

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 21 • n. 02 • jul.-dez. 2016

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**

*Diretora:* Maria Arminda do Nascimento Arruda

*Vice-diretor:* Paulo Martins

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* Luiz Sérgio Repa

*Vice-chefe:* Oliver Tolle

*Coordenação do Programa de Pós-graduação:*

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Luís

César Guimarães Oliva

**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. 21; n. 02 - jul.-dez. 2016

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial	9
<b>Artigos</b>	
Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica de Theodor W. Adorno AMARO FLECK	13
Los elementos filosóficos de <i>El Estado comercial cerrado</i> de Fichte MARIANO LUCAS GAUDIO	31
Límites y contradicciones de la razón pura, entre la <i>Dissertatio</i> (1770) y la <i>Crítica de la razón pura</i> (1781) FERNANDO MOLEDO	49
<i>A imaginação antropológica</i> : conhecimento conjectural e teleologia nos escritos de Kant sobre as raças LEONARDO RENNÓ SANTOS	61
Carnap, Wittgenstein e o problema da metafísica ANTONIO IANNI SEGATTO	79

## Sumário

### Tradução

*Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*, de Rudolf Carnap 95

ANTONIO IANNI SEGATTO

### Resenha

A Estrutura Filológica da Tragédia Grega: a propósito da “*Introdução à tragédia de Sófocles*” de Nietzsche. Resenha de *Introdução à Tragédia de Sófocles*, de Friedrich Nietzsche 117

RONALDO TADEU DE SOUZA

Índice em inglês 125

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 21, número 2 de 2016. Neste número, constam 5 artigos originais, 1 resenha e 1 tradução, avaliados por meio de análise cega de pares. No ano de 2016, começamos a aceitar submissões em inglês, francês e bilíngues e lançaremos nosso primeiro número especial (Dossiê Arendt, referente ao mês de dezembro).

No primeiro artigo deste número, “Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”, Amaro Fleck questiona uma interpretação da obra de Adorno que afirma sua plena adesão à tese de Pollock do capitalismo de estado, tese esta que teria conduzido Adorno ao abandono da crítica da economia política. Fleck defende que a crítica ao capitalismo se faz presente nas obras tardias de Adorno, ainda que o pensamento crítico não se restrinja a ela, mas volte-se também à racionalidade, à dominação da natureza e às mutilações sofridas pelo indivíduo.

Mariano Gaudio, em “Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte”, investiga os fundamentos filosóficos do conceito de Estado racional em *O estado comercial fechado* [*Der geschlossene Handelsstaat*], buscando ampliar a compreensão da concepção de Estado em Fichte em referência à Doutrina da ciência.

Em “Límites y contradicciones de la razón pura, entre la *Dissertatio* (1770) y la *Crítica de la razón pura* (1781)”, Fernando Moledo se refere a um estágio da gênese da Antinomia da razão pura situado entre 1770 e a publicação da primeira crítica kantiana. Moledo se refere a um

## Editorial

conflito no interior da razão entre funções que na Crítica serão atribuídas ao entendimento puro e à razão pura em sentido estrito.

Em “*A imaginação antropológica: conhecimento conjectural e teleologia nos escritos de Kant sobre as raças*”, os três ensaios de Kant sobre as raças são lidos à luz da discussão sobre as funções da imaginação em suas *Preleções sobre Antropologia*. Deste modo, Leonardo Rennó Santos investiga o modo como as disciplinas da geografia física e da antropologia se articulavam no interior da *Weltkenntnis* em vista das investigações de Kant sobre a natureza das faculdades humanas.

Antonio Ianni Segatto apresenta sua tradução de “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”, de Rudolf Carnap, e um artigo sobre este trabalho. Em seu artigo, Segatto caracteriza o programa de superação da metafísica de Carnap, faz um paralelo entre suas conclusões e aquelas apresentadas por Moritz Schlick e versa sobre leituras acerca da filiação de Carnap ao *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Em “A Estrutura Filológica da Tragédia Grega: a propósito da ‘*Introdução à tragédia de Sófocles*’ de Nietzsche”, Ronaldo Tadeu de Souza resenha a obra *Introdução à Tragédia de Sófocles*, de Friedrich Nietzsche, resultado de um curso proferido na Universidade da Basileia em 1870, reforçando a importância da pesquisa filológica nesta tradução.

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.





# Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno\*

Necessary, but not sufficient: on the role of the critique of economy in Theodor W. Adorno's late critical theory

Amaro Fleck

amarofleck@hotmail.com

(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** Diversos intérpretes da obra de Theodor W. Adorno sugerem que a crítica da racionalidade instrumental substituiu a crítica do capitalismo no desenvolvimento de sua obra, principalmente por causa da adoção do diagnóstico acerca do surgimento do capitalismo de Estado proposto por Friedrich Pollock. Neste artigo questiono a aceitação por parte de Adorno, ao menos em sua obra tardia, de tal diagnóstico e mostro que a crítica do capitalismo não foi substituída pela crítica da razão, e sim complementada.

**Palavras-chave:** Theodor W. Adorno; teoria crítica. capitalismo tardio; crítica da razão.

**Abstract:** Many different interpreters of Theodor W. Adorno's work suggest that the critique of instrumental rationality has replaced the critique of capitalism in the development of his work, mainly because of the adoption of the diagnosis about the emergence of state capitalism, which was proposed by Friedrich Pollock. In this paper, I question the acceptance by Adorno, at