada por Hegel à época era justamente uma unidade que se efetivasse tendo como elemento mediador o “amor”, uma unidade que não se sobrepõe aos termos aos quais unifica. Segundo a reconstituição da história judaica promovida por Hegel, no entanto, a unidade promovida pelo povo judeu sempre significou dominação, seja interiormente atuando na repressão dos impulsos vitais em favor de uma lei moral que os constrangia, seja exteriormente como

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

26 Idem, *ibidem*; (Idem, *ibidem*). A partir dessa ideia de “favoritismo” é que se funda a noção exclusivista judaica de “povo escolhido” para Hegel. Ao contrário dos “deuses lares” nacionais particulares, o modelo judaico introduz uma espécie de universalidade excludente, que estabelece, ao mesmo tempo, um Deus universal, verdadeiro e exclusivo. Os deuses lares não se pretendiam superiores aos demais deuses, “em compensação o Deus ciumento de Abraão e de seus descendentes inclui em si a pavorosa reivindicação (*die entsetzliche Forderung*) de que somente ele era deus e que esta nação era a única que tinha um deus” (pp.280;289).

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

28 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.135: “A fé de Abraão é uma fé em uma unidade transcendente, que se contrapõe à natureza como um todo, para que assim Abraão possa ter uma garantia de segurança em seus embates particulares com a natureza que o cerca. O preço da segurança é a submissão e mesmo o sacrifício em prol da divindade, inclusive o sacrifício da paternidade, um impulso natural”.

29 HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p.51.

política autoritária. Por isso Hegel pode argumentar que “Onde foi concedido a seus descendentes que tivessem sua realidade menos separada de seu ideal, nas ocasiões em que eles mesmos foram suficientemente poderosos para realizar sua ideia de unidade, aí eles exerceram a tirania mais indigna, dura e exterminadora frente a toda vida; pois a unidade se eleva somente por cima do morto (*denn nur über dem Tode schwebt die Einheit*)”³⁰. Por exemplo José, o qual no Egito contribuiu com a instalação de uma espécie de teocracia na qual o faraó ocupava o lugar de deus³¹.

Hegel situa o problema da cisão em sua dimensão natural na figura exemplar do dilúvio. O esquema de Hegel para pensar o “desgarrar” caracterizado pelo dilúvio nesse contexto consiste em compreendê-lo como uma fissura na unidade originária prévia a ele. Os trechos sobre Noé dão a entender que o dilúvio aparece como uma ruptura no caráter harmonioso da natureza frente ao homem e do homem frente a natureza. Hegel fala em “perda do estado de natureza”, em “unificação destruída”; argumenta que anterior ao dilúvio havia uma natureza “amigável ou tranquila”³². Por essas passagens é possível concluir que Hegel pensa a história a partir do esquema liberdade, perda da liberdade e reconquista da liberdade³³. Conforme Beckenkamp,

De acordo com o modelo da filosofia da união, só é possível chegar à separação a partir de uma união prévia pressuposta. A pressuposição de uma instância da união, imediatamente presente e dada à consciência, seja na vivência do amor, seja na experiência do belo, em geral sob o polêmico título de intuição intelectual, constitui talvez a característica mais marcante do desenvolvimento da filosofia da união na constelação de Frankfurt. O esquema ‘união originária - separação - retorna à união’ tem uma longa história, desde a Antiguidade até Rousseau, que o atualizou no contexto da filosofia do esclarecimento setecentista, de uma maneira que se faz presente e marca o desenvolvimento do pensamento da união na filosofia pós-kantiana³⁴.

Em outras palavras, há, por parte de Hegel, a noção de uma unidade originária anterior a toda cisão de modo que deve ser visto como o evento traumático que

30 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.280; (*Escritos de Juventud*, p.289).

31 Idem, *ibidem*; (Idem, p.290).

32 Idem, p.274; (Idem, p.234).

33 LUKÁCS, G. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*, p.99: “O processo histórico é no jovem Hegel do período de Berna uma grande construção triádica: liberdade originária e atividade autônoma da sociedade humana - perda dessa liberdade sob o domínio da positividade - reconquista da liberdade perdida. Salta à vista o parentesco dessa filosofia da história com as concepções idealísticas-dialéticas de Rousseau”. Qual a diferença sob o prisma das concepções elaboradas em Frankfurt? É justamente o último dos termos que é posto sob júdice: a reconquista da liberdade torna-se problemática. A nova liberdade não é simplesmente uma retomada da unificação perdida, mas também deve incorporar traços da positividade (como a propriedade, por exemplo, o que os escritos a respeito do Cristianismo convincentemente atestam). O esforço de Hegel passa a ser em compreender e incorporar positivo, sob um conceito de racionalidade mais maleável e não meramente extensivo a uma razão intemporal que, desalojada da história, poderia julgar toda positividade como falsa e como atentado à liberdade humana.

34 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, pp.147-148.

encerra o fim da época de harmonia: “A impressão que causou o dilúvio dos tempos de Noé sobre o ânimo dos homens deve ter sido de um profundo desgarrar e seu efeito a descrença mais espantosa frente à natureza”³⁵. A natureza desfez-se de seu “estado de equilíbrio”³⁶. Frente à hostilidade da natureza, a reação ao dilúvio por parte de Noé foi a projeção sobre ela da dominação, a fim de restabelecer pela força o equilíbrio. Segundo Hegel, “Para que o homem pudesse resistir frente às erupções (*Ausbrüche*) de uma natureza hostil, a natureza devia ser dominada”³⁷. A dominação que Noé imprimiu à natureza não foi real, mas sim a projeção de deus como assegurador de uma natureza agora domesticada: “Foi no [ser] pensado que Noé construiu [a unidade d]o mundo desgarrado”³⁸. Ao depositar sua fé em deus, este garantiu, por sua vez, a impossibilidade de novos dilúvios ou destruições do gênero humano a partir do descontrole da natureza³⁹.

Hegel estabelece uma relação de comparação entre Noé e Nimrod, o rei que teria sido um dos promotores da Torre de Babel. Ao contrário de Noé, que projetou deus sobre a natureza a fim de dominá-la, Nimrod pôs o elemento dominador no próprio homem. Seu objetivo era fazer da natureza algo inofensivo e por essa razão conduziu a construção da torre de Babel, uma torre que se sobrelevasse a todas as possíveis enchentes. Desse modo, Nimrod unificou os homens, “mas por meio da violência”⁴⁰. Noé, no entanto, não teve melhor êxito: “Noé assegurou-se contra o poder hostil da natureza submetendo ela e a si mesmo a um ser mais poderoso, dominando-a”⁴¹. Nem Nimrod, nem Noé conseguiram restabelecer as relações harmônicas anteriores à cisão provocada pelo dilúvio.

O momento seguinte do arrazoado de Hegel acerca do judaísmo consiste na avaliação da figura de Moisés. Por isso, ele se dedicará a recuperar os motivos que resultaram na libertação da escravidão no Egito. Do ponto de vista metodológico, reconstituir o imaginário do povo judeu é necessário a fim de compreender como mesmo o povo judeu tendo protagonizado uma libertação política de grande porte isso não ter significado uma mudança da atitude que lhes seria mais característica, isto é, a passividade. Sintomático nesse sentido foi o modo pelo qual o imaginário

35 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.274; (*Escritos de Juventud*, p.234).

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

37 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.275; (*Escritos de Juventud*, p.235).

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

39 BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*, p.138: “Noé reconstrói em pensamento o mundo dilacerado pelo evento do dilúvio, ideando uma unidade suprema transcendente à natureza e capaz de dominá-la. Em seu ideal, a terrível natureza hostil é rebaixada a categoria de outro ideado, dependente da unidade suprema”. Essa unidade ganha a forma de ente. O pacto entre esse ente e os homens garante que a natureza permaneça dominada desde que a lei emanada por esse ente seja cumprida.

40 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.276; (*Escritos de Juventud*, p.236).

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

do povo judeu foi convencido à luta política: “Quando Moisés, depois de haver-se entusiasmado em sua solidão pela libertação de seu povo, apresentou-se diante dos anciões de Israel expondo-os seu plano, para eles este plano não teve legitimação no ódio de suas almas contra a opressão, nem tampouco no desejo de ar puro e de liberdade, mas sim em alguns artifícios, com os quais Moisés os confundia e que foram repetidos logo, com a mesma habilidade, pelos magos egípcios”⁴². É evidente, e isso desde Berna, que Hegel não tem qualquer apreço por discutir a realidade dos milagres, questão da qual ele se desvencilha rapidamente, mas sim em problematizar a natureza da motivação da luta de libertação judaica. Conforme sua perspectiva de partida, Hegel busca traçar o sentido do que ele chamará de “destino” judeu, um jugo historicamente construído e definível por sua completa dependência, passividade ou, em uma palavra, cisão. Essa cisão aparece aqui na figura da exterioridade, isto é, dada a passividade histórica segundo a qual houve a constituição do povo judeu, o único modo de conduzi-los à liberdade não aparece como um súbito despertar de uma autonomia adormecida - que na verdade jamais existiu -, mas sim como resultado de “truques”, “artes”, exteriores por excelência.

A argumentação de Hegel, metodologicamente centrada nos motivos da libertação, ajuda a compreender os momentos seguintes da luta conduzida por Moisés. Isso porque, na mesma medida em que as pragas abatiam-se sobre o faraó e este recrudescia o domínio sobre os judeus, os próprios judeus não mantiveram qualquer coesão, de maneira que amaldiçoaram Moisés⁴³. Esse comportamento, precisamente, é índice de que o desejo por liberdade não estava enraizado no povo judeu, a ponto de os primeiros reveses da luta política de libertação reverterem em críticas a Moisés. Hegel acentua o fato de que o processo de libertação não foi fruto de uma conscientização da maioria judaica: “Moisés age sozinho”⁴⁴. O faraó, porém, com medo de suas artes, concede permissão para que o povo judeu parta do Egito. A luta contra o faraó é vitoriosa, mas Hegel reclama da falta de heroísmo do povo judaico, falta-lhes a “valentia”⁴⁵. Resta aos judeus apenas a “satisfação do covarde”⁴⁶: “Os judeus venceram, mas eles não lutaram”⁴⁷. O padrão de crítica a essa forma de saída do Egito é, sem dúvida, o heroísmo grego. Hegel confere ênfase no fato de que a libertação não foi impulsionada pela própria liberdade. É a reconstituição dos motivos do povo judeu que lhe permite afirmar, sem qualquer surpresa, que “Não é então nenhum milagre que este povo, que em sua libertação teve um comportamento de escravo, expressou diante de toda dificuldade ou perigo

42 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.281; (*Escritos de Juventud*, p.290).

43 Idem, p.282; (Idem, p.291).

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

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

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

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

posterior seu arrependimento por haver deixado o Egito e seu desejo de voltar a esse país; mostrou que no curso de sua libertação estava desprovido de alma e do sentimento da necessidade de liberdade (*Bedürfnis der Freiheit*)⁴⁸.

A libertação não inaugurou época nova na história judaica. Se os fundamentos materiais da dominação ruíram, não é possível dizer o mesmo dos fundamentos morais. O pesado destino judeu se fez sentir mesmo após a libertação, pois agora se faziam necessárias novas leis, pois as do faraó não mais tinham efeito sobre o povo. Desse modo, “O libertador de seu povo se converteu também em seu legislador; isto não podia significar outra coisa que aquele que o havia libertado de um jugo lhes proporcionava outro. Que uma nação passiva se desse leis a si mesma é uma contradição (*Widerspruch*)”⁴⁹. A pretensão da legislação de Moisés encontra seu horizonte intransponível na cisão que caracteriza o judaísmo: de um lado o sujeito (ou objeto) supremo, de outro os judeus. Os judeus sempre estão frente a um infinito que necessariamente os oprime no tocante à sua autonomia: “são nada e apenas são algo na medida em que o objeto infinito os faz, são um feito (*Gemachtes*), não um sendo (*kein Seiendes*), não tem nenhuma vida, nenhum direito, nenhum amor para si”⁵⁰. Portanto, mesmo na atividade de formar leis, ativa por excelência, o princípio permaneceu a passividade, isto é, o nada dos judeus frente a seu deus. Daí que a terra prometida lhes apareça garantindo, antes de tudo, sua “existência animal”⁵¹, isto é, o comer e o beber.

Em oposição ao espírito grego, o sujeito infinito ao qual dedicavam suas existências não podia ter forma visível. A visibilidade implicaria em uma limitação inaceitável. A única concessão à divindade era o templo, materialmente constituído. Todavia, nada se encontrava no interior do templo quanto ao espírito nacional desse povo, mas sim apenas um “espaço vazio”⁵². A crítica de Hegel aqui incide em mais um aspecto da cisão estruturante do judaísmo, nesse caso sobre o divórcio entre razão e sensibilidade. Uma religião que esteja unificada à sensibilidade não dispensa as figuras de culto. Segundo Hegel, para a religião judaica as imagens não falam nem ouvem (seriam sem qualquer espírito e, em razão disso, dispensáveis), e por isso mesmo os judeus “nada pressentem da sua [da imagem] divinização na intuição do amor e na fruição da beleza”⁵³. Mais uma vez, o padrão de crítica calca-se na Grécia Antiga. Hegel explicitamente retoma os cultos de Elêusis e os compara às práticas judaicas. Enquanto para os gregos o sagrado ligava-se a suas vidas - em que pese não poder ser objeto de linguagem, sinônimo de profanação -, não havia, porém, uma

48 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

49 Idem, pp.282-283; (Idem, ibidem).

50 Idem, p.283; (Idem, p.292).

51 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

52 Idem, p.284; (Idem, ibidem).

53 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

ligação entre o sagrado e os judeus, na medida em que, embora dele falassem, a relação básica era de sujeição de um súdito frente ao senhor. Hegel afirma de modo lapidar: “O sagrado estava eternamente fora deles [dos judeus], sem ser visto nem sentido”⁵⁴. A religião judaica, portanto, é completamente infensa à sensibilidade, à imagem, à intuição; é pura ideia dominadora, subjugadora do sensível.

Outro momento significativo da cisão é o sétimo dia. Em que pese o elogio de Hegel às festas anuais como o “mais humano da constituição de Moisés”⁵⁵, a festa do sétimo dia traz em si toda a carga da separação. O sétimo dia representa um momento no qual o tempo é esvaziado em favor do descanso do trabalho. O ócio, o vazio, é marcado ainda pela lógica do trabalho que comparece como seu outro necessário, o sétimo dia é preenchido negativamente como ausência de trabalho. Hegel chama esse descanso de “unidade passiva do espírito”, “unidade triste e não sentida”⁵⁶. O dia da consagração a deus ser celebrado por meio do vazio é sintomático da mentalidade escrava que predominava em Israel: “Os escravos devem receber bem o descanso do trabalho”⁵⁷. A ligação com o divino aparece como uma interrupção ocasional do traço mais essencial do povo. A religião com o divino, não por acaso, é marcada pela passividade.

O projeto de Moisés, segundo Hegel, repousava sobre a manutenção da existência física, balanceada apenas pela natureza servidora do judeu - ou servia a outro, ou agia em favor da sua subsistência (servia a si). Ou seja, os judeus encontravam-se sob o signo da passividade, isto é, a satisfação física como prioridade em relação à ligação com o eterno, a verdadeira atividade. É nesse sentido que é necessário ver os últimos momentos de Moisés, isto é, como um projeto físico-existencial, e não propriamente espiritual: “O selo final que Moisés pôs em sua legislação foi uma ameaça orientalmente bela com a perda de toda gozo (*Verlustes alles Genusses*) e de toda felicidade; trouxe diante do espírito servil a imagem dele mesmo, o terror diante do poder físico”⁵⁸. A ameaça de Moisés é precisamente no sentido da interrupção da subsistência e não na ruptura de uma bela aliança. No mesmo sentido, vale assinalar a emblemática morte de Moisés. Hegel a interpreta, como de resto toda a história judaica do período, sob o signo da heteronomia frente a um senhor. Para Hegel, “[Moisés] morreu em castigo por um único gesto de escassa iniciativa própria em um único golpe não ordenado”⁵⁹. A autonomia foi recompensada com a morte. Hegel nota a contradição entre a metáfora utilizada por Moisés ao se autocompreender como a águia que acostuma e orienta os filhotes (o povo judeu);

54 Idem, p.285; (Idem, p.293).

55 Idem, pp.285-286; (Idem, p.294).

56 Idem, p.286; (Idem, ibidem).

57 Idem, ibidem; (Idem, ibidem).

58 Idem, pp.287-288; (Idem, p.295).

59 Idem, p.291; (Idem, p.298).

não se trata de um processo que caminha para a autonomia, mas precisamente de seu contrário. Moisés é aquele que tragicamente realiza os ideais opostos aos quais acredita.

Na medida em que a Grécia Antiga serve de medida da crítica, faz-se incontornável o tratamento de uma semelhança entre ambos os povos, a saber, a limitação da propriedade e a igualdade das fortunas. O elogio que poderia ser direcionado ao povo judeu por limitar a fortuna deve ser antecedido por uma análise pormenorizada dos motivos que levam a essa limitação. A abordagem histórica da questão conduz de modo inelidível às proposições de Sólon e Licurgo: “Para defender seus Estados do perigo com o qual a desigualdade das fortunas ameaçava a liberdade, Sólon e Licurgo limitaram de múltiplas maneiras o direito de propriedade e impediram uma quantidade de abusos que poderiam haver conduzido a desigualdade das fortunas”⁶⁰. Haveria na limitação da fortuna por parte do povo judeu alguma semelhança com os projetos de Sólon e Licurgo? Hegel responde negativamente à questão. Isso porque a motivação de legislações parecidas não guardam entre si os mesmos valores. Para Hegel,

Nas repúblicas gregas a origem destas leis era que a desigualdade que houvesse se produzido sem elas pôs em perigo a liberdade dos cidadãos empobrecidos, expondo-os à possibilidade de sua aniquilação política. Entre os judeus, em compensação, sua origem se encontrava no fato de que não tinham nenhuma liberdade nem direito, posto que tudo o que possuíam o tinham emprestado e não como propriedade, já que enquanto cidadãos eram todos um nada (*weil sie als Staatsbürger alle Nichts waren*).⁶¹

A razão pela qual a propriedade era controlada na antiga Grécia estava ligada à manutenção da liberdade efetiva dos cidadãos, enquanto um mecanismo para a prevenção de abusos como a escravização por dívidas, portanto como garantia da autonomia. Já para o povo judaico, a limitação da propriedade apenas lembrava-os de que tudo o que aparentemente possuíam nada mais era do que um empréstimo do sujeito infinito, do senhor supremo, a quem dedicavam culto, de maneira que essa limitação era apenas mais uma expressão da sua não-liberdade. O dízimo, inclusive, deve ser visto como a lembrança de que a terra é um empréstimo⁶². Conforme Hegel, “todos os gregos deviam ser iguais porque *todos* eram livres, autônomos; os judeus deviam ser iguais porque *todos* não tinham capacidade de se autodeterminar”⁶³.

O último passo da argumentação de Hegel busca explicar a situação histórica dos judeus como uma espécie de derivação do seu destino original e sua renitente

60 Idem, p.289; (Idem, p.296).

61 Idem, pp.289-290; (Idem, pp.296-297).

62 Idem, p.284; (Idem, p.292).

63 Idem, p.290; (Idem, p.297).

permanência na cisão:

Todos os estados consecutivos do povo judeu - inclusive o estado miserável, sórdido e mesquinho no qual se encontra hoje - não são senão conseqüências e desenvolvimentos de seu destino original (*Folgen und Entwicklungen ihres ursprünglichen Schicksals*). Foi este destino - um poder infinito que eles se opuseram como algo inconciliável - o que os maltratou e os continuará maltrando até que se reconciliem com o espírito da beleza (*Geist der Schönheit*), superando (*aufheben*) o destino por meio da reconciliação (*Versöhnung*)⁶⁴.

O poder do destino é reafirmado pelo comportamento oferecido pelo povo judeu no que diz respeito à sua incapacidade de autonomia e hostilidade frente a todos os outros povos e a natureza. Essa cisão básica que se reproduz e não se reconcilia com nada é aquilo que devia ser superado.

Hegel menciona que os momentos nos quais os judeus conseguiram se reconciliar foram, paradoxalmente, os momentos nos quais foram dominados. Quando relacionaram-se com outros deuses puderam processar uma “unificação bela”. O processo de unificação foi fruto do contato com outros povos. Ao invés de adorar um deus invisível, suas novas relações foram estabelecidas com a natureza, com o sol e as estrelas, “então encontraram vínculos, sentimentos, nos quais eles são unificados (*vereinigt*)”⁶⁵. Todavia, a força dos judeus enquanto povo residia em sua hostilidade aos demais e os novos laços não tardaram a ruir: “Como teriam eles podido de uma vez se libertar de seu destino inteiro, do antigo pacto de ódio, e organizar uma unificação bela (*schöne Vereinigung*)?”⁶⁶. O pesado fardo do destino não pôde ser superado e, numa espécie de ressaca, ele se reanimou. A época que se seguiu a esse breve interregno foi a época da monarquia - que para povos livres significava a não liberdade -, na qual ao menos um desfrutava da liberdade que era negada interna e externamente a todos os demais. Todavia, os reinos judeus sofreram revesses e o domínio histórico do Império Romano se impôs. Por causa desse domínio, mesmo o povo se dividiu em seitas, em vários partidos com projetos particulares - os fariseus, saduceus, essênios. O fanatismo judeu não foi aplacado pelo domínio, apenas encontrou novas formas de expressão.

A célebre conclusão de *O Espírito do Judaísmo* relaciona o destino judeu a Macbeth. Tal como a personagem shakesperiana, o povo judeu desvinculou-se de relações harmônicas em favor de uma perspectiva dominadora⁶⁷. Além disso, sua

64 Idem, p.292; (Idem, p.298).

65 Idem, p.293; (Idem, p.299).

66 Idem, p.293; (Idem, p.300).

67 SHAKESPEARE, W. *Hamlet/Rei Lear/Macbeth*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010. Ver, por exemplo (pp.513-514), quando Macbeth se vê obsidiado com o espírito de seu amigo Banquo. A metáfora aqui envolvida diz respeito a uma lesão do passado que permanece a atormentar o sujeito que supunha-se livre por seu ato de violência. Ademais, o tema do destino,

religião sempre foi nociva aos sentimentos mais humanos curvando-se primariamente à lei emanada por um deus senhor, sem quaisquer escrúpulos em fazer violência à natureza humana. É isso que permite Hegel afirmar que “A grande tragédia do povo judeu não é uma tragédia grega; não pode suscitar nem temor nem compaixão, pois ambos correspondem apenas ao destino do erro necessário de um ser belo; sua tragédia apenas pode suscitar asco (*Abscheu*)”⁶⁸.

4. À guisa de conclusão

Não por acaso, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* se inicia exatamente no momento em que os projetos particulares de cada seita formadora do povo judeu não conseguem pôr-se de acordo. A nação judaica está rasgada internamente por conflitos e dominada externamente pelos romanos quando Jesus aparece. A moral pregada por Jesus é uma espécie de esforço em superar as separações que encontra, seu projeto é a unificação dos vários âmbitos que a vida judaica insiste em conservar. Hegel, no entanto, ao reconstituir a história de Jesus, pretende mostrar que essa unificação possuía vários pontos cegos e não era capaz de dar uma resposta satisfatória à sociedade a qual seu apelo se direcionava. Hegel não hesitará em considerar a intervenção de Jesus na vida judaica como uma espécie de fracasso. A mensagem de Jesus não podia encontrar recepção em um povo que teria se acostumado à passividade.

A investigação a respeito do judaísmo institui o solo sobre o qual esse veredicto é anunciado. A filosofia da unificação ofereceu uma constelação conceitual a fim de que Hegel enunciasse seu diagnóstico e mesmo seu sistema. Dieter Henrich afiança que “Desta compreensão do ‘amor’, como conceito fundamental de sua reflexão [de Hegel], brotou sem fissuras o sistema”⁶⁹. Desdobrar essa citação exigiria longas mediações. Gostaríamos de indicar, todavia sem demonstrar essa tese, impossibilidade nos limites desse texto, que o episódio de exame do judaísmo constituiu um passo fundamental na formação do sistema hegeliano.

Referências

- ARANTES, P. “Origens do Espírito de Contradição Organizado”. In: _____. (Org.). *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugenio Ímaz. México-Buenos Aires:

em um registro distinto, compreendido como um modelo de reconciliação não mediado pela noção de lei, terá crucial importância nos escritos sobre o Cristianismo.

68 HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*, p.293; (*Escritos de Juventud*, p.300).

69 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, p.27; (*Hegel en su contexto*, p.23).

- Fondo de Cultura Economica, 1956.
- HEGEL, G. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Econômica, 1984.
- _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.
- HENRICH, D. „Hegel und Hölderlin“. In: _____. (Org.). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Surkhamp Verlag, 1971.
- _____. Hegel y Hölderlin. In: _____. (Org.). *Hegel en su contexto*. Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Venezuela: Monte Vila editores, 1990, p. 23-24.
- HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- LUKÁCS, G. “El Hyperion de Hölderlin”. In: _____. (Org.). *Goethe y su época*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968.
- _____. *El Joven Hegel - y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução de Manuel Sacristan. 2ª edição. Barcelona-México: Grijalbo, 1970.
- _____. “O jovem Hegel”. In: _____. (Org.). *O jovem Marx e Outros escritos de Filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet/Rei Lear/Macbeth*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010.

Recebido em: 13.03.2015
Aceito em: 22.04.2015

Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica

On the claim “being that can be understood is language”:
hermeneutics as philosophical theory

Viviane Magalhães Pereira

vivianefilosofia@yahoo.com.br

(Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul,
Brasil)

Resumo: O presente artigo tem o propósito de refletir sobre a tese de Hans-Georg Gadamer (1900-2002): “ser que pode ser compreendido é linguagem”. Essencialmente, ela representa uma crítica às concepções tradicionais de linguagem e, ao mesmo tempo, uma mudança de objetivos da própria hermenêutica. Há várias interpretações sobre essa afirmação, mas alguns dos seus elementos não foram explorados. A relevância desse tipo de pesquisa é compreender em parte a teoria hermenêutica de Gadamer e a sua contribuição para a Filosofia.

Abstract: In this paper we attempt to think about the Hans-Georg Gadamer’s claim: “being that can be understood is language”. Substantially, this is a criticism to the traditional conceptions of language and at the same time a change in the purposes of Hermeneutics. There are a lot of interpretations about this claim, but some aspects of it were not explored. The relevance of such study is to understand Gadamer’s Hermeneutics and its contribution to Philosophy.

Palavras-chave: Gadamer; linguagem; hermenêutica.

Keywords: Gadamer; language; hermeneutics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p157-178>

Introdução

“Não há método que ensine a perguntar, a ver o que se deve questionar”¹. Com essa afirmação, o filósofo Hans-Georg Gadamer quis dizer que o caminho para a verdade de muitas experiências, como aquela da arte ou da elaboração das próprias perguntas, não é aquele do método e do objeto. Foi em busca de outros caminhos que Gadamer trouxe para a Filosofia a sua obra *Verdade e método*. Para tanto, ele defendeu, em primeiro lugar, a seguinte tese: se quisermos elaborar as questões que mais nos afetam como mortais, portadores de culturas e representantes de tradições,

1 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p.371.

a ideia de verdade desenvolvida com a adoção do método das ciências empíricas do século XVII, e refinada pelos lógicos, analistas da linguagem e teóricos da informação, é insuficiente. Por um lado, ela desempenha aí uma função secundária e, por outro, ela elimina ou reduz aquelas questões, quando busca atestar sua legitimidade.

Há um diálogo que sempre ocorreu na história da humanidade. O que esse diálogo traz é o que pré-ordena todo nosso comportamento. Trata-se de ações recíprocas, na leitura de um texto, em uma conversa, ao se desempenhar uma tarefa conjunta no cotidiano, etc., nas quais há o confronto com o outro. Além dessa exigência de compreensão do que nos é diverso, todos nós também nos deparamos em tais acontecimentos com o processo de compreensão de si mesmo e, assim, de reflexão de nossas possibilidades de ação no mundo.

De forma ainda mais fundamental, para Gadamer todas as atividades humanas possuem a seguinte dimensão hermenêutica: elas estão fundadas nos acordos e convenções que se realizam na linguagem, que, por sua vez, está em constante processo de mudança. Isso significa que nenhuma proposta de solução de um problema tem uma qualidade infinita. É importante que possamos vê-la como uma perspectiva que se estabeleceu ao invés de outras.

Se a teoria é, sob o ponto de vista da ciência moderna, um saber preciso, que visa ser posto em prática, nós teríamos então que dizer o que significa aqui “teoria” e quais os limites deste conceito. Na Modernidade, o termo “teoria” é determinado em oposição à aplicação prática. Por um lado, há o domínio e posterior esclarecimento de uma multiplicidade de coisas e, por outro, o uso desse conhecimento em uma situação concreta, como se ele fosse a orientação mais adequada. Assim, a teoria é compreendida como um modelo anônimo de verdades, e não como uma atitude própria do ser humano.

Gadamer quis mostrar com *Verdade e método*, dentre outras coisas, que esse modelo de verdade não é e nem deve ser o único. Quando se trata das nossas capacidades técnicas, ele desempenha bem a sua função, isto é, trazer relativa segurança e conforto ante algumas necessidades que já existiam e outras que foram criadas. Entretanto, quando estão em questão nossa história e linguagem, nosso relacionamento com a arte e com a religião, nossa consciência da morte, nosso autoconhecimento, nossas escolhas e ações responsáveis, nossa vivência política, dentre outras experiências que nos dizem respeito como seres humanos finitos que somos, esse modelo de verdade fracassa.

Neste artigo pretendemos expor como a hermenêutica de Gadamer trata desse problema. Para tanto, tentaremos mostrar em que sentido o seu projeto filosófico, por um lado, afasta-se daqueles que incorporaram a ideia de método das ciências da natureza e, por outro, traz uma abordagem diferenciada para a questão da compreensão, em relação a outras propostas da tradição hermenêutica na Filosofia.

Isso nos conduz até a tese de Gadamer sobre ser e linguagem e, por fim, a sua tentativa de, mediante a defesa de uma universalidade do fenômeno da compreensão, converter a hermenêutica em uma teoria filosófica.

1. O primado do conceito de finitude: os ensinamentos da tradição hermenêutica

O problema especial de acesso à verdade pertence à história da humanidade, desde que os seres humanos buscaram entender a mensagem dos deuses. É tanto que dentre os gregos terminou surgindo espontaneamente uma “arte” [τέχνη] própria para definir o sentido das palavras portadoras de verdade [συμβολον]²: a arte de interpretar [ερμηνευτικές τέχνες]. Desde a sua origem, o termo “hermenêutica” representou a nossa dificuldade de determinar precisamente o sentido de uma mensagem. Com o passar do tempo, ela foi cada vez mais se aperfeiçoando como um cânone de regras, para a exegese adequada de obras que apresentavam uma dificuldade de compreensão, como textos sagrados, jurídicos e literários. Todavia, enquanto “técnica”, a hermenêutica nunca concluiu plenamente a tarefa de transformar textos obscuros, em textos acessíveis, apenas com a leitura do texto pelo texto.

Faltava, em primeiro lugar, a compreensão do contexto histórico ao qual eles pertenciam e, assim, do conjunto de expectativas e vivências em meio ao qual eles foram criados. Foi uma consequência da *Aufklärung* acreditar que até esses conteúdos da história, os quais se haviam tornado estranhos para nós, também nos poderiam ser acessíveis por meio de nossas atividades racionais, isto é, de uma reflexão teórica. No entanto, segundo Gadamer, foi somente Schleiermacher quem radicalizou essa problemática. Este defendeu que, para a “arte” de compreender adequadamente as obras, mais importante do que captar a unidade entre o conteúdo do texto e a tradição, seria aceitar que o esforço da compreensão só surge onde há a permanente possibilidade de um mal-entendido³. Em outras palavras, o problema da interpretação estaria na própria natureza do compreender, pois dela faz parte a possibilidade do mal-entendido, especialmente quando se trata de interpretar algo como a obra de arte e o discurso fixado por escrito, os quais provêm de um outro indivíduo, de outra forma de compreensão.

Portanto, para Schleiermacher, a tarefa de compreender um texto se deve converter também em um esforço para compreender outra individualidade. Essa é a tarefa maior, pois, no fim, também implica autocompreensão. Como alguém pode entender o que lhe era estranho, se permanece com as mesmas convicções?

2 Cf. ARISTÓTELES. “Periérmeneias”. In: *Organon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, pp.123-128.

3 Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, pp.182-183.

Buscar compreender o que está presente no texto seria deixar vir à tona, portanto, uma verdade que diz respeito tanto ao autor como a nós mesmos. Seguindo esse propósito, Schleiermacher isolou o procedimento do compreender, buscou para ele uma “metodologia” própria⁴ e criou uma ciência capaz de descrever as suas condições, isto é, uma hermenêutica geral.

Isso significou afirmar, em primeiro lugar, que há uma unidade entre todas as formas de interpretação⁵, oriunda da própria estrutura da compreensão; em segundo lugar, que, além do método gramatical (comparativo), o uso de um método psicológico (divinatório) é imprescindível⁶; e, em terceiro lugar, que a hermenêutica é mais do que um conjunto de regras, pois ela precisa ser buscada⁷ na palavra escrita ou falada, em outras individualidades e, especialmente, em nós mesmos.

A maior contribuição de Schleiermacher talvez tenha sido alertar, ao fim, para a impossibilidade de revelar totalmente o “mistério” que é a individualidade humana. Apesar de realizarmos idas e vindas, da palavra ao conceito e do conceito à palavra, da autocompreensão à compreensão do outro e vice-versa, como nos ensina o *círculo hermenêutico* da parte e do todo, o que conquistamos é “apenas” uma aproximação da verdade do outro. Depois desse movimento circular, estamos em condições de compreender melhor⁸, até melhor, por exemplo, do que o próprio autor de um texto se compreendeu⁹, mas não em definitivo.

Ainda assim, Dilthey considera problemática essa pretensão de compreender a intenção inconsciente de um autor, pois ainda fica em aberto como uma individualidade pode “transformar em conhecimento objetivo com valor universal o dado sensível que é, para ela, uma manifestação vital de uma outra individualidade”¹⁰. Esse problema epistemológico surge quando se isola o intérprete da sua própria compreensão da vida, pois, por mais que toda individualidade seja uma manifestação da vida do todo e traga em si mesma um pouco de cada um, ela mesma nunca se encontra isolada do “fluxo da vida”.

Segundo Gadamer, foi principalmente Dilthey quem se conscientizou dos limites do psicologismo, decorrente da abstração metodológica de Schleiermacher,

4 Cf. Idem, p.189.

5 “A hermenêutica enquanto arte de compreensão *ainda não existe* universalmente, *mas somente várias* hermenêuticas especiais” (SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica e crítica*. Tradução de Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p.91).

6 Qualquer compreensão consiste “em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa” (Idem, p.95).

7 Cf. Idem, p.113.

8 Cf. Idem, p.116.

9 Cf. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5. ed. Tradução de Celso Reni Braida. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.69; SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica e crítica*, p.115.

10 DILTHEY, W. “Origens da hermenêutica”. In: *Textos de hermenêutica*. Tradução de Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984, p.167.

e tentou pensar a hermenêutica como uma base epistemológica adequada para as ciências do espírito. Ela portaria justamente um conjunto de procedimentos capaz de considerar a totalidade dos “nexos” da história¹¹. Compreender certos textos ou mesmo outra individualidade, no fundo é compreender, em algum nível, o valor que é inerente à história. Em outras palavras, tudo aquilo que está ligado aos seres humanos, enquanto seres históricos, exige de nós o esforço da compreensão. Esse é o universo do que foi denominado “ciências do espírito”, diferente daquele das ciências que investigam a natureza.

Assim, Dilthey aplicou o princípio hermenêutico do todo e da parte à própria realidade histórica. Hermenêutica deixou de ser aqui uma “arte da interpretação”, para auxiliar na fundamentação da filosofia da vida¹², cujo processo não obedece ao princípio de causalidade tão caro às ciências da natureza, mas ao próprio movimento da história. A vida humana se expressa de modos variados, que não respeitam regras lógicas, embora ela possua unidades de significado duradouras, que se transmitem ao longo do tempo por meio de suas interpretações. É por isso que podemos afirmar que a vida ligada à história possui uma estrutura hermenêutica¹³. A cada vez que se interpreta o seu significado, ocorre nela uma espécie de acréscimo de si mesma, diferente de outras formas da natureza, que apenas se repetem. As formas históricas e as suas respectivas ciências dependem, portanto, das experiências daquele ser que é histórico, o ser humano, e do seu modo de compreendê-las. Enquanto houver vida, haverá história e significados em toda a sua variedade a serem novamente compreendidos¹⁴, do mesmo modo que, enquanto houver história, haverá compreensão e autocompreensão.

Se Dilthey, por um lado, reconheceu com isso a limitação de toda exegese, uma vez que aí nem a história nem a compreensão chegariam a um fim¹⁵, por outro lado, ele utilizou categorias como as do sujeito transcendental, para elaborar uma crítica da razão histórica. Em outros termos, ele tentou transformar a experiência histórica em ciência, para articular uma nova fundamentação para as ciências do espírito. Segundo Gadamer, em clara analogia com o questionamento kantiano, Dilthey fez uso de categorias do mundo histórico, como vivência, expressão e compreensão, com o objetivo de extrair daí um conteúdo objetivo e dar à razão histórica uma justificação como aquela da razão pura¹⁶.

11 Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, pp.201-202.

12 “A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da Filosofia; é o que conhecemos desde o interior, é aquilo para além do qual se não pode penetrar” (DILTHEY, W. “Origens da hermenêutica”, p.184).

13 Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.230.

14 DILTHEY, W. “Origens da hermenêutica”, p.178.

15 Cf. Idem, pp.163; 170.

16 Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, pp.223-225.

É precisamente aí que surge o seguinte problema: se as expressões da vida, também como manifestação da história, estão em constante mudança, como extrair daí um conteúdo objetivo sem deturpar a sua verdade? Como tal conteúdo, o nexó histórico, pode fazer jus à experiência histórica, se ele não é mais vivido por indivíduo algum, se ele atesta apenas uma regularidade da vida humana? Essa tensão de objetivos entre encontrar uma nova forma de pensar as ciências do espírito e ultrapassar com a consciência da história toda limitação de nossas experiências, na busca de uma objetividade para a história, fez com que as reflexões epistemológicas de Dilthey fossem um tanto contraditórias, visto que elas não estão de acordo com o seu ponto de partida, que é a ideia de uma filosofia da vida.

Somente uma retomada do caminho aberto por Dilthey, atendendo a objetivos distintos daqueles da consciência histórica, tornou possível um posterior desenvolvimento adequado da ideia de *finitude*, tão central para a hermenêutica de Gadamer. Husserl deu continuidade a essa tarefa de pensar um outro conceito de verdade com a sua fenomenologia, ao tentar superar o problema epistemológico da compreensão. A ideia era criticar mais radicalmente o objetivismo da filosofia tradicional, que esquecera do modo subjetivo de as coisas se darem, e investigar a manifestação do objeto no sujeito transcendental, mostrando que este já aponta intencionalmente de certo modo para o objeto, *como* isto ou aquilo. A diferença dessa teoria da intencionalidade da consciência para a tese kantiana do sujeito transcendental é que para aquela não há consciência vazia: toda consciência já é consciência de algo e todo comportamento é sempre comportamento para com alguma coisa¹⁷.

Desse modo, segundo Gadamer, Husserl assumiu a tarefa filosófica de pensar a subjetividade transcendental como fenômeno, isto é, examiná-la na variedade dos seus modos de doação¹⁸, para somente então retomar o caminho de volta às “coisas mesmas”. A partir disso, temas desenvolvidos pela hermenêutica, como o da verdade ante a variabilidade dos modos de compreensão, poderiam ser melhor elucidados.

Para Husserl, no entanto, a dificuldade de enfrentar esse problema é aquela com a qual a teoria do conhecimento já se vem deparando há muito tempo: a compreensão da consciência subjetiva do tempo como algo que é diferente do tempo objetivo. Enquanto este representa a duração de uma coisa, naquela o tempo *aparece* de certo modo. Não somente o tempo, mas a própria intuição do espaço se consuma como percepção e fantasia, ou seja, as coisas espaciais aparecem para a consciência de tal e tal maneira. Portanto, tempo e espaço precisam ser suspensos como fato e reduzidos à consciência de suas vivências, o que não pode ser encontrado na ordem empírica objetiva. Espaço objetivo, tempo objetivo e, com eles, mundo objetivo,

17 Cf. Idem, p.229.

18 Cf. Idem, p.249.

já são eles mesmos transcendências. Os dados temporais que chegam à consciência já estão circunscritos por certas pretensões de avaliar, ordenar e distinguir de certo modo e representam, como fenômeno, uma mudança em relação ao objeto, o qual, ao contrário é algo duradouro¹⁹.

Diante disso, o propósito de Husserl passa a ser analisar fenomenologicamente essa mudança, expondo as verdades *a priori* que pertencem aos diversos momentos constitutivos em que a consciência visa isto ou aquilo. A cada um desses tempos, em que algo acontece, há um horizonte anterior e outro posterior que se ligam às suas respectivas vivências do anterior e do posterior, e isso não é nenhuma realidade da qual dispomos objetivamente²⁰. Por essa razão, pensar como se constituem essas unidades de vivência do tempo não seria uma perda, mas sim o primeiro passo para formular apropriadamente a pergunta pela essência da verdade.

Contudo, segundo Gadamer, a autorreflexão husserliana que indagou sobre aquelas verdades *a priori* não foi suficientemente radical. Embora o problema da constituição dos objetos na e pela consciência fosse relevante, era a vida, e os seus nexos, que representava o problema fenomenológico propriamente dito. Só há algo como uma fusão do horizonte do anterior com o do posterior, porque há um horizonte de mundo. Em seus escritos posteriores, Husserl falou de uma intencionalidade anônima, como um horizonte de mundo, que englobaria tudo. Há um mundo no qual nos introduzimos pelo simples fato de vivermos e que não pode ser objeto de nenhuma ciência, uma vez que representa o solo prévio de toda experiência. Ele é o *mundo da vida* [*Lebenswelt*] e é por causa dele que é possível algo como a transição de intencionalidades particulares para uma contínua conservação de sentidos²¹.

De acordo com Gadamer, Husserl terminou mostrando que a unidade do nexos vivencial é anterior e essencialmente necessária frente à individualidade das vivências²². Embora isso represente um paradoxo dentro da sua proposta inicial de tornar a Filosofia uma ciência rigorosa, por meio da fenomenologia transcendental, ele contribuiu para dar prosseguimento a outro tipo de abordagem filosófica, que tem como ponto de partida a vida em suas determinações concreto-históricas. Além disso, foi da investigação da intencionalidade elaborada pela fenomenologia de Husserl que Heidegger iniciou suas reflexões²³ e destas que o conceito de finitude trouxe algumas respostas para o problema hermenêutico da compreensão.

Heidegger pretendia ultrapassar o campo temático da consciência transcendental e das teorias da subjetividade como um todo, ao introduzir a história

19 Cf. HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994, pp.37-41.

20 Cf. Idem, pp.42-43.

21 Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.250.

22 Cf. Idem, p.254.

23 Cf. Idem, p.247.

como condição mais profunda de possibilidade da própria subjetividade. Isso significou inverter a questão da fundamentação na Filosofia e pôr novamente no seu centro a pergunta pelo ser, mas agora com a seguinte alegação: o ser mesmo fora esquecido pela tradição filosófica, pois para se pensar a questão do ser devemos em primeiro lugar abandonar a ideia de que um ser finito possa dizer o que ele é²⁴. Ademais, é porque somos finitos que determinamos tudo o que pode ser pensado, tudo o que pode ser questionado, dentro de um período de tempo. Parece então que a questão do ser deveria permanecer como uma pergunta orientadora, para que nos déssemos conta dos limites de nossas reflexões. Ela não era para ser respondida.

Se não somos capazes de compreender o ser em si mesmo, o que nos é permitido compreender? O que significa lidarmos com a nossa finitude a ponto de ainda termos condições de manter como meta o alcance da verdade? Ante esses problemas filosóficos, Heidegger desenvolveu o que ele chamou de “hermenêutica da facticidade”. Hermenêutica aqui significa a interpretação da condição do ser humano, em primeiro lugar, de ser determinado temporalmente pelos acontecimentos histórico-culturais dos quais ele faz parte e, em segundo lugar, de ao mesmo tempo compreendê-los. Desse modo, há uma transformação dos questionamentos transcendental e epistemológico na reivindicação de uma nova postura ontológica: Quais as implicações de pensar o ser *no tempo*? Antes de tudo, transferir a preocupação filosófica de categorizar a razão, o sujeito, a consciência, para outra de buscar na própria vida os indícios de que a atitude de compreender depende muito mais de um âmbito de sentidos prévio, do que de uma análise da nossa forma subjetiva de julgar.

Mais importante que a subjetividade é o fato de desde o nascimento estarmos inseridos em um mundo permeado de significados, de nos relacionarmos com outros, de termos a experiência de presenciar a morte de outros, de algo como a história nos influenciar constantemente, de sermos no horizonte do tempo, de projetarmos possibilidades futuras de nós mesmos. Isso tudo não pode pertencer a uma área do conhecimento, mas pode ser levado em consideração quando se trata de apontar para a definição do que consideramos ser verdadeiro. Essa era de um modo geral também da fenomenologia de Husserl, isto é, de tentar reencontrar a possibilidade de pensarmos em algo como a “verdade” nos dados originários da experiência. Mas, segundo Gadamer, as “descrições fenomenológicas de Heidegger são perfeitamente corretas quando enfatizam, no seio dos pretensos ‘dados imediatos’, a estrutura de antecipação que é constitutiva de toda compreensão”²⁵. Consequentemente, para Heidegger, mesmo a fenomenologia precisa de uma hermenêutica.

Fenomenologia hermenêutica quer dizer que todos os nossos conhecimentos

24 Cf. HEIDEGGER, M. “Que é Metafísica?”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

25 GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Tradução de César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998, p.64.

de fenômenos são pré-determinados pelas nossas expectativas de sentido. Nunca teremos a chance de saber o que teríamos conhecido se as nossas expectativas tivessem sido diferentes. E o que nos chama a atenção é não podermos ser tão seletivos quanto às nossas expectativas, pois, por um lado, não há compreensão fora da história e, por outro, não temos um ponto privilegiado de observação fora da história a partir do qual pudéssemos diferenciar talvez algumas expectativas de outras. O nosso interesse por compreender não se origina de um critério geral, que se supõe neutro, imparcial, e visa ser aplicado a um caso particular²⁶. Ele não surge de um *a priori* puro kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados.

Essa tese heideggeriana de uma estrutura prévia da compreensão modificou o papel da hermenêutica. Esta deixou de ser empregada como um método próprio das ciências do espírito, para contribuir para a análise do modo de ser do ser humano, inclusive de ser capaz de fazer ciência. Nas palavras de Heidegger:

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra, em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica dos entes não dotados do caráter do *Dasein*. (...) Nessa hermenêutica é então enraizado, na medida em que ela elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como condição ôntica de possibilidade da história dos fatos históricos, o que somente se pode denominar de um modo derivado “hermenêutica”: a metodologia das ciências históricas do espírito²⁷.

Portanto, para Heidegger, há também duas dimensões em que podemos falar de algo como “verdadeiro”, uma dimensão ôntica e outra ontológica. Quando se trata do ôntico, a verdade do objeto possui certa estabilidade, pois não pode ser alterada por quaisquer influências, desde que os critérios de validade sob os quais ela repousa sejam mantidos. Por outro lado, quando é o caso do ontológico e, com isso, da essência da verdade, nós seres humanos, enquanto aqueles capazes de perguntar pelo sentido do ser, talvez estejamos em proximidade da verdade, mas nunca em sua posse²⁸.

Essa *diferença ontológica* a partir da qual Heidegger desenvolveu sua ontologia fundamental trouxe uma ênfase para a seguinte tese: somos finitos. Nossas concepções nunca são absolutas, mas relativas ao contexto no qual estamos inseridos e à situação na qual nos encontramos com outros. Em outros termos, a compreensão

26 Cf. Idem, p.57.

27 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, pp.37-38.

28 Cf. HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”. In: *Conferências e escritos filosóficos*; HEIDEGGER, M. “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”. In: *Ensaio e conferências*. 3. ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

se forma historicamente e temporalmente e, portanto, nem mesmo a história está sob nosso controle. Esta possui um sentido próprio. Apesar dessas declarações, a hermenêutica mesma não se destacou como principal preocupação de Heidegger, na medida em que falha ante o ser, o qual não pode ser compreendido. Aliás, como afirmou Gadamer, “Heidegger só se interessou pela problemática da hermenêutica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir dela, a estrutura prévia da compreensão”²⁹.

Gadamer tinha pretensões diversas das de Heidegger com relação à hermenêutica. Com ela, Gadamer queria defender, em primeiro lugar, a universalidade do problema da interpretação, isto é, que toda compreensão já é interpretação, na medida em que sofre certos efeitos da história, ao invés de outros. Para defender essa ideia, ele fez uso de um conceito chamado “história continuamente influente” [*Wirkungsgeschichte*]. Ele significa, em linhas gerais, que não importa o quanto saibamos ou sejamos experientes, a história continua nos influenciando em algum nível por meio da tradição da qual fazemos parte.

Em segundo lugar, a preocupação de Gadamer não era com a questão do ser. Se há ser que não pode ser compreendido, esse não é um tema para a compreensão. Por outro lado, o ser que pode ser compreendido precisa ser buscado, pela simples razão de que, ao contrário, sentidos, valores, conteúdos de um modo geral que dizem respeito aos seres humanos, seriam perdidos. Daí a sua tão famosa frase: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”³⁰. O ser, que pode ser compreendido, por fazer parte da história humana, está na forma de linguagem. Esse ser não nos é plenamente acessível por causa de nossa condição finita, de sofrermos apenas certos efeitos da história e ainda de somente nos tornarmos conscientes de alguns dentre estes efeitos, mas não porque ele não possa ser compreendido. Nenhum ser humano é capaz de compreender todo o conteúdo da história presente na tradição na forma de linguagem. A própria tradição possui um privilégio e uma autoridade sobre nós, visto que os seus efeitos perduram seja inconscientemente ou conscientemente e, neste caso, ao reproduzi-los ou negá-los.

A ideia de finitude aqui lembra a de Heidegger, mas desta difere em algo fundamental: não é o caso que o *Dasein* tenha a condição especial de perguntar pelo ser, embora não possa obter resposta que não converta o ser em ente, mas que o ser humano sempre mantém algo *em comum* com a tradição³¹, que lhe dá a chance de, de algum modo, compreender o ser. Isso significa que na própria linguagem falada, por exemplo, manifesta-se a oportunidade de compreendermos o que as coisas são, porque nela é mantido um vínculo com algo que humanamente vem se

29 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.270.

30 “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Idem, p.478).

31 Cf. GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*, p.59.

desenvolvendo ao longo da história. Mesmo os conhecimentos científicos só podem ser considerados integralmente como uma experiência humana quando incorporam a ela o saber pessoal do indivíduo que faz ciência³². Esse saber pessoal nada mais é do que aquilo que é aprendido em conjunto, na família e na sociedade, como a língua materna, bem como o conhecimento que o indivíduo a partir daí tem de si mesmo. O que chamamos de verdade, por exemplo, depende do nosso modo ocidental de compreender, que encontrou sua maior expressão no pensamento grego. Por que não falarmos, então, de “verdade ocidental”?

Esses questionamentos surgem quando levamos a hermenêutica de Gadamer às últimas consequências. Isso mostra como ele transforma a hermenêutica em uma teoria universal da compreensão e, por que não dizer, em um modo de se fazer Filosofia. Da hermenêutica surgida na tradição romântica até a hermenêutica filosófica de Gadamer vemos um distanciamento que não nos permite falar de uma única hermenêutica, mas de várias hermenêuticas, como, por exemplo, uma hermenêutica clássica, uma hermenêutica histórica, uma fenomenologia hermenêutica e uma hermenêutica filosófica. Contudo, é somente com Gadamer que ela ganha o estatuto de teoria filosófica e, assim, pode ser aplicada a todo o âmbito de reflexão da Filosofia.

2. Hermenêutica como teoria filosófica: ser e linguagem

A tese gadameriana da universalidade da hermenêutica possui dois argumentos centrais: a condicionalidade histórica, representada pelo conceito de “história continuamente influente”, e a condicionalidade em relação aos outros de toda compreensão, representada por meio do conceito de “aplicação” [*Anwendung*]³³. Nisso reside o sentido mais próprio de a tomarmos por uma *filosofia da finitude*. Nossa compreensão é limitada, por um lado, pela *linguagem* que adquirimos no contato com a tradição histórica e, por outro, pelo nosso *diálogo* com o outro. Desse modo, aquela tese de Gadamer está ligada principalmente às seguintes teses: a linguagem tem um caráter ontológico e a compreensão possui uma dimensão prática.

Aqui discorreremos apenas sobre o tema da linguagem e sobre a sua relevância para o projeto filosófico de Gadamer. O seu interesse pela história notoriamente não tinha a ver com uma disputa de métodos com outras ciências, mas também não dizia respeito à primazia da pergunta pelo ser. Se a história e, com ela, a linguagem possuem um caráter ontológico, isso significa antes de tudo que elas precedem nossas experiências, mesmo aquelas no âmbito da ciência, enquanto não podem ser posse de um sujeito, mas fundadoras e ao mesmo tempo resultantes de nossa humanidade.

32 Cf. GADAMER, H-G. “Klassische und philosophische Hermeneutik” [1968]. In: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, p.137.

33 Cf. GADAMER, H-G. *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Lit, 2002, p.21.

Como indivíduos, temos história e linguagem, mas isso só é possível na medida em que há, em um nível não completamente determinado por nós, algo como uma história e uma linguagem *comuns*. Enquanto Hegel queria converter toda substancialidade em subjetividade e transformar toda subjetividade em objeto³⁴, Gadamer fez o movimento inverso. Ele tentou mostrar que em toda subjetividade há uma substancialidade (história, linguagem, tradição) que a determina, isto é, diante da qual somos finitos.

Portanto, há na filosofia hermenêutica uma “historicização” da razão. Nesse sentido, é retirado o poder da razão quer de ser capaz de trazer uma resposta definitiva, quer de ter mesmo que em algum nível resposta para tudo. Por um lado, busca-se responder a pergunta pela “utilidade” da Filosofia ante as pretensões da ciência de controlar todo âmbito da vida humana e, por outro, mostra-se como o ser somente pode ser compreendido dentro de um processo inacabado, no qual nós não temos a última palavra. Nossa vida não é preenchida somente com descrições de objetos, ela é algo em movimento. E só faz sentido falarmos assim, porque sempre há coisas novas a serem descobertas, não importa o quanto já saibamos.

Em outros termos, há a cada vez “ser” que pode ser compreendido e todo ele nos é acessível em forma de linguagem. Entretanto, não temos temporalmente e historicamente condições de apanhá-lo, seja por meio de resquícios do passado, de fatos do presente, de nossas próprias experiências ou do autoconhecimento. Que a linguagem tenha um caráter ontológico quer dizer: não podemos pensá-la sem “fazermos uso” dela. Que não haja pensamento sem linguagem, faz com que ela seja, segundo Gadamer, uma das coisas mais obscuras com a qual a reflexão humana já se deparou³⁵. Ela é o verdadeiro vestígio de nossa finitude e já sempre nos ultrapassou. “A consciência de um indivíduo não é o parâmetro de medida com o qual o seu ser pode ser medido”³⁶. Cada objetivação que dela se faz falha em algo fundamental: independente do quanto ela se tenha lançado “diante dos nossos olhos”, ela ainda continua atuando.

Com essa tese de que “ser é linguagem”, a própria ontologia torna-se hermenêutica. Somente compreendemos porque somos em meio à linguagem, tudo o que compreendemos, por sua vez, também é linguagem e não há linguagem sem compreensão. A linguagem é o que possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto³⁷. Ela é aquilo que possuímos *em comum* com o mundo, com a tradição, com as coisas, com os

34 Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2003.

35 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.383.

36 GADAMER, H-G. “Mensch und Sprache” [1966]. In: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p.150.

37 A tese de Gadamer sobre a linguagem é um dos exemplos da superação do *dualismo externo* entre ser humano e mundo.

outros. Sem ela não podem haver sentidos a serem compreendidos. Não há quase nada escrito em *Verdade e método* que fale explicitamente sobre a identificação entre ser e linguagem, embora nessa obra muitos dos argumentos de Gadamer apontem para isso.

A consequência óbvia de não se ter desenvolvido claramente essa questão, apesar de ela possuir uma relevância manifesta para a compreensão de *Verdade e método*, é o surgimento de incontáveis interpretações equivocadas de suas teses. Em primeiro lugar, há diversas apropriações indevidas de trechos dessa obra, que dizem respeito, por exemplo, a obras de arte, ao estudo de línguas, ao direito, à religião, etc., que ignoram que a hermenêutica de Gadamer seja ela mesma um modo de se fazer Filosofia e não um método para certas ciências. Em segundo lugar, aceitando-se isto, há a dificuldade de determinar a relação dessa hermenêutica com a filosofia do passado e, principalmente, com a metafísica. Essa tarefa Gianni Vattimo e Richard Rorty tomaram em certo sentido para si.

Vattimo é um dos intérpretes a concordar que existe na expressão “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” uma defesa de que linguagem é ser. Ele principia sua argumentação ao se deter em um aspecto quase marginal naquela frase de Gadamer, como uma vírgula. Em alemão, tal afirmação possui duas vírgulas, mas, segundo Vattimo, se na sua tradução para as línguas latinas essa acentuação for mantida, pode-se entender que Gadamer identificou o campo dos objetos estáticos com o campo da linguagem. Por outro lado, se as duas vírgulas forem retiradas, percebe-se que com aquela tese ele quis dizer que o ser é linguagem e pode ser compreendido³⁸.

Seguindo essa ideia, a tradução de Vattimo consta no francês sem as vírgulas. Discordamos no que concerne à mudança significativa que o uso ou não da vírgula pode trazer nessa tradução, para o português ao menos, embora preferamos traduzir sem as vírgulas por uma questão de melhor fluência na leitura da frase. Sem uma compreensão da teoria de Gadamer sobre a linguagem, com vírgula ou sem vírgula pode-se confundi-lo com um idealista empírico, isto é, como se ele identificasse o ser com a linguagem em sentido falado, com um dado ou com um instrumento, que possuem certas estruturas fixadas de modo permanente. Contudo, concordamos com as consequências daquela especulação de Vattimo com relação à vírgula. Uma delas é a seguinte:

seria possível extrair [daquela afirmação de Gadamer] a tese de que “há” um ser que não pode “ser compreendido”? Quer dizer, que “há” ser “antes” e “fora da” compreensão? (...) Se há um ser fora ou antes de chegar à linguagem, será necessário pensá-lo como uma presença “objetiva” ainda não “compreendida” no horizonte da

38 Cf. VATTIMO, G. Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être. *Revue Internationale de Philosophie*, France, v.54, n.213, 2000, p.499.

linguagem. Mas precisamente a linguagem é a (única) morada do ser³⁹.

Mesmo que houvesse um ser fora da linguagem, não poderíamos compreendê-lo, pois não compreendemos sem linguagem ou fora dela. Não temos uma confrontação com uma realidade ou objetividade exterior a partir da qual possamos descrever o mundo, a história, a linguagem. O que ocorre é o nosso pertencimento a uma tradição, a partir da qual podemos afirmar algo que faça sentido. Rorty também concorda que, com aquela sentença fundamental, Gadamer se afaste de posições empírico-analíticas ou metafísicas em torno da linguagem, apesar de não ser assumidamente contra nenhuma delas. Contudo, sua hermenêutica também seria uma forma atualizada de algumas das verdades do idealismo.

A tese principal do idealismo, por exemplo, que diz que a verdade se dá por meio da coerência, de uma “descrição identificadora”, e não de uma coincidência com a natureza interior do objeto, corrobora, segundo Rorty, essa tese de Gadamer de que há uma *linguagem comum*. Com esta, ele não estava em busca da natureza intrínseca do ser, mas queria nos ensinar a redescobrir o processo que Rorty chama de “aumento da nossa compreensão”: quanto mais interpretações temos à disposição e quanto melhor elas estão integradas umas com as outras, melhor compreendemos a coisa expressa nessas “descrições”⁴⁰. Em termos gadamerianos, quanto mais estamos abertos a novas experiências e mais nos pomos à disposição de exercícios ao modo do diálogo, temos melhores condições de compreender de um modo diferente, “em um todo mais amplo e com critérios mais justos”⁴¹.

Para Vattimo, defender que a nossa compreensão depende de uma *historicidade*, ou seja, de certos acordos na história, para que ela aconteça, significa apenas assumirmos a responsabilidade de declarar a nossa finitude e, assim, não nos julgarmos detentores da linguagem⁴². No fundo, o esforço de Gadamer de encontrar um sentido comum do que seja compreender, o conduz à própria “superação” da postura idealista que almeja um conhecimento acabado da realidade. Contudo, identificar a posição da filosofia hermenêutica ante o idealismo traz os seguintes questionamentos: já que possuímos uma pretensão de verdade, uma vez que sem ela o interesse em dialogar nem faria sentido, como determinar seus critérios? Como defender que haja algo *em comum* entre as relações por mim estabelecidas e a tradição? Ou ainda, como saber se do acordo no diálogo surgem concepções corretas e/ou aplicáveis? Há uma verdade hermenêutica?

39 Idem, p.502.

40 RORTY, R. “El ser que puede ser comprendido es language”. In: HABERMAS, J.; RORTY, R.; VATTIMO, G. (et.al.). “El ser que puede ser comprendido es language”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editora Sintesis, 2003, pp.45-48.

41 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.310.

42 VATTIMO, G. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, p.513.

Respondendo a possíveis críticas, Gadamer declarou que falar de “linguagem comum” significa, não afirmar simplesmente quais objetos do mundo as palavras designam (função indicativa da forma das coisas)⁴³, mas mostrar para quais significações possíveis elas apontam num dado contexto (conteúdo da coisa). Isso é o que nós entendemos por “conceito”⁴⁴ e o esforço do conceito, de elaborar orientações que nos faça estar em uma situação de familiaridade com o mundo, mesmo quando este sofre constantes mudanças, é a tarefa da Filosofia. Desse modo, interpretar a tradição seria converter os conceitos do passado em algo atual, o que só é possível se já possuímos certa compreensão desses conceitos e se essa atualização passará a ser válida para mais de um indivíduo (caráter intersubjetivo da linguagem), de tal modo que sejamos impelidos a testar nossos conceitos diante dos outros e, conseqüentemente, autoavaliá-los.

Como nos afirma Jean Grondin: “a compreensão nunca pode tornar-se um problema teórico puro, uma vez que permanece determinada pela autocompreensão do ser humano”⁴⁵. Ela depende, segundo Gadamer, dos efeitos da história e da linguagem sobre nós. O princípio da “história continuamente influente” mostra justamente que a compreensão não ocorre em um nível puramente ideal, mas ela atua, sofrendo e gerando uma série de transformações. Vattimo expressou muito bem esse ganho da hermenêutica ao assinalar que “a ontologia hermenêutica de Gadamer tem seu núcleo na identificação entre realidade [*Wirklichkeit*] e história continuamente influente”⁴⁶.

De um modo geral, sabemos que o sentido dos conceitos se modifica de certo modo ao longo da história e que, portanto, a interpretação que fazemos dos sentidos das coisas sempre se dá na forma de uma aproximação. Os sentidos não são aleatórios, já que são partilhados, mas não há realmente garantias de uma interpretação verdadeira, no sentido estrito de uma cópia. Por isso, “não pode haver uma interpretação correta ‘em si’. A vida histórica da tradição consiste na sua *dependência* a apropriações e interpretações sempre novas”⁴⁷. Para que haja uma compreensão autêntica, a interpretação conterà, em primeiro lugar, uma possível referência a outras interpretações, pois, embora os conceitos possuam uma mobilidade histórica, isto é, o seu sentido se modifique, essa modificação não ocorre de um modo que tal sentido se desvincule da coisa em questão. Portanto, aqui não

43 Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, pp.407-408.

44 “O conceito é o verdadeiro ser, assim como nós costumamos usar a palavra ‘conceito’” (GADAMER, H-G. “Begriffsgeschichte als Philosophie” [1970]. In: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p.77).

45 GRONDIN, J. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994, p.174.

46 VATTIMO, G. “Comprender el mundo - transformar el mundo”. In: RORTY, R.; VATTIMO, G. (*et. al.*). “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”, p.67.

47 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.401.

há *relativismo*.

Ainda em defesa de Gadamer, Rorty afirma que quem pergunta pelos critérios daquela tese imagina que possamos transformar a linguagem, no futuro, em um instrumento. Esse é o tipo de gente que crê que pode manipular a história e encontrar algo por trás dela, e que nós temos condições de construir um sistema ordenado para tudo que possa aparecer no futuro, pondo na frente de tudo essa nossa suposta forma de pensamento privilegiada⁴⁸. Entretanto, isso destrói o próprio caráter especulativo da linguagem. Toda compreensão autêntica da linguagem desperta e converte algo em uma nova imediaticidade, mostrando que embora signo e símbolo não sejam por si mesmos portadores de sentido, eles fazem parte de uma trama de efeitos recíprocos juntamente com o sentido e a compreensão. É por isso que por vezes a coisa parece se converter em conceito, mas o conceito, na verdade, já é a própria coisa; aquele se modifica quando essa também se modifica.

Não compreendemos, portanto, primeiro o conceito e depois a coisa, ou o contrário, mas o que compreendemos com o conceito é a coisa e o que compreendemos com a coisa é o conceito dela. Por essa razão, o que permanece na compreensão é sempre a própria coisa em questão e, portanto, não há uma *coisa em si* a ser buscada. A interpretação, por ser a cada vez distinta, não pretende pôr-se no lugar da obra interpretada, ela é sempre, todavia, um *acidente* que decorre da motivação de uma pergunta hermenêutica, a qual já faz parte da própria tradição de sentido. Além disso, como surge de motivações, de expectativas de sentido, a interpretação está obrigada a colocar suas ênfases, a não ser cópia e, como tal, não ser igual a outras interpretações.

Mesmo a articulação de palavras e coisas se manifesta de modos distintos em diversas línguas. Ela representa em todos os momentos uma primeira formação de conceitos natural, pragmática, guiada por suas necessidades e interesses, muito distante do sistema de conceituação científico⁴⁹. Este forma os conceitos após identificar, com o seu esquema lógico de indução e abstração, aquilo que é comum a coisas diversas e supõe que isso seja o conteúdo objetivo das coisas. Deveria suscitar ao menos uma estranheza, que um produto da inteligência humana possa medir a vida humana em toda sua amplitude. Mas é isso que está por trás do ideal científico moderno: a tese metafísica de que a ciência pode apreender a essência das coisas.

A hermenêutica de Gadamer certamente não pode concordar com isso, embora não negue de modo algum a importância de se fazer ciência. Ela também não está de acordo com a tradição metafísica e suas entidades metafísicas, como,

48 Cf. RORTY, R. “‘El ser que puede ser comprendido es language’”, p.54.

49 “Antes de todo pensamento crítico-filosófico-interventivo, o mundo já é sempre apresentado para nós em uma forma de linguagem. Ao aprender uma língua, o mundo se articula para nós a partir da assimilação de nossa língua materna. Isso é mais uma primeira abertura do que um engano” (GADAMER, H-G. “Begriffsgeschichte als Philosophie”, p.79).

por exemplo, a substância. De um modo geral, as principais filosofias, depois da elaboração heideggeriana do conceito de finitude, preferiram o termo “ontologia” a “metafísica”. E uma ontologia hermenêutica tem como preocupação central a compreensão da mobilidade do sentido, da formação de conceitos, ao invés da determinação da essência das coisas. A linguagem como acontecimento do ser, ou o próprio ser, institui-se justamente “em virtude da margem de variação necessária e legítima na qual o espírito humano pode articular a ordenação essencial das coisas”⁵⁰.

O que faz com que os conceitos possuam uma mobilidade histórica são justamente os diversos acordos entre palavra e coisa, que podem produzir um número infinito de novas relações e contextos. Para Rorty, “enquanto o metafísico perguntará se existem realmente as relações expressas no novo vocabulário, o gadameriano só perguntará se essas relações podem relacionar-se com o vocabulário anterior de um modo que sirva para algo”⁵¹, que continue valendo. Se, por um lado, a linguagem oferece “diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa”⁵², por outro, o que se conserva na tradição são conjunturas (estados de coisas; situações), as quais podem permanecer abertas a outras conjunturas possíveis, ou seja, a toda espécie de ampliação, desde que ligada à sua própria configuração inicial.

A verdade que a ciência positivista nos apresenta, por exemplo, também é *relativa a* uma determinada experiência, não sendo correta a sua pretensão de neutralidade, nem de ser válida para tudo. Ao se basear no vocabulário da metafísica, buscando o “em si” das coisas, isto é, tentando apreender aquilo que é permanente frente a tantas mudanças, a ciência formulou algumas descrições novas para o mundo físico e conseguiu relacionar melhor algumas teorias antigas às novas, criando novos predicados para os seus objetos⁵³. Não obstante, “no acontecimento da linguagem não encontra lugar somente aquilo que persiste, mas também e justamente a mudança das coisas”. Gadamer ainda complementou dizendo que “a objetividade que a ciência conhece, e pela qual ela própria recebe sua objetividade, pertence às relatividades que abrangem a relação da linguagem com o mundo”⁵⁴.

Podemos até falar de uma “objetividade” [*Sachlichkeit*] da linguagem, mas não no mesmo sentido que aquele da objetividade [*Objektivität*] exigida pela ciência positivista. A “objetividade” que a nossa experiência da linguagem nos proporciona, de conhecer as coisas, não elimina a parcialidade de nossas considerações sobre o mundo, como as ciências da natureza supõem ser possível. Ao contrário, a tentativa de compreensão da linguagem é a possibilidade não só de conhecimento do mundo,

50 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.440.

51 RORTY, R. “‘El ser que puede ser comprendido es language’”, p.54.

52 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.448.

53 Cf. RORTY, R. “‘El ser que puede ser comprendido es language’”, p.47.

54 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, pp.453-454.

mas também de transformação da tradição e de nós mesmos. Mas como sabemos disso, se o fundamento mais determinante do fenômeno hermenêutico é “precisamente a *finitude de nossa experiência histórica*”⁵⁵?

Como afirmou Vattimo, não falar que linguagem é ser talvez tenha comprometido o pensamento de Gadamer⁵⁶, no sentido de que, com a sua tese sobre a linguagem, ele pode dar a entender, como sugere Karl-Otto Apel, que aí haja uma tese metafísica segundo a qual a estrutura de uma “fusão de horizontes”, própria da linguagem, “pode ser constatada em todo e qualquer caso do compreender”⁵⁷, ou que, como diz Jürgen Habermas, ele seja permissivo com relação a certos acordos que foram feitos ou que continuam sendo feitos, mas que representam uma ameaça para o conhecimento⁵⁸.

No tocante a esta crítica de Habermas, pensamos que não é pelo fato de Gadamer afirmar que existam experiências inautênticas que ele concorde com elas. Ele também não afirma em nenhum momento que os acordos que já se dão há algum tempo continuem existindo e sendo válidos somente pelo tempo de conservação. A abertura para que haja a “superação” de preconceitos negativos é recorrente no pensamento de Gadamer. Nós diríamos que o problema surgido aqui se deu porque ele não desenvolveu suficientemente um discurso sobre a proximidade ou a tensão entre a compreensão autêntica e a possibilidade de sua aplicação em uma situação real. Isso ele realmente não fez, mas a todo o momento ele foi defensor de acordos que tendam a evitar o maior número possível de violência contra o saber.

Com relação à primeira crítica, podemos afirmar, parcialmente em acordo com Apel, que a ontologia de Gadamer tem sem dúvida uma pretensão de universalidade. Embora este autor não fale de uma identificação entre ser e linguagem, ele nos sugere que haja uma anterioridade da linguagem em relação à compreensão. No entanto, isso deve excluir a ideia de uma “estruturação essencial do ente” e, assim, da necessidade de conhecimento de uma essência das coisas. Não há aqui uma ambiguidade. A “fusão de horizontes” vale para toda forma de compreensão no seguinte sentido: ampliamos, de algum modo, os nossos conhecimentos, na medida em que mantemos o nosso interesse pela verdade e, assim, tanto investigamos a tradição como a questionamos. Contudo, isso não indica que aqui vá explicitar-se o modo como esses horizontes se deslocam, nem significa que em todo o caso há compreensão correta.

Segundo Rorty, Gadamer segue de certo modo o nominalismo, na medida em

55 Idem, p.461.

56 Cf. VATTIMO, G. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, p.502.

57 APEL, K-O. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.33.

58 Cf. HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp.16-18.

que defende que todas as entidades por nós compreendidas são da ordem daquilo que pode ser dito, ou melhor, expresso de algum modo em uma cultura. Além disso, este filósofo não estabelece uma ordem hierárquica ou uma classificação ontológica das coisas⁵⁹. Aqui nominalismo e idealismo parecem ser dois nomes de uma mesma posição filosófica, a qual, distanciando-se das formas tradicionais daquelas teorias e incorporando parte de suas contribuições, pretende se afastar dos resíduos metafísicos da tradição. O fato de a experiência hermenêutica ser uma experiência da finitude significa que, embora nela também se busque a formação de um conceito em coerência com a história (idealismo), esse conceito é passível de compreensão e não conhecemos outras formas, hierarquicamente melhores e exteriores à linguagem, de apreendê-lo (nominalismo).

Embora a busca por uma compreensão autêntica pareça representar a “*superação*” [*Überwindung*] de concepções parciais em direção do conceito adequado, não há aqui a tentativa de estabelecer uma nova forma de poder, isto é, de criar o melhor sistema, que descreva as coisas de maneira mais correta. Quando Gadamer afirmou que “a própria demonstração filosófica faz parte da coisa”⁶⁰, ele queria dizer que naquela reside uma possibilidade de “*superação*” de preconceitos negativos, no sentido de um *voltar-se para novos propósitos* [*Verwindung*]. Em outros termos, a descrição da coisa faz parte de uma “*linguagem comum*”, que mantém em aberto o potencial de revisão das próprias descrições.

Gadamer fundou uma nova forma de articular a Filosofia a partir da reflexão sobre a linguagem que lhe subjaz. Certamente o que aqui se desdobra é uma ontologia. Entretanto uma ontologia revirada linguisticamente, que não busca por um fundamento exterior ou unilateral da relação histórica do ser humano com o mundo, mas que vê na própria linguagem em que transita a esfera onde o mundo se diz e a condição de sua possibilidade.

Quando Gadamer disse que “*Ser que pode ser compreendido é linguagem*” ele admitiu que a sua hermenêutica é uma filosofia do ser, não do ser metafísico, mas do ser da linguagem, da história, da tradição. Desse modo, a verdade que Gadamer quis destacar, com a sua obra *Verdade e método*, foi aquela ligada à experiência humanístico-histórica que fazemos a cada instante que somos no mundo, e que não pode ser ensinada e nem guiada por um padrão, senão vivida. Em outros termos, ela não é uma verdade matemática, mas aquela que é procurada quando nos deparamos com algo estranho, que contradiz as nossas expectativas habituais. Crescem as promessas de que as novas ciências empíricas possam dissipar tal estranheza, controlando todos os âmbitos da vida. Mas será que estas ciências estão mesmo em condições de satisfazer essas exigências?

59 Cf. RORTY, R. “‘El ser que puede ser comprendido es language’”, pp.45-46.

60 GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p.472.

Pode a medicina, e outras ciências da saúde, com o estímulo à prevenção e a luta contra enfermidades, eliminar a estranheza com relação ao tempo futuro e à morte? Pode a psicanálise, com a criação de métodos de análise na direção de um equilíbrio entre os impulsos instintivos e os motivos conscientes, acabar com a nossa estranheza diante daquilo que somos ou nos tornamos? Podem as ciências econômicas, com o estudo dos fenômenos relativos aos bens materiais e as suas fórmulas para o bem-estar geral, dissipar a estranheza frente ao tema da liberdade? Pode a linguística, ao tentar estabelecer precisamente o uso de cada idioma⁶¹, eliminar a estranheza do outro que quer ser compreendido? Caso afirmativo, não haveria mais o que parecem ser invenções propriamente humanas, como planejamento errado, suicídio, guerras, desentendimentos, nem muito menos se viveria mais as tensões entre o sentido para o correto e o incorreto, em ser outro de si mesmo, entre domínio e subjugação, entre público e privado⁶².

Isso não quer dizer que a ciência não cumpra o seu papel de nos proporcionar em certos termos longevidade, reintegração à vida social, acordos políticos, estruturação da vida pública, acesso à informação, etc. Contudo, isso significa que ela possui limites ante os problemas da vida que mais nos causam medo e são decisivos, inclusive para fazer com que os resultados das ciências se convertam para nós em um bem. É por isso que, para Gadamer, também a ciência precisa desenvolver uma consciência hermenêutica, isto é, uma consciência filosófica. Mais ainda, ele acreditava que a ciência integrada ao saber do ser humano sobre si mesmo poderia conduzir-nos a uma nova autocompreensão da humanidade⁶³. Em razão disso, Gadamer nunca acreditou em um fim da Filosofia. Pelo contrário, ele insistiu na necessidade da reabilitação de sua tradição.

Isso remonta ao começo da Filosofia, o qual, segundo Platão, surgiu com o espanto [θαυμάζειν]. As perguntas que nascem eminentemente desse assombro caracterizam-se como questões filosóficas. Em outras palavras, a Filosofia serve justamente para compreender o estranho. Já a hermenêutica filosófica assume, ainda mais radicalmente, a tarefa de mostrar como esse *modo* de compreender ainda precede os demais. Ele é a própria compreensão no sentido mais autêntico, na medida em que se caracteriza como a possibilidade mais genuína de abertura para a escuta do outro. Segundo Gadamer, quem considera que com a hermenêutica se possa dizer algo filosoficamente relevante precisa saber que alguém somente estará

61 Cf. GADAMER, H-G. “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie” [1971]. In: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, pp.117-121.

62 Cf. GADAMER, H-G. “Historik und Sprache” [1987]. In: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p.328.

63 Cf. Idem. “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie”, p.123.

em condições de compreender algo se estiver disposto a escutar⁶⁴.

Conclusão

Com isso, vê-se a ligação da tese hermenêutica de que “ser é linguagem” com aquela outra de que a compreensão possui uma dimensão prática. Só compreendemos a linguagem do outro no diálogo. Além disso, na medida em que nos distanciamos de nossas próprias convicções para ouvir o que o outro tem a nos dizer, retomamos a chance de compreender de um modo novo, com critérios novos. Aí temos o acesso a outra linguagem, que nos pode ajudar a conhecer melhor a nós mesmos, a formar o sentido moral para a solidariedade, a adquirir uma visão de mundo mais livre, a ter esperança e, assim, a lidar melhor com a angústia da morte, as desventuras da vida, as injustiças e os sofrimentos.

Por um lado, o milagre da distância, que conquistamos com a linguagem, pode proporcionar isso, por outro, ele pressupõe uma perigosa incerteza. É sobre esta que a hermenêutica de Gadamer se debruça de uma maneira especial. Ao mesmo tempo em que abandonamos nossas certezas, para talvez adquirirmos por meio de outra linguagem uma compreensão melhor das coisas, não há a promessa de nenhum resultado imediato, mas sim de algo futuro. Buscar compreender a cada de vez de modo correto, testando e deixando o outro pôr à prova aquilo que se pressupõe saber no diálogo e, assim, projetando as metas para longe, foi a grande iniciativa humana criada para estabelecer os nossos limites, a ela chamamos de Filosofia. Mesmo quando há mal-entendido, ao invés de concordância, existe sempre a chance de ordenarmos tudo novamente e inserirmos as coisa em algo comum.

Segundo pensamos, para Gadamer, a compreensão está completamente limitada pelo diálogo com o outro e, como tal, ela possui uma dimensão prática em defesa de uma comunidade linguística. Isso de modo algum pode ser negligenciado se queremos fazer jus à sua filosofia hermenêutica. Portanto, a tese “ser é linguagem” esconde algo, isto é, que o ser só pode ser compreendido ao modo do diálogo. Isso no fundo é uma reabilitação da sabedoria prática grega e da ideia de *phrónesis* [φρόνησις]. Em outros termos, a hermenêutica gadameriana não é somente um modo de se fazer Filosofia, mas uma atualização da filosofia prática grega.

Referências

- APEL, K-O. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. “Periérmeneias”. In: *Organon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, pp.123-128.

64 Cf. Idem. “Historik und Sprache”, p.324.

- DILTHEY, W. “Origens da hermenêutica”. In: *Textos de hermenêutica*. Tradução de Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984, p.167.
- GADAMER, H-G. *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Lit, 2002.
- _____. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p.328.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Tradução de César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998.
- _____. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- _____. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- _____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- GRONDIN, J. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994.
- HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- _____. RORTY, R.; VATTIMO, G. (et.al.). “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editora Sintesis, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- _____. *Ensaio e conferências*. 3.ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica e crítica*. Tradução de Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- _____. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5.ed. Tradução de Celso Reni Braida. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- VATTIMO, G. Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être. *Revue Internationale de Philosophie*, France, v. 54, n. 213, 2000.

Recebido em: 27.06.2014

Aceito em: 16.05.2015

Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos*

Transcendents or transcendentals? An essay on Kant and the Scholastics' mistake

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva

gustavo.barreto.paiva@usp.br
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O termo “transcendental” tem sido de fundamental importância para a discussão produzida nos mais variados campos da filosofia contemporânea. Isso se deve, em larga medida, ao fato de a filosofia de Kant ser a inegável e constante referência para autores dos séculos XIX a XXI. Daí se derivou uma problemática projeção da noção de “transcendental” sobre a filosofia de autores escolásticos medievais. Embora estes últimos se valessem do termo “transcendente”, eles nem mesmo conheciam o termo “transcendental”. A confusão entre ambos os termos não poderia ser mais prejudicial para a leitura de autores medievais.

Palavras-chave: transcendente; transcendental; metafísica; Immanuel Kant; João Duns Escoto.

Abstract: The term “transcendental” has been of fundamental importance to the discussions produced in the many fields of Contemporary Philosophy. This is mostly due to the fact that Kant’s philosophy has been the undeniable and constant reference to authors from the 19th to the 21st century. Hence is derived the problematic projection of the notion of “transcendental” over the philosophy of medieval scholastic authors. Although the latter would use the term “transcendent”, they did not even know the term “transcendental”. The confusion of both could not be any more harmful to the reading of medieval authors.

Keywords: transcendent; transcendental; metaphysics; Immanuel Kant; John Duns Scotus.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p179-200>

* Este trabalho foi escrito durante a disciplina “História da Filosofia Contemporânea”, ministrada na pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP pela profa. Maria Lúcia Cacciola, no segundo semestre de 2012. No entanto, a ideia para o texto já vinha sendo desenvolvida desde fins de 2011, quando o tema aqui tratado foi levantado pelos professores Rodrigo Guerizoli (UFRJ) e José Carlos Estêvão (USP) durante uma discussão decorrente da leitura de um texto de minha autoria para o seminário do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo - CEPAME. Sendo assim, agradeço profundamente aos três professores, assim como a meus colegas no centro de estudos, pelas sugestões e pelo incentivo para a elaboração deste artigo. Por fim, destaco também um agradecimento a meu colega Adriano Martinho Correia da Silva (USP), que me apontou o texto RIJK, L. M. de. “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: a Semantic Approach”. In: PICKAVÉ, M. (Hrsg.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin, New York: De Gruyter, 2003, pp.3-22. Nesse texto, Rijk argumenta que o latim escolástico “*transcendens*” é mais corretamente traduzido pelo inglês “*transcendent*” e não por “*transcendentals*”. É precisamente essa tese (no caso do português) que pretendo defender aqui, porém sigo outro caminho em minha argumentação que não aquele de Rijk. Este argumenta a partir da distinção entre uma “transcendência” platônica e outra aristotélica que teriam influenciado diferentemente a filosofia medieval. Somente em sua conclusão, Rijk se volta para Immanuel Kant e sugere que sua obra deva ser levada em consideração nessa discussão: “Há um intervalo tão grande entre o pensamento kantiano e os pressupostos filosóficos básicos antigos e medievais que se deveria evitar verter ‘*termini transcendentes*’ por ‘*termos transcendentais*’” (p.22, grifo do original). No presente texto, de minha parte, busco defender uma tese semelhante a partir da própria *Crítica da razão pura* de Kant - isto é, defendo-a por um ponto de vista historicamente posterior. Entretanto, não espero mais do que produzir um trabalho que possa complementar, em alguma medida, aquele elaborado por Rijk.

I. O problema.

Um dos conceitos que se mostraram mais relevantes no desenvolvimento da filosofia contemporânea foi o de “transcendental”. Tendo por fonte principal a obra de Immanuel Kant, essa noção se mostrava relevante, ainda na segunda metade do século XX, em textos como o artigo *Wahrheitstheorien* de Jürgen Habermas, no qual a “situação ideal de fala” - condição ideal para qualquer situação de comunicação real que possa resultar em um juízo tido por verdadeiro - é caracterizada, mesmo que com algumas ressalvas, justamente como “transcendental”¹. Em outras palavras, na filosofia da linguagem, a noção de transcendental se mostrou de grande importância para a compreensão da comunicação. Tão interessante e problemático quanto o seu uso no tratamento da linguagem, porém, é a utilização desse mesmo conceito para o estudo da filosofia produzida antes do próprio Kant. Com efeito, se a caracterização atualmente mais comum do transcendental é aquela proveniente da *Crítica da razão pura*, o termo não é de modo algum uma invenção de Kant. Pelo contrário, de certo modo, ele já era de uso comum na filosofia há pelo menos seiscentos anos - mas somente *de certo modo*. Isso porque o termo latino “*transcendentalis*” se deriva de “*transcendens*”, participio de “*transcendo*”, porém unicamente os dois últimos circularam de início.

Segundo Hinrich Knittermeyer, somente nos séculos XVI e XVII o termo “transcendental” (no latim, “*transcendentalis*”) se tornou mais corrente no vocabulário filosófico e, ainda assim, de maneira bem caracterizada, pois exclusivamente “transcendente” ou “transcendentes” (“*transcendentia*”) eram utilizados como substantivos, enquanto “transcendental” fazia o papel do adjetivo a eles correspondente². Ora, na versão latina da *Crítica da razão pura*³, tanto “*transcendens*” como “*transcendentale*” são utilizados por Kant, mas cada um com significados distintos e muito especializados, como veremos mais adiante. Tal distinção traduz, respectivamente, os correspondentes em alemão “*transzendent*”

1 HABERMAS, J. “Wahrheitstheorien”. In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, pp.187-225.

2 KNITTERMEYER, H. *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: Buchdruckerei von Joh. Hamel, 1920, p.135. Vale citar, como fonte para o estudo da noção de “transcendente” entre os séculos XIII e XVIII (incluindo a interessante derivação da noção de “supertranscendente”) o artigo de DOYLE, J. P. Between Transcendental and Transcendental: the Missing Link?. *The Review of Metaphysics*, 50.4, 1997, pp.783-815.

3 No que se segue, utilizarei três edições da *Crítica da razão pura* de Kant: KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 2 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974; KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam*. Vol. 1 - cui inest *Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Beniamin Schwickerti, 1796; e 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 Gulbekian, 2001. As traduções da *Crítica da razão pura* citadas a seguir serão sempre retiradas desta edição portuguesa.

e “*transzendental*”⁴. Agora, no §12 da *Crítica da razão pura*, o próprio Kant parece apontar para a novidade da sua concepção de “transcendental” ao falar sobre o que ele denomina de “*Transzendentalphilosophie der Alten*”. Nesse momento, ele se refere explicitamente à concepção medieval de “ente” e afirma que, não obstante as tentativas medievais de estabelecer uma tábua de categorias transcendentais (como “ente”, “uno”, “verdadeiro” e “bom”), os escolásticos consistentemente falharam ao atribuir esses pretensos transcendentais às próprias coisas. Ou seja, eles faziam o que Kant denominará, em outros trechos de seu livro, de uso “transcendente” das categorias. Curiosamente, os próprios medievais nunca se referiram a “ente”, “uno”, “verdadeiro” ou “bom” como “*transcendentalia*”, mas como “*transcendentes*”, de maneira que Kant parece estar aqui reconhecendo exatamente a diferença e a enorme distância entre aquilo que ele denomina “categorias transcendentais” e o que os medievais denominavam “transcendentes”: os primeiros dizem respeito aos fenômenos, enquanto os segundos diziam respeito às próprias coisas. Assim, o próprio Kant, de certo modo, nos alerta para a diferença entre o vocabulário que ele utiliza e aquele que os medievais utilizavam. E, no entanto, esse alerta foi largamente ignorado, pois a regra atualmente é justamente utilizar “transcendental” - em vez de “transcendente” - como tradução para o “*transcendens*” do latim medieval.

Alguns exemplos podem apontar claramente para essa tendência contemporânea da historiografia da filosofia medieval - todos extraídos de estudos produzidos nos séculos XX e XXI acerca da obra do mestre escolástico João Duns Escoto (c.1265-1308). Étienne Gilson, em 1927, já se utilizava dos termos franceses “*transcendental*” e “*transcendentaux*” para descrever a noção de “ente” e os outros conceitos que a acompanham (como “bom”, “uno” e “verdadeiro”)⁵; tal procedimento é repetido no seu livro posterior *Jean Duns Scot*⁶. Por volta da mesma época, Allan Wolter, no seu clássico estudo sobre esse tema na obra de Duns Escoto, se refere ao “ente” e todos os outros conceitos a ele diretamente relacionados com o inglês “transcendentals”⁷. Mais recentemente, Ludger Honnefelder, embora tenha apresentado uma interessante opção de tradução do latim *transcendentalia* por meio

4 Para notar tal correspondência basta comparar uma mesma passagem nas edições alemã e latina. É o caso, por exemplo, das páginas B352-3 da edição alemã e 231-3 da edição latina citada na nota anterior.

5 GILSON, É. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1927), pp.89-149.

6 GILSON, É. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, pp.97-8.

7 WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1946. Podemos adicionar como exemplos desse uso anglofônico do termo “transcendentals”: AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy and Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. New York - Köln: Leiden: Brill, 1996; e *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012 Em contrapartida, como foi dito, Rijk (em “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: a Semantic Approach”) propõe a utilização de “*transcendent*” como tradução inglesa do latim “*transcendens*”.

da expressão alemã “*übersteigenden Bestimmungen*”, ainda assim termina por igualar esta última a “*transzendentaler Begriff*”⁸. Em outras palavras, em diversas línguas em que se tratou da noção de “ente” tal como os escolásticos (e, em particular, Duns Escoto) a compreenderam, a regra foi traduzir o latim escolástico “*transcendens*” pelas diversas versões atuais do termo “*transcendental*”. Ora, não há como deixar de relacionar a utilização corrente desse termo na historiografia da filosofia medieval com o sucesso filosófico que ele obteve desde sua fixação no vocabulário filosófico nas *Críticas* de Kant. Mas por que razão um historiador da filosofia medieval tentaria aproximar o pensamento dos autores escolásticos e o sistema que encontramos em Kant?

Uma motivação talvez seja tentar mostrar, de alguma maneira, que aquilo que os escolásticos entendiam por “ente” não é fruto do erro que Kant denomina de uso “*transcendente*” dos conceitos do entendimento. Como veremos adiante, na *Crítica da razão pura*, a utilização, nas ciências, das categorias para além dos fenômenos - ou seja, como características das coisas mesmas - é um equívoco descrito como o uso *transcendente* desses conceitos puros do entendimento. Ele se opõe ao uso *imane*nte desses conceitos, pelo qual, em respeito às regras estabelecidas na *filosofia transcendental*, eles são aplicados somente às coisas *tal como elas nos aparecem* e não às *coisas em si mesmas*. Isto é, o termo “*transcendente*” terminou sendo reservado para a nomeação de um erro, de maneira que pareceria mais razoável traduzir o latim “*transcendens*” por “*transcendental*”, que tem na filosofia contemporânea um significado bem positivo. Sendo assim, aparentemente, se conservarmos o vocabulário de Kant, parece mais prudente afirmar que os medievais trabalhavam com *transcendentais* e não com *transcendentes*, sob pena de lhes imputarmos um erro filosófico. Mas isso não responde completamente à pergunta anterior, pois qual seria a legitimidade de uma aproximação tão enfática entre a filosofia medieval e a filosofia de Kant - separadas, afinal, por vários séculos?

Um autor contemporâneo que buscou estabelecer muito engenhosamente essa aproximação foi André de Muralt, no seu artigo “*Kant, le dernier occamien*”⁹. Nesse texto, Muralt argumenta que toda a filosofia de Kant é um desdobramento até suas últimas consequências das hipóteses resultantes das discussões filosóficas ocorridas nos séculos XIII e XIV. Em particular, ele se refere aqui à tese de Guilherme de Ockham

8 HONNEFELDER, L. *Johannes Duns Scotus*. München: Beck, 2005, pp.52-8. Esse uso era certamente muito mais bem caracterizado em HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1990. Ainda na introdução deste livro, o autor já propõe o alemão “*Tranzsedental*” como equivalente do latim “*transcendens*”: “A metafísica é para Escoto - e, com isso, ocorre historicamente pela primeira vez o significativo e impactante termo - ‘*scientia transcendens*’, *ciência do transcendental*, e somente isso” (p.xiv, grifo do original).

9 MURALT, A. de “*Kant, le dernier occamien: une nouvelle définition de la philosophie moderne*”. In: _____. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l’élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Vrin, 1985, pp.138-159 (artigo publicado originalmente em 1975).

segundo a qual não é contraditório (e, portanto, Deus pode fazer com) que uma coisa seja conhecida por um intelecto humano como existente sem que ela realmente exista. Para Muralt, era só uma questão de tempo - nesse caso, bastante tempo - para que essa proposição resultasse em uma filosofia que dispensa qualquer acesso à coisa em si, restringindo o conhecimento a um discurso sobre fenômenos, como ocorre em Kant. Dessa maneira, toda a filosofia moderna se torna um longo desenrolar da chamada “hipótese ockhamiana” que culmina em Kant e, em particular, nas *Críticas*. Assim, para Muralt, toda a filosofia moderna já está contida nas filosofias de autores escolásticos como João Duns Escoto ou Guilherme de Ockham¹⁰. O problema dessa proposta é que ela precisa, curiosamente, admitir que Guilherme de Ockham não desenvolveu a sua própria tese até o fim. Com efeito, como o mesmo Muralt afirma, Ockham em momento algum deixa de considerar que o conhecimento intelectual tenha um objeto real e, portanto, diga respeito à realidade¹¹. Assim, Ockham admite que é possível que um conhecimento não tenha um correlato na realidade fora da alma, mas ele de maneira alguma afirma que essa seja a regra. A meu ver, isso gera um grande problema para a tese de Muralt, pois, segundo este último, Ockham defende o exato oposto do que Kant defenderá e, mesmo assim, tudo o que Kant defendeu já deveria estar contido na filosofia de Ockham. Essa anomalia ocorre porque Muralt está deixando de lado um dos eventos mais relevantes na história da filosofia entre a escolástica e Kant: o profundo e detalhado desenvolvimento do ceticismo dos séculos XVI e XVII, que encontramos em Michel Montaigne ou Pierre Charron, por exemplo. Já tendo sido tomado por Gilson como irrelevante para o desenvolvimento da filosofia¹², o ceticismo dos quinhentos e dos seiscentos foi apontado como um dos mais importantes fundamentos históricos de toda a filosofia produzida a partir do século XVII no livro seminal de Richard Popkin¹³. Ora, é exatamente esse ceticismo desenvolvido no decorrer de séculos que tornou tão patente o abismo que há entre a elaboração do conhecimento científico e a pretensão do acesso a uma realidade fora do sujeito por meio desse conhecimento¹⁴. Não há como superar a barreira do ceticismo em uma tentativa de aproximação entre os escolásticos e Kant, pois nela está a origem da fundamental diferença que há entre um autor escolástico - digamos, João Duns Escoto - e o autor das *Críticas*: para o primeiro, todo conhecimento legítimo remete a uma realidade fora do intelecto e é dessa remissão que ele retira seu

10 Idem, p.140.

11 Idem, p.141.

12 GILSON, É. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999 (1937), p.94.

13 POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

14 O papel do ceticismo dos séculos XV a XVII na elaboração dessa incapacidade de se atingir qualquer realidade externa por meio da ciência, que, de uma maneira ou outra, marcará a filosofia posterior, fica claro nos primeiros 11 capítulos do livro de Popkin, isto é, até o estudo da obra de Descartes (Idem, pp.3-173).

caráter verdadeiro (ainda que tal remissão não seja imediata), enquanto que para o segundo um conhecimento só é legítimo se respeitar os seus limites e não pretender atingir nada (isto é, nenhuma coisa em si mesma) para além do sujeito.

Nesse caso, chegamos a uma situação bem interessante. O que em Kant é um equívoco no conhecimento - a saber, a aplicação dos conceitos às coisas para além do sujeito - é a regra para os escolásticos. Em outras palavras, aquilo que Kant denomina de uso transcendente dos conceitos está, de certo modo, próximo daquilo que os escolásticos de fato almejavam para os seus conceitos transcendentais, como “ente”, “bom”, “uno”, “verdadeiro”. Assim, ao que parece, não é sem razão que Kant reserva o termo “transcendente” para essa desmesura que os escolásticos cometiam, dado que eles mesmos se utilizavam dessa palavra (*transcendens*) para denominar os seus conceitos mais gerais. Por outro lado, Kant resguarda o termo mais recente “transcendental” para aquele campo do conhecimento que, segundo ele, fornece as regras para o uso correto do entendimento. Destarte, vemos que Kant parece estar perfeitamente ciente do fato de que ele se utiliza de uma nomenclatura nova e reserva o termo mais antigo exatamente para as doutrinas mais antigas. Daí começamos a perceber o quão filosoficamente ilegítimo e problemático é traduzir o latim medieval “transcendens” por “transcendental”! Ao mesmo tempo, somos levados a notar o quão razoável é seguir Kant e traduzi-lo por “transcendente”.

O que pretendo nas próximas páginas é, primeiramente, mostrar como Kant caracteriza aquilo que ele denomina inicialmente de *Transzendentalphilosophie der Alten*, mas termina por descrever como não sendo mais do que um equívoco de tipo bem preciso, a saber, aquele que, mais adiante em sua obra, ganhará o nome de uso “transcendente” dos conceitos. Em seguida, tomarei o já referido João Duns Escoto como exemplo de um autor escolástico para mostrar como a sua concepção do termo “ente” exige um retorno às coisas fora da alma¹⁵. Com isso, pretendo ensaiar um argumento para defender uma tese bem restrita: o termo escolástico latino “transcendens” é bem traduzido por “transcendente” e não por “transcendental”, pois a primeira tradução evita equívocos de caráter histórico-filosófico provocados pela segunda.

II. O erro dos escolásticos segundo Kant.

Como foi dito acima, o trecho mais relevante de Kant para a nossa discussão é o §12 da *Crítica da razão pura*. Essa pequena passagem, presente apenas a partir

15 Uma tentativa de aproximação entre a noção de transcendental em Kant e a metafísica de um escolástico como Duns Escoto pode ser encontrada em LEISEGANG, H. “Über die Behandlung des Scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft”. *Kantstudien* 20.2-3, 1915, pp.403-21. Este último, no entanto, mostra corretamente que essa comparação, para ser completa, exigiria a discussão sobre a recepção da noção de “transcendente” na modernidade, em autores que influenciaram Kant diretamente como C. Wolff ou A. G. Baumgarten.

da segunda edição do livro, se encontra em um local de grande relevância para o todo da obra: por um lado, ela finaliza a apresentação inicial dos conceitos puros do entendimento, que se inicia pela discussão que culmina na formulação da tábua das quatro rubricas da função do entendimento (B95) e termina com a discussão acerca da tábua dos conceitos puros ou categorias (B106). Nesse ponto, surge o §12 (B113-6), como um adendo às discussões pontuais suscitadas pela segunda tábua¹⁶. A esse trecho se segue imediatamente um dos desenvolvimentos centrais da *Crítica da razão pura*, a saber, a dedução dos conceitos puros do entendimento. Ou seja, se o §12, por um lado, pressupõe a apresentação inicial das categorias, ele certamente já remete a certos temas que serão tratados na dedução das categorias e, mesmo, após a dedução, como veremos mais adiante. Sendo assim, a discussão da *Transzendentalphilosophie der Alten* aparece quase que como uma observação final à apresentação das categorias, antes que passemos à dedução destas últimas.

O teor dessa observação final pode ser descrito em poucas palavras: após enumerar todos os conceitos puros do entendimento na tábua das categorias, é necessário, entre outras coisas, relacioná-las àquilo que já foi dito acerca dos conceitos mais gerais do entendimento. Assim, Kant, em certo momento, se refere às categorias de Aristóteles que, “não estando na posse de um princípio, respingou [os seus conceitos puros do entendimento] à medida que se lhe deparavam” (B107), o que rendeu à sua tábua graves deficiências, entre as quais o fato de ela agregar “alguns *modos* da sensibilidade pura” (*ibidem*). Pois bem, tal como Kant tenta mostrar a superioridade da sua tábua das categorias sobre a de Aristóteles, da mesma maneira ele procura mostrar que a sua enumeração das categorias é superior àquela dos escolásticos, isto é, à chamada *Transzendentalphilosophie der Alten*. Essa tentativa se dividirá em dois argumentos principais, pois, após caracterizar o que exatamente ele considera que seja essa “filosofia transcendental dos antigos”, Kant mostrará (i) que os escolásticos - que, como veremos, são aqueles a que ele se refere com o termo “antigos” - cometiam o equívoco de aplicar seus conceitos puros às próprias coisas e (ii), mesmo que ignorássemos esse equívoco, não enumeraram corretamente os conceitos mais puros, uma vez que os conceitos puros escolásticos podem ser resolvidos nos conceitos puros da tábua das categorias de Kant. Sendo assim, comecemos por ver como Kant descreve essa “filosofia transcendental” no referido §12.

O primeiro aspecto interessante dessa descrição é que o autor da *Crítica* se preocupa em distinguir minuciosamente o vocabulário daqueles antigos do vocabulário que ele próprio está utilizando. Brevemente, para Kant, “conceito puro do entendimento”, “conceito *a priori*” e “categoria” são, até esse ponto da *Crítica da razão pura*, utilizados basicamente como equivalentes. Porém, esse não era o mesmo

16 LEISEGANG, “Über die Behandlung”, pp.403-4.

procedimento dos antigos, uma vez que, para esses últimos, as categorias eram aquelas de Aristóteles que Kant já mostrou serem falhas (ou seja, a “substância” e os acidentes, como “qualidade”, “quantidade”, “relação” etc.). Mas, para além dessas categorias, esses antigos propunham certos *conceitos puros do entendimento* que eram *a priori* com respeito a qualquer objeto de conhecimento. Em outras palavras, para os antigos, além das categorias de Aristóteles (que, de certo modo, já são anteriores aos objetos), haveria conceitos puros do entendimento igualmente anteriores aos objetos e anteriores às próprias categorias.

Nesse mecanismo, Kant já vê um equívoco, a saber, o aumento indiscriminado do número de categorias e, portanto, a quebra da regra segundo a qual estas últimas seriam os únicos *conceitos a priori* com relação ao conhecimento. Ou seja, um primeiro erro dos antigos seria o fato de eles não identificarem os conceitos puros do entendimento com as categorias, mas tornarem aqueles primeiros anteriores a estas últimas, quebrando, assim, o próprio papel metafísico da categoria enquanto conceito *a priori* do conhecimento. Sendo assim, Kant considera que esse mecanismo de adição de conceitos puros do entendimento para além das categorias gerou somente resultados tautológicos e, no mais, deploráveis para a metafísica - voltaremos a isso mais adiante. Por ora, notemos que, embora faça essas ressalvas, Kant busca apontar, com base na sua própria tábua das categorias, uma certa legitimidade da listagem de conceitos puros do entendimento feita pelos antigos. Nesse caso, quais seriam esses conceitos puros dos antigos? “São eles enunciados na célebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, uerum, bonum*” (B113). Essa fórmula parece ter se originado por volta do começo século XIII, quando lemos, por exemplo, em Alexandre de Hales, que “*unum, uerum et bonum conuertuntur cum ente*”¹⁷ - isto é, tal como todo ente é uno, verdadeiro e bom, cada um desses três é, por sua vez, um ente. Ou seja, os antigos a que Kant se refere aqui, se não são os próprios escolásticos, são, pelo menos, aqueles cujo pensamento foi mais claramente expresso por estes últimos. Dessa maneira, aquele capítulo da “filosofia transcendental dos antigos” a que Kant se refere nesse trecho da sua obra é, precisamente, o momento em que os escolásticos propuseram que termos como “ente”, “verdadeiro”, “bom” e “uno” são conceitos puros, anteriores às categorias de Aristóteles e *a priori* com respeito a qualquer objeto. O interessante dessa caracterização que Kant faz da concepção escolástica desses conceitos mais comuns é o fato de que ela é, curiosamente, bastante aproximada do projeto desenvolvido por ele próprio. É como se os escolásticos também estivessem buscando estabelecer os conceitos *a*

17 WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, pp.1-3. Para um estudo aprofundado e recente sobre a noção medieval de *transcendens* (incluindo uma consideração sobre o fundamental papel de Filipe Chanceler para a introdução e estabelecimento de “*ens, unum, uerum, bonum*” como noções igualmente comuníssimas), cf. AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 2012.

priori do entendimento, mas tivessem falhado na sua enumeração tanto ao aceitar as categorias de Aristóteles (que, como vimos, não possuem um princípio ordenador), como ao deixar de identificar esses conceitos puros com as categorias.

De fato, Kant nos diz que:

esses supostos predicados transcendentais das *coisas* [isto é, aqueles enumerados pelos escolásticos (“ente”, “verdadeiro”, “uno” e “bom”)] não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo *conhecimento das coisas* em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja, *unidade, multiplicidade e totalidade*; porém, estas categorias, que de fato deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias (B114).

Como vemos, por um lado, é dito nesse trecho que os conceitos puros escolásticos - esses supostos transcendentais - de alguma maneira se resolvem na tábua das categorias da *Crítica* e, em particular, nas categorias da quantidade. Isso ocorre porque, supõe-se, a enumeração escolástica dos conceitos puros teve a sua origem e fundamento em uma falsa interpretação de alguma das regras do entendimento que, estando acessível a um estudioso, mas não sendo totalmente compreendida por ele, o teria levado a enumerar equivocadamente certos supostos conceitos puros do entendimento (B113). Nesse caso, como vemos, a falsa interpretação disse respeito à categoria da quantidade descrita por Kant. Porém, o autor da *Crítica* é ainda mais minucioso na sua demonstração dessa derivação equivocada dos conceitos “ente”, “uno”, “verdadeiro” e “bom” a partir das categorias da quantidade.

Para fazê-lo, Kant mostra como os conceitos de “uno”, “verdadeiro” e “bom” podem ser compreendidos a partir de cada uma das três categorias sob a classe da quantidade, tal como descrito na sua tábua. Ora, essas categorias são três: a unidade, a pluralidade e a totalidade. Dessa maneira, o que Kant busca é uma forma de reconduzir os conceitos de “uno”, “verdadeiro” e “bom” para as categorias de “unidade”, “pluralidade” e “totalidade”, mesmo que para isso elas devam sofrer certas modificações. Assim, todo objeto é “uno” na medida em que possui uma “unidade” bem caracterizada, a saber, uma unidade da síntese dos diversos do conhecimento. Kant explica essa “unidade da síntese dos diversos dos conhecimentos”, como a “unidade do tema num drama, num discurso, ou numa fábula” (B114). Essa “síntese do diverso” havia há pouco sido descrita por Kant como, “na acepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (B103). Assim, não

importa que essa diversidade esteja patente ao sujeito por uma análise do conceito ou que, pelo contrário, este último seja ainda confuso - qualquer que seja o caso, todo conceito é fruto de diversas representações que ganham unidade enquanto objeto neste conceito (*ibidem*). Dessa maneira, os objetos de fato possuem uma unidade; esta última, porém, é uma unidade de tipo muito preciso: uma *unidade qualitativa* (B114).

Ela é qualitativa, nos diz Kant, por tratar, em termos quantitativos (e, portanto, homogêneos), de elementos heterogêneos do conhecimento considerando este último de um ponto de vista qualitativo, a saber, como *princípio* de conhecimento (B115). Como veremos, é por esse mesmo procedimento que Kant consegue reconduzir os outros dois conceitos puros escolásticos às suas categorias, a saber, descrevendo quantitativamente conhecimentos tomados qualitativamente enquanto princípio de outros conhecimentos. Destarte, o conceito de “verdade” se refere à “pluralidade” do objeto, na medida em que este último é tomado como um conceito do qual se podem extrair diversas consequências verdadeiras. No entanto, essa é uma *pluralidade qualitativa*, pois não estamos aqui nos referindo a uma pretensa grandeza do objeto, mas à realidade objetiva que ele adquire ao ser o princípio comum de diversas consequências verdadeiras. Quanto ao conceito de “bom”, Kant o iguala à “perfeição” (*Vollkommenheit*) e afirma que essa perfeição característica do objeto é justamente o fato de se poder reconduzir a ele todas aquelas consequências que dele se extraiu, ou melhor, o objeto é perfeito (bom), porque a sua pluralidade (verdadeiro) é reconduzida à sua unidade (uno). Essa perfeição, portanto, é uma totalidade ou uma *integralidade*, não quantitativa, mas *qualitativa*, pois mais uma vez não se fala aqui de uma totalidade de partes, mas da integralidade de um objeto enquanto princípio e unidade de conhecimento (B114-5).

O interessante é que essa descrição feita por Kant é totalmente coerente com a maneira pela qual ele apresenta a tábua das categorias, uma vez que lá a terceira categoria de cada classe é apresentada como uma ligação entre a segunda categoria e a primeira (B110). Na classe da quantidade, isso significa que a categoria da totalidade será uma ligação da pluralidade com a unidade. Como vemos, isso é exatamente o que ocorre com a *unidade qualitativa* (uno), a *pluralidade qualitativa* (verdadeiro) e a *totalidade qualitativa* (bom), dado que esta última é fruto da recondução da pluralidade do objeto à sua unidade - ou, quiçá, poderíamos dizer que o objeto é bom ou perfeito, na medida em que a sua verdade é reconduzida à sua unidade. Para Kant, isso não é expresso senão na definição do conceito, na qual são agregadas a unidade dos diversos que o compõem, a pluralidade das verdades que se extraem dele e a integralidade de tudo o que dele se extraiu como reconduzível à sua unidade. Ou seja, na definição do conceito há o critério da própria possibilidade do conceito, a unidade que o constitui, a pluralidade que dele se segue e a recondução

desta última àquela unidade, de maneira que esses três juntos “constituem o que é requerido para a elaboração de todo conceito” (B115).

Pois bem, isso tudo parece muito coerente. No entanto, há aqui um grande problema! Como vimos acima, Kant considera que esses conceitos puros destacados pelos escolásticos geram somente tautologias. Ora, é exatamente isso o que ocorre aqui, uma vez que a explicação do “uno”, do “bom” e do “verdadeiro” em termos de “unidade qualitativa”, “pluralidade qualitativa” e “integralidade qualitativa” não nos permite mais do que reafirmar logicamente a “concordância do conhecimento consigo próprio” (B116) sem, porém, possibilitar a aplicação desses conceitos a objetos quaisquer. Dito de outra maneira, o “uno”, o “verdadeiro” e o “bom” não devem estar na tábua das categorias porque eles não dizem respeito à aplicação dos conceitos à intuição da sensibilidade e, portanto, não dizem respeito ao conhecimento. Pelo contrário, eles simplesmente reafirmam tautologicamente a identidade do conhecimento consigo mesmo abstraído de qualquer objeto de conhecimento. Essa observação nos conduz àquele que parece ser, para Kant, um grave erro dos escolásticos na sua tentativa de enumerar os conceitos puros do entendimento.

Como vemos, esses conceitos dizem respeito unicamente à possibilidade de um conceito qualquer do entendimento, abstraído de qualquer objeto de conhecimento. Nesse caso, se os escolásticos diziam que todo “ente” é “uno”, “verdadeiro” e “bom”, o termo “ente” deveria se referir somente a algo enquanto conhecido pelo entendimento. De fato, se voltarmos ao trecho da *Crítica da razão pura* destacado acima, notamos que, para Kant, os escolásticos de fato consideravam esses conceitos “apenas no sentido formal, como dizendo respeito somente à exigência lógica de todo conhecimento” (B114). O problema, nos diz Kant, é que eles não se contentavam com isso, pois “inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias” (*ibidem*)! Em outras palavras, na proposição escolástica “*quodlibet ens est unum, uerum, bonum*”, há uma ambiguidade problemática no termo “*ens*”, pois ele denomina, por um lado, um conceito possível qualquer abstraído de todo objeto e, por outro lado, ele inadvertidamente ultrapassa as barreiras do conhecimento e termina por remeter também às próprias coisas em si. Esse é, sem dúvida, um dos maiores equívocos que se pode cometer, segundo Kant, na elaboração do conhecimento.

De fato, como se torna patente na dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, as categorias só servem para produzir conhecimento na medida em que puderem ser aplicadas à experiência, isto é, a uma intuição empírica possível. Somente dessa maneira elas podem dizer respeito às coisas, ou seja, unicamente enquanto uma coisa é dada ao sujeito como objeto de uma intuição empírica. Destarte, os conceitos puros do entendimento geram conhecimento exclusivamente quando aplicados às coisas tais como elas nos são dadas empiricamente pela intuição sensível

(B147-8). Portanto, há um limite claro no uso das categorias: elas dizem respeito às coisas tal como elas nos aparecem nas intuições - isto é, a fenômenos (B34) - e não às coisas em si mesmas, anteriores a qualquer intuição. Decerto, esse limite na aplicação das categorias redundava em um limite do próprio conhecimento, que diz respeito a fenômenos e não a coisas em si. Dito isso, podemos perceber o quão desastrosa seria, na produção do conhecimento, a tentativa de aplicar conceitos puros do entendimento não somente aos objetos dados empiricamente, mas também às próprias coisas em si independentemente de qualquer intuição sensível. Tão grave é esse equívoco na elaboração do conhecimento que Kant reserva para ele uma nomenclatura bem precisa. Dessa maneira, se utilizar das categorias aplicando-as aos fenômenos que nos são dados pelas intuições empíricas - de maneira a produzir conhecimento - é fazer um uso “imaneente” (*immanent*) dos conceitos puros do entendimento. Já aplicar esses mesmos conceitos puros para falar do que está para além da intuição empírica e que, portanto, não nos é dado por fenômenos - ou seja, para falar das próprias coisas em si mesmas - é fazer um uso “transcendente” (*transzendent*) dos conceitos puros (B352 e B383). Nesse último caso, nenhum conhecimento é gerado e, se buscamos a produção de conhecimento, é só inadvertidamente que elaboramos conceitos transcendentais. Ora, esse é precisamente o erro no qual, segundo Kant, incorriam os escolásticos, que, não contentes em tomar “uno”, “verdadeiro” e “bom” por exigências lógicas do conhecimento, consideravam o “ente” como a própria coisa em si mesma e afirmavam que esta última, independentemente de qualquer conhecimento, seria “una”, “verdadeira” e “boa”. Ou seja, os conceitos puros dos escolásticos pecavam por ser inadvertidamente, segundo Kant, não imanentes, mas *transcendentes*.

Com efeito, como vimos na primeira parte do presente texto, esse era exatamente o termo que os próprios escolásticos utilizavam para se referir a esses seus conceitos mais comuns: *transcendens*. Assim, Kant parece reservar o termo escolástico “transcendente” (*transcendens* / *transzendent*) justamente para denominar o erro que ele os acusa de terem cometido, enquanto reserva o termo mais recente “transcendental” (*transcendentalis* / *transzendental*) para a doutrina correta, que ele próprio apresenta. Ou seja, Kant parece querer refletir a novidade que ele introduz nas categorias na novidade do termo que ele utiliza para denominar sua nova doutrina. Ele reserva o termo antigo para o erro antigo e toma o termo novo para a nova doutrina correta. O interessante é que a sua avaliação da doutrina escolástica dos termos *transcendentes* não é de todo desautorizada pela contemporânea historiografia da filosofia dos séculos XIII e XIV. Decerto, por um lado, os escolásticos não possuíam a pretensão que Kant lhes imputa de enumerar conceitos *a priori* com respeito aos objetos, dado que para eles todos os conceitos, de uma maneira ou de outra, provinham da sensação. No entanto, por outro lado,

eles certamente cometeram aquilo que o autor das *Críticas* considerou um erro, pois, para os escolásticos, aqueles conceitos mais comuns são, de fato, predicados das próprias coisas e, assim predicados, nos permitem conhecê-las. Para mostrar como isso ocorre, podemos tomar como exemplo a doutrina dos transcendentais desenvolvida na obra de João Duns Escoto¹⁸.

III. De volta às coisas com Duns Escoto.

Como dizíamos no início, o ceticismo desenvolvido nos séculos XV a XVII foi um dos mais importantes eventos na história da filosofia entre Duns Escoto e Kant e os separa de maneira fundamental. Somente após um Pierre Charron afirmar “que todo o saber do mundo não é senão vaidade e mentira” e que “a maior doença do espírito é a ignorância, não das artes e ciências e daquilo que há nos livros, mas de si mesmo”¹⁹ é que a filosofia se desvencilha da pretensão de atingir as coisas e se volta para o sujeito como princípio do conhecimento - um movimento que vemos de maneira muito bem acabada em Kant. Antes, porém, não tinha por que se desesperar da busca pelas coisas, pois havia bases físicas e metafísicas muito bem estabelecidas que garantiam o acesso a um conhecimento verdadeiro sobre as próprias coisas *reais* - diríamos, com Kant, *em si* ou, com os escolásticos, *fora da nossa alma*. Nem por isso, a ciência escolástica deixa de ser uma “arte de generalidades”, para tomar emprestada a expressão de Alain de Libera²⁰. Ela é uma busca pela expressão intelectual universal dos singulares conhecidos pelos sentidos e isso só é possível pela copulação, em um juízo, de um termo mais geral e um termo menos geral, como na proposição “o homem é um animal racional”, onde “animal”, sendo mais geral do que “homem”, pode definir este último quando especificado pela diferença “racional”.

Pois bem, nessa busca por termos mais gerais, somos levados até as dez categorias de Aristóteles (que já encontramos mais acima) e, para além delas, até os conceitos mais comuns que, de alguma maneira, são predicados das próprias categorias - isto é, dos gêneros acima dos quais não há nenhum outro gênero - e, até mesmo, tanto das criaturas que estão sob as categorias, como de Deus. Esses termos mais comuns são exatamente aqueles que, em latim, são chamados “*transcendentia*”, aos quais Kant se referia. Como veremos ao estudarmos a doutrina dos transcendentais em Duns Escoto, sendo obtidos a partir do conhecimento das coisas, esses conceitos dizem respeito às próprias coisas reais e isso é possível exatamente porque, para um escolástico, não há nenhum impedimento sério que nos obrigue a limitar nossa pretensão de conhecimento às nossas próprias representações; pelo contrário,

18 Cf. nota 15, acima.

19 CHARRON, P. de. *De la Sagesse*. In: _____. *Toute les oeuvres de Pierre Charron parisien, docteur es droicts, chantre et chanoine Theological de Condom*. Dernière édition. Reueues, corrigees et augmentées. Paris: Chez Jaques Villery, 1635 (as passagens supracitadas estão, respectivamente, no livro II, cap.2, p.21 e livro I, cap.14, p.60). A tradução apresentada é de minha autoria.

20 Ver LIBERA, A. de. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.

conhecer é conhecer as coisas elas mesmas, uma vez que essa remissão às coisas possui um seguro lastro filosófico.

O que primeiro devemos notar é que, para Duns Escoto, “nenhum conceito real é causado no intelecto do viajante senão por aquilo que naturalmente move nosso intelecto”, a saber, “o fantasma (ou o objeto reluzindo no fantasma) e o intelecto agente. Portanto nenhum conceito simples é naturalmente feito no nosso intelecto agora, senão aquele que pode ser feito pela virtude destes”, ou seja, do fantasma e do intelecto agente²¹. Esse trecho, sem dúvida, está escrito em uma linguagem extremamente técnica e merece ser estudado detalhadamente. De início, atentemos para a expressão “intelecto do viajante” (*intellectus viatoris*). O viajante, aqui, é aquele que ainda não atingiu a sua pátria, isto é, que não retornou à sua origem - portanto, vemos que o “intelecto do viajante” é o intelecto humano após a queda e antes do retorno a Deus na beatitude. Em outras palavras, ele é o intelecto humano no estado presente, durante a vida terrena ligada ao corpo. Isso explica igualmente o uso da expressão “nosso intelecto agora”, ao fim da passagem: “agora”, isto é, durante esta vida terrena corpórea. Sendo assim, vemos que o conhecimento natural a que Duns Escoto se refere aqui é o conhecimento que se obtém pelo corpo - ou melhor, pelos sentidos - com a ação das potências naturais da nossa própria alma (destarte, sem nenhuma influência sobrenatural de Deus ou anjos).

Dito isso, está claro na passagem que o conhecimento está sendo tomado como um certo movimento, dado que as causas do conhecimento são descritas como seus “motores” (*motiva*) - esse movimento é, nomeadamente, a passagem do intelecto da ignorância ao conhecimento no momento em que um conceito é *feito* nele pelas duas causas motoras. Essas duas causas, por sua vez, são claramente enumeradas: um fantasma no qual o objeto reluz e o intelecto agente. Mas o que são elas? “Fantasma” é simplesmente o termo técnico pelo qual se nomeia a “imagem” de um objeto, pela qual conhecemos este último no nosso sentido da imaginação. Com efeito, a imaginação é um dos sentidos internos humanos e tem por função reunir todas as sensações de um objeto em uma imagem comum pela qual conhecemos esse objeto enquanto um objeto singular. Mas essa imagem sensível singular - o fantasma - não basta para o conhecimento, pois é necessário que o próprio intelecto, ao agir, transforme essa representação singular do objeto que está na imaginação - o fantasma - em uma representação universal do objeto que fique no intelecto. A esta última se dá o nome de “espécie inteligível” e diz-se que o intelecto a abstrai do fantasma.

Feito isso, essa espécie, ao ser impressa pelo intelecto agente no próprio intelecto enquanto este último está, não agindo, mas passível para recebê-la

21 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.1-2, n.35 (ed. Vaticana, vol.3, p.21). Todas as traduções dos textos de João Duns Escoto são de minha autoria.

(chamado agora, portanto, de “intelecto possível”), produz o conceito no intelecto e, destarte, o próprio conhecimento acerca do objeto que ela representa. Ou seja, há aqui duas ações do intelecto em conjunto com representações do objeto, pois o intelecto, [i] agindo com o fantasma, produz a espécie inteligível nele mesmo e, [ii] em seguida, agora agindo com a espécie inteligível, ao imprimir esta última no intelecto possível, produz o conceito, isto é, a própria intelecção em ato.

Para exemplificar, podemos considerar uma árvore real fora da alma. Uma pessoa que se aproxime dela poderá receber, pelos cinco sentidos externos, várias sensações desta árvore singular. Todas essas sensações esparsas serão, então, unificadas em um fantasma, na imaginação, que é uma imagem sensível daquela árvore singular. Em seguida, o próprio intelecto age, junto ao fantasma, para engendrar uma espécie inteligível que represente essa mesma árvore, não como singular, mas como o universal “árvore”. Essa espécie representativa do universal “árvore”, recebida pelo intelecto, produz, em uma ação conjunta com este último pela qual ela é impressa nele mesmo, o conceito universal de “árvore”, predicável das diversas árvores em juízos do tipo “uma macieira é uma árvore”²². Mas o que garante que a árvore real individual, aquela imaginada como singular, e aquela concebida como universal são realmente a mesma árvore? Dito de outra maneira, o que garante que o conceito universal “árvore” é realmente um conhecimento desta árvore real?

Para Duns Escoto - e esta é fundamentalmente a base metafísica de toda a sua doutrina da intelecção -, essa identidade entre o conhecimento da coisa e a própria coisa real é garantida pelo que ele denomina de “natureza comum”. Essa é aquela natureza que faz com cada coisa seja precisamente o que é; por exemplo, ela é a natureza humana que faz com que cada homem individual seja um homem e tenha algo de comum com todos os outros homens. Ou seja, ela é “comum” por estar em vários indivíduos, mas ela está individuada em cada um deles. Assim, a mesma natureza humana está em Sócrates e Platão, mas individuada diferentemente em cada caso. Ora, quando conhecemos um indivíduo sensivelmente pela imaginação, formamos um fantasma que representa a natureza desse indivíduo enquanto ela está individuada nesta coisa. Porém, ao formar o conceito universal, o fantasma e o intelecto agente produzem uma representação dessa mesma natureza não enquanto singular, mas enquanto universal. Em outras palavras, a espécie inteligível, ao produzir o conceito em conjunto com o intelecto agente, dá a conhecer a própria natureza real da coisa, presente no intelecto de maneira universalizada. Brevemente, conhecer intelectualmente uma coisa é ter a natureza dessa coisa enquanto um universal no intelecto²³. Assim, conhecer intelectualmente um homem é ter no

²² Toda essa descrição resumida da doutrina da intelecção de Duns Escoto é baseada em *Ordinatio* I, d.3, p.3, qq.1-4 (ed. Vaticana, vol.3, pp.201-357).

²³ Para a formulação da doutrina da natureza comum por Duns Escoto, ver *Ordinatio* II, d.3, p.1, q.1 (ed. Vaticana, vol.7, pp.391-409).

intelecto a natureza humana enquanto o universal “homem”. A diferença entre a natureza humana e o universal é facilmente descrita: a primeira não é predicável dos indivíduos que a possuem (não dizemos que “Sócrates é a natureza humana”), enquanto que o universal é precisamente predicável de todos os indivíduos com uma mesma natureza (tanto “Sócrates é homem” como “Platão é homem”)²⁴. Como vemos, essa doutrina da natureza comum fornece toda uma base metafísica para a afirmação de que o conhecimento provém realmente das coisas reais fora da alma e remete, em última instância, de volta a elas. Melhor dizendo, todo conhecimento verdadeiro é real.

Como vimos acima, essa é a única maneira de conhecer naturalmente no estado presente de união com o corpo, de modo que toda ciência por nós alcançada necessariamente provém de coisas reais e fala sobre coisas reais, fora da nossa alma. No entanto, meramente pela ação do fantasma e do intelecto agente não vamos muito além de conceitos como “homem” ou “árvore”, que Duns Escoto denomina no trecho destacado acima de “conceitos simples” (*conceptus simplices*). Porém, esses conceitos simples são exatamente aqueles conceitos que podem “ser concebidos pelo intelecto em um ato de inteligência simples”, a saber, sem discurso silogístico ou, mesmo, sem a formação de uma proposição, “ainda que ele possa ser resolvido em muitos conceitos, cada um dos quais concebíveis por si mesmos”²⁵. Vemos, portanto, que essa inteligência simples, que não é senão o conceito simples em ato, é somente uma primeira operação do intelecto. Ela não esgota de maneira alguma o conhecimento que se pode obter acerca desse conceito abstraído dos sentidos. Sendo assim, é necessário resolver esse conceito simples que conhecemos somente de maneira confusa (*confuse intelligere*) em vários outros conceitos nele contidos de maneira a poder conhecê-lo distintamente (*distincte intelligere*), isto é, conhecê-lo por uma definição. Voltando aos nossos exemplos, precisamos passar do conceito simples “homem” para o conhecimento distinto desse conceito pela definição “homem é um animal racional”²⁶.

Ainda que fosse interessante acompanhar todo o processo pelo qual chegamos à definição de um conceito, não é esse o nosso interesse aqui. Pelo contrário, me contentarei em destacar somente o primeiro passo nesse caminho, pois é nesse momento preciso que surgem os conceitos mais comuns na filosofia de Duns Escoto. Com efeito, quando resolvemos um conceito simples, não vamos ao infinito na busca de um conceito mais geral que o explique, mas o determinamos primeiramente pelo conceito mais geral que há. Não cabe resolver esse conceito mais geral em um

24 SONDAG, G. “Universel et natura communis dans l’Ordinatio et dans les Questions sur le Perihermeneias (une brève comparaison)”. In: HONNEFELDER, L., WOOD, R., DREYER, M. (eds.). *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden - New York - Köln, Brill, 1996, pp.385-391.

25 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.1-2, n. 71 (ed. Vaticana, vol.3, p.49).

26 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d. 3, p.1, q. 1-2, n. 72 (ed. Vaticana, vol. 3, pp.49-50).

outro anterior a ele, pois ele é de imediato distinto e determinado - ou seja, ele não é somente um conceito simples, mas é um “conceito absolutamente simples” (*conceptus simpliciter simplex*), isto é, um conceito apreendido por um único ato de inteligência simples e que não se pode resolver em outros conceitos. Dentre os conceitos deste tipo, o mais geral e primeiro é o conceito de “ente”²⁷. Sendo assim, quando buscamos compreender um conceito simples abstraído dos sentidos, o que fazemos é formular proposições a partir dos outros conceitos contidos nesse conceito simples e com os quais podemos resolver este último. Para fazê-lo, nos utilizamos das outras duas operações do intelecto - a composição de proposições e a elaboração do discurso silogístico. O primeiro passo nessa busca pela definição do conceito é a formulação de uma proposição que predique o conceito absolutamente simples mais geral daquele conceito simples cuja definição procuramos alcançar. No nosso exemplo, o que primeiro fazemos é produzir o juízo: “o homem é um ente”.

Isso, porém, só é possível porque

nada é concebido distintamente senão quando se concebe tudo o que está na sua razão essencial. O ente se inclui em todos os conceitos quiditativos inferiores” - tal como “homem”, no exemplo acima -, “portanto, nenhum conceito inferior é distintamente conhecido senão quando se conhece o ente. Porém, o ente não pode ser concebido senão distintamente, pois possui um conceito absolutamente simples. Ele pode, portanto, ser concebido distintamente sem outros, mas estes outros não o podem sem ele. Portanto, o ente é o primeiro conceito distintamente concebível²⁸.

Como vemos, o conhecimento distinto do conceito de ente independe da sua resolução em outros conceitos, justamente porque ele não pode ser resolvido. Porém, nós só temos acesso a ele por ele estar contido naqueles conceitos menos gerais que abstraímos da sensibilidade (como “homem” ou “árvore”) e, destarte, ainda que seja imediatamente distinto, o conceito de ente provém da sensação, pois é o conceito mais geral contido em todos os outros conceitos, os quais, como sabemos, não nos chegam senão pelos sentidos e, portanto, a partir das coisas reais.

Pois bem, esse conceito absolutamente simples de ente não pode ser um gênero que abarque tudo o que é - a saber, Deus e todas as criaturas sob as dez categorias -, pois nesse caso as categorias deixariam de ser os dez gêneros supremos irreduzíveis a qualquer gênero e Deus estaria sob um gênero, o que não pode ocorrer, dado que somente as criaturas estão sob as categorias. É precisamente por isso que Duns Escoto denomina o “ente” como um “transcendens”, isto é, como um *transcendente*, dito igualmente de tudo o que é. Dessa maneira, quando buscamos compreender

27 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d. 3, p.1, q. 1-2, n. 71 (ed. Vaticana, vol. 3, p.49).

28 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.1-2, n.80 (ed. Vaticana, vol.3, pp.54-5).

um conceito qualquer, o que primeiro apreendemos é que ele contém um conceito transcendente, a saber, “ente”. Porém, a lista de transcendentais pode aumentar, uma vez que, sendo o ente o primeiro transcendente (*primus transcendens*)²⁹, ainda assim

todos os que são comuns a Deus e às criaturas são tais que convêm ao ente enquanto este é indiferente ao finito e ao infinito - de fato, são infinitos enquanto convêm a Deus e finitos enquanto convêm às criaturas; portanto, eles convêm ao ente antes que o ente se divida nos dez gêneros e, por consequência, qualquer um desses é transcendente³⁰.

Todas as ditas “paixões” (*passiones*) do ente - ou seja, aqueles conceitos que se convertem com o ente (como Alexandre de Hales nos explicava mais acima) - são igualmente transcendentais.

Ora, dentre estas estão exatamente o “uno”, o “verdadeiro” e o “bom” a que Kant nos remetia. Mas também há aqui disjunções exclusivas, como “necessário ou possível” e “finito ou infinito”, uma vez que todo ente é necessário *ou* possível, finito *ou* infinito, ainda que de nenhum ente sejam ditos os dois membros de cada disjunção ao mesmo tempo e nenhum dos membros seja dito, por si só, de todos os entes. Ainda assim, a disjunção exclusiva ela mesma é dita de qualquer ente³¹. Enfim, só podemos chegar à listagem dos demais transcendentais porque eles estão igualmente contidos nos conceitos simples abstraídos dos sentidos, dado que em tudo o que há o ente, há também os conceitos que se convertem com ele. Voltando ao exemplo acima, no conceito simples de “homem” não haverá somente o conceito de “ente”, mas também os conceitos de “uno”, “bom”, “verdadeiro”, “finito” (a partir do qual podemos conhecer a disjunção exclusiva “finito ou infinito”), “possível” (pelo que conhecemos a disjunção exclusiva “necessário ou possível”) e assim por diante. Dessa maneira, podemos compreender como todos os conceitos transcendentais ditos de todo ente provêm, originariamente, da abstração de um conceito a partir dos sentidos e, portanto, provêm das próprias coisas reais fora da alma. Agora, porém, cabe mostrar como esse conceito mais geral de ente e, assim, todos os outros transcendentais podem ser predicados das próprias coisas reais.

De início, é preciso deixar claro que, para Duns Escoto, o conceito comum de ente não possui nada que convenha a ele na coisa ou na realidade (*conceptus communis sine convenientia in re vel realitate*), de maneira que, se as criaturas e Deus possuem algo de comum em seus conceitos, ainda assim elas são totalmente diversas na

29 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.115 (ed. Vaticana, vol.4, p.207).

30 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.113 (ed. Vaticana, vol.4, p.206).

31 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.115 (ed. Vaticana, vol.4, pp.206-7).

realidade³². Nesse caso, Duns Escoto parece se aproximar muito de Kant e, de certo modo, parece escapar à crítica deste último acerca da *Transzendentalphilosophie der Alten*. Sendo assim, como pode ocorrer de um conceito sem qualquer correspondente imediato na realidade poder falar sobre as coisas reais? Essa dificuldade se dissipa quando atentamos para o que vimos há pouco, a saber, que Deus é um ente infinito e a criatura é um ente finito. Decerto, não há algo que seja “o ente” e que seja superior a Deus ou às criaturas, mas tanto Deus como as criaturas são realmente entes, porém cada um a sua maneira: Deus é *infinitamente*, enquanto que a criatura é *finitamente*. Ou seja, eles são distintamente - e, ainda assim, eles são. Dessa maneira, o conceito de “ente” é realmente dito de ambos, pois ambos realmente são, mesmo que de maneiras profundamente diferentes.

Isso se torna ainda mais claro quando consideramos a maneira pela qual o “ente” é predicados dos conceitos inferiores. Vimos anteriormente que, para Duns Escoto, o conceito absolutamente simples de “ente” é predicado de todos os conceitos *quiditativos* inferiores. Ora, os conceitos *quiditativos* são aqueles obtidos por abstração e que expressam de maneira universal a essência das coisas. Eles dizem algo, portanto, realmente sobre elas. De fato, Duns Escoto nos diz que “ente” é predicado *in quid* de todas as essências (seja de Deus ou das criaturas)³³, o que é o mesmo que dizer que o “ente” predica “a essência do sujeito pelo modo da essência”³⁴, ou seja, quando predicado de um sujeito, o ente diz algo sobre a própria essência do sujeito. Sendo assim, quando o conceito de “ente” é predicado daqueles conceitos inferiores abstraídos a partir das sensações causadas por coisas existentes, se está apontando para o fato de que aquilo *realmente* é. Portanto, para Duns Escoto, o conceito de “ente” diz algo sobre as próprias coisas. Ora, nesse caso, todos os conceitos que o acompanham (nomeadamente, os demais transcendentais) igualmente dizem algo sobre coisas reais. Quando digo que “Deus é um ente infinito” estou realmente falando de algo existente fora da minha alma; da mesma maneira, quando digo que “o homem é um ente finito” estou realmente descrevendo homens individuais que existem realmente fora do meu intelecto. Isso porque, como vimos

32 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.82 (ed. Vaticana, vol.4, p.190).

33 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.3, nn.158-61 (ed. Vaticana, vol.3, pp.95-100). Vale notar que, nesse trecho de sua obra, o tema é posto de maneira bem mais complexa do que deixa transparecer a minha descrição, uma vez que também são abordados os casos em que o conceito de “ente” é predicado de diferenças, como na proposição “racional é um ente”. Nesse caso, a predicação do ente é *in quale* e não *in quid*. Entretanto, não há necessidade, na minha argumentação, de adentrarmos os meandros da discussão proposta por Duns Escoto, uma vez que pretendo aqui somente destacar que, pelo menos em alguns casos - nomeadamente, quando predicado de essências -, o conceito de “ente” é dito da própria *quididade* da coisa abstraída dos sentidos e, portanto, da coisa conhecida enquanto algo real. Para um estudo detalhado da noção de “ente” em Duns Escoto, ver o já citado WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* e CROSS, R. ‘Where Angels Fear to Tread’: Duns Scotus and Radical Orthodoxy. *Antonianum*, 76, 2001, pp.7-41.

34 Duns Escoto. *Quaestiones in Isagoge*, q.12, n.15 (ed. SBU, vol.1, pp.57-8).

acima, em última instância, o conceito de “ente” nos é dado a conhecer pela própria natureza comum da coisa que, estando no nosso intelecto enquanto conceito universal, está igualmente nos nossos sentidos como imagem singular e na realidade como uma coisa individual. Na filosofia de Duns Escoto, o que quer que se predique da essência de algo pretende dizer respeito à essência tal como ela existe realmente independentemente do nosso pensamento. Em outras palavras, Duns Escoto comete sim o erro apontado por Kant - porém, ele tem uma significativa base filosófica para tanto.

IV. “Transcendens”, ou seja, “transcendente”.

Dito tudo isso, vemos que, se, por um lado, os escolásticos não pareciam estar buscando conceitos *a priori* anteriores a qualquer experiência sensível (algo que Kant lhes imputa), por outro lado, eles de fato cometiam aquele equívoco que Kant aponta em suas filosofias, a saber, eles se propunham a falar, por meio daqueles conceitos mais gerais - “ente”, “uno”, “verdadeiro” e “bom” -, sobre as coisas tal qual elas existiam fora de suas almas. Porém, esse equívoco não era inadvertido ou, melhor dizendo, ele não era um equívoco, uma vez que os escolásticos possuíam bases físicas e metafísicas suficientemente coerentes que lhes permitiam ir e vir entre as coisas reais e o conhecimento acerca das coisas. Isso valia, inclusive, com respeito àqueles conceitos mais gerais que, como vimos nesse rápido estudo sobre Duns Escoto, eram chamados por eles de “*transcendentia*”. Sabendo que o termo “*transcendentalia*” é bem posterior cronologicamente, vimos que Kant reservou a palavra antiga para o erro dos antigos e a nova para a sua própria doutrina correta. Dito de outra maneira, a diferença filosófica e histórica entre *transcendens* e *transcendentalis* - ou, o que é o mesmo, entre *transcendente* e *transcendental* - é profunda e de suma importância para uma correta compreensão da história da filosofia. Portanto, acredito que traduzir o latim escolástico “transcendens” por “transcendental” (nas diversas línguas em que, como pudemos ver, isso é feito) é mascarar - por meio de uma pretensa aproximação entre escolásticos, como Duns Escoto, e Kant - uma profunda distância histórico-filosófica da qual o próprio Kant estava plenamente ciente ao fixar o seu vocabulário de trabalho. Levando isso em consideração, parece muito mais responsável e coerente - seja de um ponto de vista filosófico ou histórico-filosófico - traduzir o latim escolástico “transcendens” por “transcendente” (e seus equivalentes nas demais línguas), uma vez que essa tradução, seguindo a pista fornecida por Kant no §12 da sua *Crítica da razão pura*, aponta claramente para as diferentes pretensões de conhecimento sustentadas, de um lado, por um escolástico como Duns Escoto e, de outro, pelo filósofo proponente da crítica do conhecimento, Kant.

Referências

- AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy and Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1996.
- _____. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012.
- CHARRON, P. de. *De la Sagesse*. In: _____. *Toute les oeuvres de Pierre Charron parisien, docteur es droicts, chantre et chanoine Theological de Condom*. Dernière édition. Reueues, corrigees et augmentées. Paris: Chez Jaques Villery, 1635.
- CROSS, R. 'Where Angels Fear to Tread': Duns Scotus and Radical Orthodoxy. *Antonianum*, 76, 2001, pp.7-41.
- DE MURALT, A. "Kant, le dernier occamien: une nouvelle définition de la philosophie moderne". In: _____. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Vrin, 1985, pp.138-159.
- DOYLE, J. P. Between Transcendental and Transcendental: the Missing Link?. *The Review of Metaphysics*, 50.4, 1997, pp.783-815.
- GILSON, É. Avicenne et le point de départ de Duns Scot. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1927, pp.89-149.
- _____. *Jean Duns Scot. Introductio à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, pp.97-8.
- _____. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999 (1937).
- HABERMAS, J. "Wahrheitstheorien". In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, pp.187-225.
- HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- _____. *Johannes Duns Scotus*. München: Beck, 2005.
- IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Cura et Studio Commissionis scotisticae. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.
- _____. *Opera philosophica*. Ed. St. Bonaventure University. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997-2006.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 2 Bd. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1974.

- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam*. Vol. 1 - cui inest *Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, 1796.
- KNITTERMEYER, H. *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: Buchdruckerei von Joh. Hamel, 1920.
- LEISEGANG, H. Über die Behandlung des Scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft. *Kantstudien*, 20.2-3, 1915, pp.403-21.
- LIBERA, A. de. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RIJK, L. M. de. “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: a Semantic Approach”. In: PICKAVÉ, M. (Hrsg.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin, New York: De Gruyter, 2003, pp.3-22.
- SONDAG, G. “*Universel et natura communis dans l'Ordinatio et dans les Questions sur le Perihermeneias (une brève comparaison)*”. In: HONNEFELDER, L., WOOD, R., DREYER, M. (eds.). *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1996, pp.385-391.
- WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1946.

Recebido em: 16.10.2014

Aceito em: 25.08.2015

Música envejecida y retorno a la libertad. Las críticas a la Escuela de Darmstadt de T. W. Adorno y su propuesta de una “musique informelle”

Aged new music and the return to freedom. Adorno's critiques to Darmstadt School and his proposal of a “musique informelle”

Sol Bidon-Chanal

solbidonchanal@gmail.com
(Universidad de San Martín, Buenos Aires, Argentina)

Resumen: Este trabajo se propone reponer y analizar las críticas que Theodor W. Adorno dirige a las composiciones y los procedimientos compositivos de la Escuela de Darmstadt en tanto profundización de ciertas tendencias del dodecafonismo, para posteriormente abordar la propuesta de Adorno de una música informal, considerándola como un contrapunto y una superación respecto de estos desarrollos musicales y encauzándola, a su vez, con el ideal de libertad que le confiere al atonalismo libre así como con el trabajo sobre el material musical que postula para los estilos tardíos de Schönberg y Beethoven.

Palabras clave: Adorno; Escuela de Darmstadt; música informal; filosofía de la música.

Abstract: This paper intends to analyze Theodor W. Adorno's critique of the compositions and compositional procedures of the Darmstadt School, considered as a development of certain dodecaphonic techniques, in order to deal with Adorno's proposal of an informal music, on the one hand, as a counterpoint and a sublation in respect to these musical developments and, on the other hand, so as to link this proposal with the ideal of freedom he had seen in free atonality as well as with the kind of work carried out, according to his view, in Schönberg's and Beethoven's late compositional style.

Keywords: Adorno; Darmstadt School; informal music; philosophy of music.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p201-217>

El niño que busca en el piano una melodía constituye el prototipo de todo verdadero compositor. De un modo igualmente inseguro (...) busca el compositor lo que quizá ha estado ya ahí desde siempre y ahora él debe recuperar entre las indistintas teclas blancas y negras.

T. W. A., “Motivos”

En el capítulo “Modernidad” de *Introducción a la sociología de la música*, Theodor W. Adorno apunta, con referencia a las producciones más recientes de la música académica de su época, la dificultad para juzgar “si su negatividad expresa la negatividad social, y por ende la trasciende, o si meramente la imita inconsciente

de su embrujo”¹.

La experiencia negativa, es decir, el carácter crítico de la obra de arte respecto de una sociedad determinada, era para Adorno el principal aporte de la obra de arte y veía la expresión más radical de ésta en el arte moderno. Pero mientras que la producción del atonalismo libre constituyó, desde su perspectiva, el principal exponente de la negatividad moderna en el ámbito musical, otro fue su juicio respecto de los desarrollos que derivaron de este primer alejamiento de la tonalidad en las obras de Arnold Schönberg y sus discípulos.

En el marco del análisis del método dodecafónico que desarrolla en su *Filosofía de la nueva música*, Adorno ya había anunciado el peligro respecto de la posibilidad de que la imagen crítica de la represión de la sociedad administrada delineada por la obra musical íntegramente racionalizada se torne reproducción ideológica. Este augurio parece encontrar su cumplimiento, según los trabajos posteriores de Adorno, en las composiciones del período de post-guerra de los herederos del dodecafonismo, los músicos de la Escuela de Darmstadt. Afirmaba entonces que la obra dodecafónica tiene su costado verdadero en tanto, en una sociedad irreconciliada, niega el principio de la unidad sin fisuras que guiaba al componer clásico, pero, a su vez, es falsa siempre que se conforme acríticamente a la tendencia histórica de su propio material acomodándose sin objeciones a la falsa universalidad imperante y se agote en mero despliegue de la técnica.

Si para Adorno el progreso técnico logrado por la razón instrumental de la ciencia troca en la sociedad en fuerza opresiva, el dominio del material resultante de la progresiva racionalización de los procedimientos en arte permite lograr la realización estética en la inmanencia de la forma de una emancipación que se presente como la utopía de reconciliación de lo no-idéntico, de lo oprimido, frente a la opresión de la realidad social; la razón, entonces, en comunión con el componente mimético intrínseco al arte, explora el dominio de lo reprimido para salvarlo. Ahora bien, cuando la imaginación, en la creación artística, se somete al determinismo de la técnica y los medios se hipostasian como fines, se convierte entonces el arte en mera *research*, homologándose al conocimiento científico y adhiriendo, en consecuencia, al tecnocratismo. Confundiéndose con la ciencia, el serialismo integral deviene así, para Adorno, ideológico.

En el presente trabajo exploraremos, primeramente, las críticas que Adorno hará al proceder de esta escuela compositiva, que dará como resultado lo que él llamará una “nueva música envejecida”, para intentar mostrar, en segundo término, cómo la propuesta adorniana de una música informal, condensada en la publicación ampliada de la conferencia “*Vers une musique informelle*” representa, en este

1 ADORNO, T. W. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Trad. de Gabriel Menéndez Torellas. Madrid: Akal, 2009, p.376.

sentido, un contrapunto respecto de tales tendencias, el cual, incorporándolas y superándolas, recupera para el compositor el ideal de libertad que Adorno pide al arte -y que en su filosofía de la música supo encontrar ejemplificados en el atonalismo libre así como en los estilos tardíos de Beethoven y Schönberg- al tiempo que esboza una salida para la situación musical contemporánea de la que Adorno da cuenta en sus últimos escritos.

1. Las críticas a la Escuela de Darmstadt: nueva música envejecida

1. Espacialización de la música

Las tendencias que, en *Filosofía de la nueva música*, Adorno empezó a observar con preocupación a propósito del dodecafonismo,² se profundizan con la serialización de todos los parámetros compositivos que pone en obra el serialismo integral. Un primer aspecto puesto en cuestión en la crítica de Adorno es la “espacialización” de la música, resultante del *estatismo* de las composiciones de los músicos de la Escuela de Darmstadt, es decir, de la ausencia de la calidad dinámica que implica la manipulación de la forma en su realización en el tiempo y el rechazo, en general, del desarrollo en el sentido tradicional del concepto por parte de los compositores.

El parentesco más cercano para analizar esta tendencia se encuentra en su antecesor inmediato, el dodecafonismo. En *Filosofía de la nueva música*, Adorno sostiene que la omnipresencia del acorde dodecafónico que apareja la armonía complementaria, detiene el desarrollo dinámico de la composición sin resolverlo, anulando en consecuencia la experiencia musical del tiempo. Ahora bien, a la pérdida de dinamismo resultante del reemplazo de la armonía tonal por la armonía complementaria, ha de sumarse el análisis del fenómeno que ofrece Adorno en su tratamiento de la música de Stravinski presente en la segunda parte del mismo libro, música que según este aspecto podría emparentarse con la de la Escuela de Darmstadt, siendo posible trazar una suerte de línea general en la tradición musical desde la segunda mitad del siglo XIX hasta entrado el siglo XX inclinada al estatismo, en oposición al dinamismo musical de los períodos previos.

Para empezar, Adorno establece allí como antecedentes directos de Stravinski a los dos impresionistas franceses y al antagonico Wagner. La armonía afuncional de Debussy, por un lado, sustituye las fuerzas dinámicas por complejos armónicos estáticos permutables entre sí. Por otro lado, el reemplazo de la cadencia por la modalidad en el procedimiento compositivo de Ravel suprime el dinamismo connatural al desarrollo cadencial. Finalmente, se apunta en el incesante empuje dinámico wagneriano algo de ilusorio, dado que el constante *crescendo* acaba por no conducir a nada: la tensión

² Para la crítica de Adorno al dodecafonismo, cf. ADORNO, T. W. *Filosofía de la nueva música*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth. Madrid: Akal, 2003, pp.63-102.

irresuelta recurre a la repetición de lo mismo.³ Según Adorno, la profundización de estas tendencias hacia lo estático desemboca, en la música de Stravinski, en una yuxtaposición de partes que disocia el continuo temporal. Autonomizados los acordes inorgánicos respecto de los complejos armónicos y anulada la conducción de la tensión hacia el reposo, sus composiciones niegan las relaciones temporales y aparecen espacializadas, como un lienzo, en la repetición de fórmulas rítmicas que deshacen el decurso temporal.

En el caso de los compositores de la Escuela de Darmstadt, existe, al considerar la totalidad de la obra, un rechazo del desarrollo lineal en el tiempo que atenta contra la concepción tradicional de la dinámica. Es aquí la concentración en el trabajo sobre la microestructura la que da por resultado, una vez más, la yuxtaposición de bloques que anulan el dinamismo de la macroestructura y se traducen en pinturas de grandes cuadros sonoros, donde la experiencia del tiempo parece escapar hacia una superficie suspendida. En obras como *Atmosphères* de Ligeti, *Gesang der Jungelinge* de Stockhausen, *Diamorphoses* de Xenakis o *Il canto sospeso* de Nono, por citar algunas, se deja escuchar claramente esta característica desde la primera audición. Asimismo, el espacio comienza a ser tratado como parámetro compositivo, como es visible en el proceder de Stockhausen en *Gruppen*, en lo relativo al espacio acústico, o respecto del volumen en los gráficos de Xenakis.⁴

Adorno reconoce, en este sentido, que la orientación generalizada hacia la superposición de bloques homofónicos hace pensar en que la espacialización constituye ya una obligación objetiva,⁵ encauzable con la actitud general de las artes en el siglo XX, inclinadas a borrar la división entre ellas, en este caso, en una pseudomorfosis de la música con la pintura. Sin embargo, siguiendo la distinción bergsoniana sostiene, contra la idea de un *temps-espace* reinante en las obras de la época, la ineluctabilidad del *temps-durée* en la forma musical. Al tratar al tiempo musical como a un parámetro disponible, los compositores del serialismo integral se acercan a la concepción científica de éste, aquella mentada por el *temps-espace* - el tiempo cuantificado, espacialmente medible. Apunta entonces que esta concepción estática de la música, que implicaría la posibilidad de que lo idéntico retorne del mismo modo, se construye sobre la base de un error: en la música, en tanto arte

3 Adorno cita al respecto a Busoni: “a cada comienzo tranquilo seguía un rápido movimiento ascendente. El Wagner en esto insaciable pero no inagotable se vio en la necesidad de recurrir al expediente de, tras alcanzar un punto culminante, volver a empezar *piano* para enseguida crecer de nuevo”. (Idem, p.165).

4 Cf. SOLOMOS, M. «Adorno et la génération de Darmstadt: un commentaire critique». En: DUFOURT, H.; FAUQUET, J. M. (comp.). *La musique depuis 1945: matériau, esthétique et perception*. Bruselas: Mardaga, 1996, p.125.

5 Cf. ADORNO, T. W. “Sobre algunas relaciones entre música y pintura”. En: _____. *Escritos musicales I-III. Figuras sonoras/ Quasi una fantasia/ Escritos musicales III*. Trad. de A. Brotons Muñoz y A. Gómez Schneekloth. Madrid: Akal, 2006, p.639.

que se desenvuelve en el tiempo, lo idéntico se vuelve no-idéntico en el transcurso, lo que *a priori* se presenta como igual deja de ser tal según su lugar en la totalidad temporal de la obra; el sonido, temporal en sí, no puede escapar a la no-identidad de la identidad, esencial al tiempo según el análisis hegeliano. Por lo tanto, como sostiene en “El envejecimiento de la nueva música”, las relaciones temporales se imponen incluso contra la voluntad del compositor que intenta eludirlas. El tiempo, pues, no puede ser negado en la música inmediatamente ni puede ser indiferente en ella qué va antes y qué va después. Así, la diferencia, el momento cualitativo frente al cuantitativo, se impone a cualquier cálculo: “el equilibrio seguro que han calculado sobre el papel no se lleva a cabo”, más bien “desaparece ante el único elemento del que depende artísticamente: el decurso musical del momento presente”⁶.

La racionalización del tiempo que implica su tratamiento como parámetro compositivo desde el procedimiento serial, en consecuencia, saca a la música de su elemento propio, que al ser capturado pierde su naturaleza abierta en tanto *temps-durée* y se congela en *temps-espace*, como mero ser ahí en vez de ser aquello que deviene.⁷ La razón, en tanto fuerza de la igualación y de lo cuantitativo, parece negar, para Adorno, lo cualitativo y lo no-idéntico intrínseco a la temporalidad, tornándose entonces fatal su disponibilidad como parámetro. Esta renuncia al devenir en el interior de la forma es, desde su perspectiva, la imagen de una sociedad cuya racionalización la lleva a un estado de ahistoricidad que se diluye en lo que es y que lo adora como único posible, renunciando a todo porvenir. El tiempo se repliega en el espacio y desaparece la posibilidad del cambio. Espacializándose, la música refleja el gesto del desistir de todo progreso social siguiendo los dictámenes de la falsa racionalidad del mundo administrado.

2. Retirada del sujeto y fetichismo del material

Uno de los puntos fundamentales en torno a los que se concentra la crítica de Adorno lo constituye la salida del sujeto. Si los momentos concretos, la ocurrencia, el detalle, identifican para Adorno en el interior de la obra el momento subjetivo, la violencia ejercida por la totalidad con la preformación de la serie, en tanto impuesta desde arriba y con total independencia respecto de la relación de estos momentos entre sí, que ya había apuntado en sus análisis del dodecafonismo, no se ve más que profundizada por la organización total de los parámetros compositivos con el serialismo integral. En la composición serial, la totalidad no surge, según Adorno, de la relación entre los momentos monádicos mismos, sino que se sacrifican a un todo erigido por la fuerza de unas reglas alienadas y *a priori* que los someten, por lo

⁶ ADORNO, T. W. “El envejecimiento de la nueva música”. En: _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, p.152.

⁷ Cf. ADORNO, T. W. “Música y técnica”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.252.

tanto, arbitrariamente, del mismo modo que en el plano social la totalidad aplasta la verdadera libertad de los individuos que se tornan meras mónadas intercambiables. Sin la tensión con lo subjetivo, en uno y otro caso, la totalidad es violencia.

Ahora bien, si, siguiendo el desarrollo de *Filosofía de la nueva música*, mientras que todavía en el dodecafonismo -incluso en el caso más extremo que representa Webern - esta reproducción constituía para Adorno una imagen crítica de la sociedad, anulada ya completamente la libertad compositiva por la completa sumisión al método del serialismo integral, degenera en ideológica. La determinación total derivada del principio dodecafónico lleva esta primera gran exoneración del sujeto respecto de la construcción de la objetividad musical a su punto máximo. El procedimiento, entonces, termina por volverse indistinto respecto del componer mismo y la composición acaba siendo reemplazada por la preformación. Bajo la guía de la intención de extirpar todo tipo de arbitrariedad de la composición, se concluye en la eliminación completa de la libertad compositiva, de modo que con la supresión virtual del sujeto, se suprimen asimismo todos los controles que él ejercía en la constitución de la obra; en este sentido, afirma Adorno que el mismo procedimiento que desembarazaba al compositor de su tarea, “le cuesta propiamente el pellejo”⁸.

Puesto que la necesidad de racionalización se le enfrenta desde fuera al compositor, el orden, en lugar de seguirse de los acontecimientos musicales de la obra misma, se impone por medio de la violencia. Los compositores capitulan, pues, ante los medios con los que deben trabajar sin realmente componer con ellos y limitándose a tareas de corrección.⁹ El acto de componer, en consecuencia, es sustituido por el cálculo objetivo de la disposición del material y, anulado el momento subjetivo, la objetividad se torna meramente una apariencia que decreta la preformación sistemática¹⁰ mientras el compositor termina por adaptarse a la heteronomía, tornándose la obra reproducción acrítica de las tendencias sociales regresivas de depotenciación del individuo.

Correlativamente a esta retirada del sujeto, el método y el material se ven convertidos en fetiche. Por un lado, se busca una confrontación directa con el material y se lo adora en tanto aparentemente puro como a un ídolo. Contra esto, Adorno sostiene que no hay posibilidad de dar con un material que no esté ya subjetivamente mediado; no hay tal cosa como un material puro, libre de

8 ADORNO, T. W. “Dificultades para componer música”. En: _____. *Impromptus*. Barcelona: Laia, 1985, p.128.

9 Solomos apunta como ejemplos, a este respecto, las obras de la segunda producción de Xenakis, en donde aparece marcadamente la presencia, de un lado, de sistemas muy rígidos y, de otro, la corrección por parte del compositor apelando al *bricolage*. (Cf. SOLOMOS, M. «Adorno et la génération de Darmstadt: un commentaire critique». En: DUFOURT, H.; FAUQUET, J. M. (comp.). *La musique depuis 1945: matériau, esthétique et perception*, p.129).

10 Cf. ADORNO, T. W. “El envejecimiento de la nueva música”. En: _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, pp.150-1.

contaminación del espíritu. Para Adorno, el material es “espíritu sedimentado”, subjetividad cristalizada históricamente que olvida en el transcurso su calidad de subjetiva y, en este sentido, el sonido, primero en el ámbito de lo acústico, no es en la música sino una abstracción. Consecuentemente, el compositor, queriendo acceder a la objetividad olvidado de la mediación, termina acomodándose a los dictados de la sociedad acríticamente. Por otro lado, al agotarse la composición en la preformación, se extrema el fetichismo técnico que ya despuntaba junto con el componer dodecafónico. En el afán de buscar la objetividad por una ficticia retirada del sujeto, por el rigor científico-matemático de una obra técnicamente prístina, se sacrifica el sentido musical en el altar de la técnica y el ideal de la corrección se cumple a costa del contenido de verdad. La unilateralidad de la objetivación que quiere pasar por alto el sujeto desemboca en un subjetivismo extremo, por el que el dominio de la naturaleza que resulta de la racionalización de la composición no hace sino adorar ideológicamente al resultado de manipulaciones históricas como a un ser en sí¹¹ y los medios, finalmente, se erigen en fin.

3. Pérdida del sentido musical

Desaparecido el sujeto de la obra, reemplazada la composición por la preformación y fetichizados la técnica y el material, la obra serial se vacía de sentido. El sentido musical constituye, para Adorno, lo espiritual en la obra, la trascendencia en que la inmanencia se convierte, aquello que va más allá de lo sensible mismo pero que sólo se produce desde ello, desde la coherencia formal de la composición musical.¹² Se construye entonces sobre la relación dialéctica entre la expresión y la construcción. Si desde su concepción tradicional el sentido se relacionaba en la música con el lenguaje tonal y algunas categorías a él vinculadas como las de antecedente y consecuente, enunciado y mediación e ideas primarias y secundarias, según Adorno, el arte de vanguardia de las primeras décadas del siglo XX, rebelado contra la apariencia y la falsa totalidad en protesta contra la realidad irreconciliada, hace del sinsentido su sentido y de la falta de coherencia, su coherencia. La caída del lenguaje tonal significó la pérdida de evidencia del sentido musical dada la privación de la solidez universal que éste le aportaba, por lo que, en adelante, los compositores deben encargarse de infundir a la obra el sentido que antes le aseguraba el espíritu objetivo.

Ahora bien, para Adorno, mientras que en las obras revolucionarias el compositor asume la tarea de construcción del sentido desde el sinsentido, en las obras del serialismo integral, exonerado el sujeto por la preformación, se asume la falta de sentido meramente como programa y la organización de los medios

11 Cf. ADORNO, T. W. “Música y técnica”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.239.

12 Cf. ADORNO, T. W. “Criterios de la nueva música”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, pp.193-5.

sustituye la finalidad negada.¹³ Como lo advierte Anne Boissière, apoyándose sobre la idea de la existencia de una dialéctica entre el material y su puesta en forma que considera como necesaria en las obras de arte, Adorno objeta la ausencia total de articulación de material que pretende hacer de la manipulación de éste a través de los procedimientos contexto de sentido.¹⁴ La cosificación que se sigue de la pérdida de la fuerza de la realización viva ejecutada por el oído del compositor troca el sentido musical por el mero cálculo, haciendo de la conexión algo irreconocible en la audición.

En “El envejecimiento de la nueva música”, Adorno apunta que el arte se parece a la ciencia en el hecho de hacer uso de la técnica, pero que mientras que la finalidad de esa utilización es en el caso de la ciencia, como señalamos más arriba, la dominación de la naturaleza, en lo que respecta al arte se trata de la producción de una estructura con sentido que depende sólo de la composición misma; el arte se constituye, por lo tanto, en un movimiento reflejo de la hegemonía de la ciencia.¹⁵ Sin embargo, cuando se vacía de un sentido propio y no tiene algo que transparentar -ese algo que va más allá de lo sensible desde lo sensible mismo-, se confunde con la ciencia para salvarse del mundo desencantado que no le da sitio y se convierte en mero *bricolage*, impotente en lo real y estéticamente estéril. La obra se agota, en consecuencia, en un progreso de los medios que carece de meta y, negando su sentido, niega su razón de ser:

Lo mismo que en una comunidad totalmente dominada por la administración todos los elementos engranan entre sí, lo mismo que en ella todos funcionan para todos sin fisuras, pero ninguno sabe ya para qué funciona el conjunto; lo mismo que a ninguno se le devuelve lo que bajo la coacción de la identidad universal de todos cedió de su esencia no-idéntica, así a los impulsos individuales no se les devuelve nada de lo que los empuja al todo.¹⁶

Llegamos con esto al nudo de la crítica de Adorno al serialismo integral. Dada la tensión subjetiva con la que se opera sobre el material, la eliminación del sentido significa en la obra de vanguardia una protesta contra la realidad: la falta de sentido se erige como la expresión más potente de la catástrofe objetiva. Negativa, la obra sacrifica su coherencia y su apariencia y, con ellas, pone en peligro su propia existencia para expresar el sufrimiento, lo no-idéntico oprimido por la totalidad. Es el “llanto”

13 Cf. ADORNO, T. W. “El envejecimiento de la nueva música”. En: _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, pp.156-7.

14 Cf. BOISSIÈRE, A. «Le positivisme en question: les affinités d’une double querelle chez Adorno». En: DUFOURT, H.; FAUQUET, J. M. *La musique depuis 1945: matériau, esthétique et perception*. pp.142-3.

15 Cf. ADORNO, T. W. “El envejecimiento de la nueva música”. En: _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, pp.157-8.

16 ADORNO, T. W. “Música y técnica”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.238.

de la realidad irreconciliada. Pero si incluso en el extremo endurecimiento de la obra dodecafónica el material era introducido en plena tensión subjetiva, con “temor y temblor”¹⁷, en las obras del serialismo integral la tensión vanguardista se neutraliza en estilo. El material antes tenso, las disonancias, los contrastes, se reproducen académicamente, sin poner nada en juego. Perdida la tensión interna, la obra deja de denunciar un estado de cosas, pierde su fibra crítica y se convierte en un mero juego matemático de resolución de problemas indiferente a los “gritos” de todo lo sometido.

En este sentido, como afirma Dufourt, al confundir la investigación tecnológica con la elaboración estética, igualándose a la ciencia, la música del serialismo integral reproduce la racionalidad instrumental del tecnocratismo reinante y en lugar de poner la técnica al servicio de lo oprimido y conciliar la racionalidad con lo no-idéntico, se hace cómplice del mundo administrado y degenera en ideológica, erigiendo “el mundo de Beckett en imagen de un provenir radiante”¹⁸. La obra de vanguardia lleva su tensión interna al máximo y renuncia al sentido para no renunciar a su contenido de verdad, al registro de las contradicciones de la realidad objetiva; las composiciones de la Escuela de Darmstadt renuncian al contenido de verdad y degeneran en un sinsentido objetivamente estéril. Finalmente, perdida la tensión interna y con ella la fibra crítica, aquello que alguna vez fue negativo se neutraliza, tornándose afirmativo.

Esta afirmatividad producto de la merma de tensión es la que hace hablar a Adorno de un *envejecimiento* de la nueva música, cuya causa antropológica la encuentra en una juventud que tras ver el horror perpetrado de la guerra, el exterminio y el totalitarismo, se aparta por completo de la realidad empírica y de cualquier rastro de ella en la expresión -como si el terror se hubiera vuelto ya demasiado grande para poder ser todavía expresado- y cuya parálisis es síntoma del mundo administrado en donde se paraliza toda iniciativa libre. Según Adorno, si aún la composición dodecafónica, frente al pánico del Estado integral, se deshumanizaba hasta sobrepasar lo inhumano del mundo para salvar lo humano,¹⁹ la obra del serialismo integral, congelada por el terror y alejada de su expresión, peligra de no tener ya nada en común con lo humano y, olvidado su contenido humano, se convierte en fetiche técnico.

Parafraseando a Kierkegaard, en alusión a este envejecimiento de lo nuevo que reconoce en el serialismo integral, afirma Adorno: “allí donde se abría una vez el terrible abismo, está tendido ahora un puente de ferrocarril desde el cual los viajeros

17 ADORNO, T. W. “El envejecimiento de la nueva música”. En: _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, p.148.

18 DUFOURT, H. «Élites et programmes: le compromis de la musique avancée depuis 1945». En: AA. VV. *Actes du colloque “La musique et les pouvoirs”, Mouvement Janacek*, n° 26-27, 1995, p.113.

19 Cf ADORNO, T. W. *Filosofía de la nueva música*, p.118.

miran placenteramente las profundidades”²⁰. Neutralizada, ajena a la tensión y al sentido, alejada de aquel impulso perturbado que movía a la música de la generación previa, afirmativa, la obra de la nueva música envejecida se resigna y pierde el núcleo crítico que le otorga su dignidad al arte. Nadie siente ya en ella una exigencia comprometida con la verdad.

2. “Dire cela, sans savoir quoi”: el retorno a la libertad de la “musique informelle”

Como contrapartida del serialismo integral y contra la reificación de esta música neutralizada que se abandona a la técnica sin componer y reproduce el esquema de sumisión del individuo a la totalidad social, Adorno desarrolla la idea de una “*musique informelle*”.²¹ Siguiendo el camino trazado por las composiciones tardías de Beethoven y Schönberg y retomando el sueño de libertad del expresionismo, esta concepción de la música que esboza intentará conducir la racionalización llevada a cabo por el dodecafonismo y la Escuela de Darmstadt a buen puerto, recuperando la olvidada porción utópica de la música.

La propuesta de la música informal aparece mencionada -a veces explícitamente; otras, sólo en la sugerencia de los lineamientos que la caracterizan- en varias oportunidades en los escritos musicales de las dos últimas décadas de la vida de Adorno. Pero es en la conferencia dictada en Darmstadt en 1961 y luego revisada y ampliada para su publicación, “*Vers une musique informelle*”, en donde se la desarrolla más sistemáticamente. De acuerdo con la dicotomía planteada sobre el final de “Dificultades para componer música”, según la cual la música de la época se encamina o hacia fetichismo del material y del método de las composiciones de la Escuela de Darmstadt o a la pura aleatoriedad de la música de Cage y sus seguidores, ésta se presentaría como una tercera opción que asume la mediación subjetiva, una frente a lo que allí parece plantearse como un callejón sin salida.

Considerada la situación descrita en los párrafos anteriores dedicados a la crítica del serialismo integral, el punto de partida de la “*musique informelle*” es la necesidad de autorreflexión de la música, el volverse de la cosa sobre sí misma que ya en otra oportunidad había planteado como único camino frente al envejecimiento de la nueva música.²² Desde este punto de vista, si la crítica a las composiciones de la Escuela de Darmstadt, así como al dodecafonismo, había mostrado la violencia que implica el sometimiento a legalidades exteriores -en lo relativo a la serie en el

20 ADORNO, T. W. “El envejecimiento de la nueva música”. En: _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, p.146.

21 Acuñada la expresión en el idioma francés, Adorno dice elegirlo para la denominación de su propuesta como gesto hacia la tierra de las vanguardias y de la manifestación civil. (Cf. ADORNO, T. W. «Vers une musique informelle». En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.506).

22 Cf. ADORNO, T. W. “Música y técnica”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, pp.244-5.

caso del dodecafonismo y de la predeterminación de todos los parámetros en el del serialismo integral- en tanto en tales circunstancias la totalidad no se deduce de los momentos individuales de la obra misma sino que le llega desde arriba, reproduciendo la falsa racionalidad que Adorno encuentra en el mundo administrado, la “*musique informelle*” es definida, desde un primer acercamiento, como una música “que se constituye de una manera objetivamente obligatoria en el fenómeno, libre de legalidades exteriores”²³. Esto implica, por un lado, la asunción de la experiencia nominalista de las primeras décadas del siglo XX por la que ya no se tolera un lenguaje universal, pero también la toma de conciencia del nominalismo sobre la obligación de ser objetivo; la objetividad, en consecuencia, ni debe abandonarse ni debe intentar ser impuesta desde fuera, sino que tiene que arraigar en la obra misma: sólo desde la particularización puede construirse lo legítimamente universal.²⁴ Una vez más, se sostiene que lo universal debe surgir desde abajo en lugar de ser violentado desde arriba y, por lo tanto, tiene que reaparecer en la obra, es decir, construirse desde las necesidades que ella plantea. En este sentido, Adorno se pregunta a qué responde la necesidad de un orden exterior que luego de la libertad hacia la que abrió el camino el atonalismo libre significó la nueva sistematización de la técnica serial. Siendo que la cosa misma no proyecta tal necesidad, sino que cada composición admite, de hecho, infinitas posibilidades de organización dentro de ella misma, Adorno la adjudica a un factor ideológico-sociológico, a una necesidad de seguridad ajena a lo propiamente musical y más bien debida a la mala conciencia de la libertad en la que la falta de libertad vive. Perdiendo el miedo al caos, la música informal se postula como una libertad sin concesiones²⁵ que, sin volver atrás el curso de la historia posterior a los que Adorno considera los años de la libertad del atonalismo libre y sin entregarse al caos, como pretenderían quienes sostienen la imprescindibilidad de un ordenamiento exterior, retoma la búsqueda de la construcción de la objetividad únicamente desde las obligaciones inmanentes de la obra.

1. Superación de la tendencia espacializadora en un nuevo dinamismo. Los modelos de Mahler y Berg

En relación con esta última cuestión, Adorno apunta como primera necesidad la búsqueda de una recuperación del principio dinámico contra la tendencia generalizada al estatismo en la música. Como ya se ha señalado, la falta de relación entre los momentos individuales a la que conduce la imposición de la totalidad desde procedimientos externos a lo específico de la obra, da como resultado una yuxtaposición de partes inconexas que liquida el principio de dinamismo, guía de

23 ADORNO, T. W. «Vers une musique informelle». En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.506.

24 Cf. ADORNO, T. W. “Criterios de la nueva música”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, pp.179-81.

25 Cf. ADORNO, T. W. «Vers une musique informelle». En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.508.

la música motivico-temática -procedimiento ejemplificado por excelencia en las composiciones del segundo período de Beethoven. Al rebelarse la nueva música contra la apariencia, se deshace del dinamismo ficticio que es connatural a la música en tanto inmovilizada por la escritura y, buscando conservar su autenticidad, se vuelve estática. Sin embargo, señala Adorno, ésta no es sino una negación abstracta del dinamismo del componer motivico-temático, por lo que hace falta integrarlo, todavía, a los resultados musicales. La música serial, en su búsqueda de objetividad, pretendía aislar el sonido, lo inmediato. Asume, en este sentido, una función crítica respecto de las intenciones del sujeto en tanto meramente insertas; sin embargo, no es un momento positivo en sí sino que para serlo necesita de configuraciones que no se extraen de él. La mediación subjetiva que permite las relaciones entre estas instancias abstractas es, como hemos repasado, inevitable -de ahí que se hable de una abstracción: el sonido es siempre en relación con otros sonidos.²⁶ La música informal buscará recuperar el concepto de *relación*, que asume sobre sí la composición motivico-temática así como el momento crítico que ejerce el serialismo contra las intenciones del sujeto y lo ficticio del dinamismo, dominando el vínculo en la forma temporal al absorber y controlar mediante el oído compositivo aquello que va más allá de cada nota individual.²⁷

Es significativo a este respecto, como señala Anne Boissière,²⁸ aquello que Adorno rescata en sus análisis sobre Mahler y Berg, paradigmas de un dinamismo que parte del trabajo sobre los momentos singulares. Abandonada a los impulsos individuales, la obra de Mahler se construye, según Adorno, desde abajo hacia arriba en lugar de responder a un diseño abstracto y, contra la ilusión de una totalidad que establecería un sentido inexistente en la sociedad real, la totalidad cristaliza a través de los detalles al mismo tiempo en que se deshace.²⁹ En su dinamismo constitutivo, la obra de Mahler representa una crítica a la variación clásica puesto que si bien en ella lo otro surge de lo mismo, no se deja deducir de éste; el desarrollo, de este modo, no está subordinado a ninguna posición inicial sino que todo se dirige irresistiblemente hacia adelante. El dinamismo, entonces, lejos de resultar en una unidad sin fisuras, tiende a lo informe, se presenta como una organización extrema de algo desorganizado, de algo que en su total formación quiere disolverse en lo amorfo.³⁰

26 Por esto Adorno prefiere hablar de *figura* -concepto que ya comporta la idea de la relación- en lugar de utilizar el término “sonido” al referirse a lo primario en el ámbito de la música. (Cf. Idem, p.529).

27 Cf. Idem, p.532.

28 Cf. BOISSIÈRE, A. «La conception bergsonienne du temps dans l'esthétique musicale d'Adorno». *Actualités d'Adorno, Rue Descartes. Collège International de Philosophie*, n° 23, marzo 1999, pp.85-98.

29 Cf. ADORNO, T. W. “Mahler”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, pp.334-345.

30 Cf. BOISSIÈRE, A. «La conception bergsonienne du temps dans l'esthétique musicale d'Adorno».

La microtécnica de Berg, en la misma dirección, construye la forma de modo dialéctico a través de un proceder minuciosamente focalizado en el detalle. Modificando el trabajo temático clásico, desaparecen los temas estáticos deshaciéndose en una variación constante en donde cada detalle toma sentido de su relación con la totalidad y ésta se legitima sólo desde el impulso de los detalles. Como transición permanente, una vez más, la extrema organización tiende a la desorganización “en un proceso compositivo disolvente y a la vez vinculante de los más mínimos elementos con la construcción”³¹. Si lo individual en estética no puede ya lograr ninguna objetivación incólumne desde sí mismo y si toda objetividad que se le impone desde afuera resulta ajena, las composiciones de Berg y Mahler absorben este antagonismo y son como el tapiz de Penélope, destejiéndose por el mismo movimiento en que se tejen. Sin postular, por lo tanto, una totalidad sin fisuras que no podría ser desde la perspectiva de Adorno más que ideológica, empujan la obra desde el momento individual en constante variación y constituyen un ejemplo de recuperación, modificado respecto del motivico-temático, del dinamismo perdido.

2. Organicidad reformulada y recuperación del lugar del sujeto y de la dialéctica interna

Frente al mecanicismo de la fe en el material y la organización total en donde el pasaje de un momento concreto a otro se presentaba como una yuxtaposición de partes sin nexo, ligadas por lo tanto sólo de manera contingente, Adorno señala la necesidad de retomar, sin caer en el ideal ya irrecuperable de la obra redonda, algo del programa orgánico que plantea la tendencia a su conexión en pos de una unidad en devenir entre el todo y la parte -aquella organización finalista que asemeja a la obra de arte a los organismos. El en sí de la obra de arte no puede desechar esa parte de sí misma que la hace ser para nosotros. Como en Mahler y Berg, desde la transformación de lo compuesto mismo la fuerza temática, aun renunciando a sus medios habituales, ha de ser la encargada de superar el estatismo en la música y de restituirle su carácter propiamente temporal y, con ello, algo de su organicidad. La música informal, por lo tanto, buscará establecer las relaciones entre los momentos que permitan construir algo orgánico, si bien, frente a la deshumanización de la realidad objetiva, no puede reducirse a la imitación de una vida orgánica que significaría una reificación. En “La forma de la nueva música” rescatará a este respecto la categoría de “nudo”, que intenta mentar la idea del logro de una sucesión desde las relaciones intracompositivas en lugar de a través de técnicas prestadas de las artes pictóricas y que depende plenamente de los acontecimientos monádicos de la pieza individual;

Actualités d'Adorno, Rue Descartes. Collège International de Philosophie, n° 23, marzo 1999, p.88.

31 ADORNO, T. W. “Berg”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, p. 94.

al crear “nudos sin dramaturgia”, el decurso tampoco depende de los excesos de una voluntad exterior sino que resulta de las exigencias mismas de la pieza.³²

Ahora bien, esta organización necesita de lo no mecánico, del momento de la vida: la organicidad de la obra reclama al sujeto. En oposición a la tendencia de pérdida de la tensión subjetiva y a la exoneración del sujeto y para recuperar el sentido y la objetividad musicales, el ideal de la “*musique informelle*” plantea la necesidad de una relación dialéctica entre subjetividad y ley, entre la expresión del sujeto y la construcción. No puede pretenderse la sustitución de ésta por un orden musical del ser cuya existencia, como se ha mostrado, es imposible para Adorno, puesto que los materiales son lo que son solamente en su relación con el sujeto social que trabaja con ellos. Por otra parte, dado que no existe tal cosa como una inmediatez en el plano musical, tampoco puede pretenderse la acción directa que intentan las tendencias del *action composing* y otras clases de experiencias aleatorias a las que recurren en sus composiciones artistas como John Cage para escapar a la reificación de la racionalización de la obra integral.

En este sentido, afirma Adorno que la posibilidad de escapar del dominio sobre la naturaleza -no sólo en la música sino también en el arte en general y en concordancia con la teoría crítica- sólo se consigue por el dominio subjetivo del material y de la técnica, en una dialéctica entre sujeto y objeto que redima a lo no idéntico frente a la opresión ejercida por la igualación totalizadora de la razón. Por lo tanto, es haciéndose dueña de sí que la música logra la libertad de todo mandato. Sin la compulsión dictada por la técnica y el material, por un lado, y sin la añadidura de intenciones subjetivas, por otro, ambas instancias ajenas a la cosa misma, el oído compositivo resume su rol en la composición y se entrega autocríticamente a su tarea hasta apropiarse de las tendencias del material. Aboliendo la unilateralidad, ni impone sus intenciones ni se amolda acríticamente a los dictados de lo colectivo del idioma y oye en su tratamiento sensible aquello en que el material se ha convertido. En su dominio de éste no infunde intenciones arbitrarias, pero sus actos continúan siendo los del oído espontáneo. Atento al material e inmerso en los momentos idiomáticos, el oído sigue a la música adonde ella quiere ir. Adorno se refiere a esta inmersión crítica del oído especulativo por la que éste se deja conducir por la música como “sentido formal”,³³ única forma de dar con una objetividad auténtica, construida *desde* el sujeto en lugar de sobre él.

La mediación subjetiva regresa, en consecuencia, en tanto crítica del contexto técnico, incorporando y superando la experiencia del serialismo sin caer presa del fetichismo del procedimiento. La tensión subjetiva es así llevada al máximo pero solamente desde el trabajo sobre el material.

32 Cf. ADORNO, T. W. “La forma en la nueva música”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, pp.630-1.

33 Cf. Idem, pp.635-6.

3. Retorno del sentido, la apariencia y la libertad compositiva

Por otra parte, al devolver la música informal su lugar en la obra al sujeto, vuelve a entrar en escena la tarea compositiva antes abandonada a la corrección de lo preformado y la articulación de la forma viva permite recuperar ese más allá de la inmanencia postulado desde la inmanencia. Consecuentemente, se reinstaura el sentido musical y con él la apariencia, de los que la creación artística no puede escaparse:

En una *musique informelle*, cabría superar positivamente el hoy deformado momento de la racionalización. Sólo lo totalmente articulado desde el punto de vista artístico es la imagen de algo no mutilado y por tanto de la libertad.³⁴

Reasumida la relación dialéctica, se recobra la posibilidad de reconciliación que da a la música su parte de utopía y le devuelve su razón de ser en la teoría crítica, en donde el arte es el lenguaje no significativo de lo oprimido y reprimido, de lo no idéntico, de lo singular.

Contra la opresión de un mundo en el que la expresión particular es acallada en una falsa totalidad, la “*musique informelle*” retoma la ruptura con la coerción idiomática señalada por el atonalismo libre como promesa de una humanidad liberada. Pero si la reconciliación en el interior de la forma, a modo de lo que encontraba Adorno que sucedía en las composiciones del segundo Beethoven, no puede ser sino ideológica en una sociedad irreconciliada, los modelos para esta música serán las obras tardías de Beethoven y de Schönberg, los dos compositores más paradigmáticos para la filosofía de la música adorniana.³⁵ El dominio del material del compositor maduro marca el rumbo a seguir para la música informal. Como Beethoven supo hacer hablar a las convenciones del idioma tonal y Schönberg a las series y ambos, en el ocaso de sus vidas, lograron esta expresión refractaria, protegida de la reificación, a través del paisaje objetivo, Adorno augura para la música, con su propuesta, la posibilidad de un sentido musical construido desde la inmersión compositiva en el material que dejaron el dodecafonismo y el serialismo integral, renunciando, en este movimiento, al sentido en tanto una proyección meramente subjetiva así como a la falsa seguridad de la necesidad heterónoma de una legalidad exterior. Al igual que los maestros tardíos logran la expresión desde la objetividad sometidos únicamente a la regla de la propia imaginación, en la música informal el oído crítico ha de

34 ADORNO, T. W. «Vers une musique informelle». En: _____. *Escritos musicales I-III*, p.546.

35 Para el análisis de Adorno acerca del estilo tardío de Beethoven y la caracterización adorniana de “lo tardío”, cf. ADORNO, T.W. “El estilo de madurez en Beethoven”. En: _____. *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*. Trad. de José Casanovas. Barcelona: Tusquets, 1984. También SAID, E. “Adorno como lo tardío”. En: Bull, M. (comp.). *La Teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE, 1998. En lo referido al estilo tardío de Schönberg, cf. ADORNO, T. W. *Filosofía de la nueva música*, pp.105-114.

integrar la experiencia del serialismo desde la espontaneidad de la composición que se deja guiar por la cosa misma y logra escuchar las determinaciones de ésta como sus propias intenciones. Iluminando al material en su articulación formal, lo depura de la sucia capa tradicional y se libera de la compulsión de los restos del idioma tonal tanto como de aquella de las técnicas seriales.

Como el niño que se sienta delante del teclado del piano y decide entre todas sus teclas con cuáles trazar la melodía, el compositor, desde el pleno dominio del material pero sin recurrir a leyes ajenas al trabajo inmanente, entreteje las conexiones de la forma. Dijo una vez Adorno a propósito de la nueva música:

[lo que] tiene de irresoluble y, en su horizonte abierto, al mismo tiempo de felicidad, consiste en el hecho de que sin ninguna clase de pautas impuestas desde fuera debe sin cesar decidir concluyentemente, como con los ojos cerrados, sobre la corrección o lo falso de cada pasaje, de cada nota [...].³⁶

Asumiendo el lugar que tiene en la dialéctica la negación positiva, la “*musique informelle*” de Adorno postula la composición como proceso de permanente crítica que, siguiendo las líneas de *El innombrable*, dice sin saber qué y recobra para la humanidad en la música la utopía de libertad incumplida en el mundo que despuntó con el sueño del libre atonalismo a comienzos del siglo XX.

Referencias

- ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____. *Teoría estética*. Trad. de F. Riaza y F. Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1971.
- _____. *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*. Trad. de José Casanovas. Barcelona: Tusquets, 1984.
- _____. “Dificultades”. En: _____. *Impromptus. Serie de artículos musicales*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Laia, 1985.
- _____. *Mahler: una fisiognómica musical*. Trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Península, 1999.
- _____. *Dialéctica negativa*. Trad. de Jerónimo M. Ripalda. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- _____. *Beethoven. Filosofía de la música*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Barcelona: Akal, 2003.
- _____. *Filosofía de la nueva música*. Trad. de A. Brotons Muñoz y A. Gómez

36 ADORNO, T. W. “La función del contrapunto en la nueva música”. En: _____. *Escritos musicales I-III*, p. 171.

- Schneekloth. Madrid: Akal, 2003.
- _____. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Trad. De Gabriel Menéndez Torellas. Madrid: Akal, 2009, p. 376.
- _____. *Escritos musicales I-III. Figuras sonoras/ Quasi una fantasía/ Escritos musicales III*. Trad. de A. Brotons Muñoz y A. Gómez Schneekloth. Madrid: Akal, 2006.
- _____. *Escritos musicales V*. Trad. de A. Brotons Muñoz y A. Gómez Schneekloth. Madrid: Akal, 2011.
- BOISSIÈRE, A. «La conception bergsonienne du temps dans l'esthétique musicale d'Adorno». En: *Actualités d'Adorno, Rue Descartes. Collège International de Philosophie*, n° 23, marzo 1999, pp.85-98.
- BOULEZ, P. "Formas". En: _____. *Puntos de Referencia*. Barcelona : Gedisa , 1984, pp.74-80.
- DUFORT, H. «Élites et programmes: le compromis de la musique avancée depuis 1945». En: AA. VV. *Actes du colloque "La musique et les pouvoirs", Mouvement Janacek*, n° 26-27, 1995, pp.109-13.
- DUFORT, H.; FAUQUET, J.M. (comp.). *La musique depuis 1945: Matériau, esthétique et perception*. Bruselas: Mardaga, 1996.
- KALTENECKER, M. «La dialectique égyptienne». En: Olive, J. P (dir.). *Expérience et fragment dans l'esthétique musicale d'Adorno*. París: L'Hamattan, 2004.
- ROCHLITZ, R. Language for One, Language for All: Adorno and Modernism. *Perspectives of New Music*, vol. 27 n°2, verano 1989.
- SAID, E. Adorno como lo tardío". En: Bull, M. (comp.). *La Teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE, 1998.
- SCHÖNBERG, A. "La composición con doce sonidos". En: _____. *El estilo y la idea*. Madrid: Taurus, 1963.
- STOCKHAUSEN, K. ...Comment passe le temps... *Contrechamps*, n°9, 1988.
- WILLIAMS, A. Adorno and the Semantics of Modernism. *Perspectives of New Music*, vol. 37 n°2, verano 1999.
- ZURLETTI, S. «Le concept de matériau musical chez Th. W. Adorno». En: Olive, J. P. (dir.). *Expérience et fragment dans l'esthétique musicale d'Adorno*. París: L'Hamattan, 2004.

Recebido em: 30.04.2015

Aceito em: 20.11.2015

Summary

Editorial	9
Articles	
What (if anything) is wrong with capitalism? Three paths of the critique of capitalism RAHEL JAEGGI	13
Volume I of <i>The History of England</i> and the English constitutional debate: Hume against the idea of fundamental law MARIA ISABEL LIMONGI	37
By the way of the notion of “character”: the presences of Kant and Schelling in the doctoral thesis of Schopenhauer VILMAR DEBONA	67
The duties of the scholar: philosophy and oratory in Fichte ULISSES RAZZANTE VACCARI	87
Formal and semantic structure of the self-genealogical argument in Nietzsche JORGE LUIZ VIESENTEINER	105
Foucault’s critical philosophy: a refusal of the transcendental? CAROLINA DE SOUZA NOTO	121
Figures of Split – judaism and unification in the young Hegel HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER	139

Summary

On the claim “being that can be understood is language”:
hermeneutics as philosophical theory 157

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

Transcendents or transcendentals? An essay on Kant and the
Scholastics’ mistake 179

GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA

Aged new music and the return to freedom. Adorno’s critiques
to Darmstadt School and his proposal of a “*musique informelle*” 201

SOL BIDON-CHANAL

Summary 219

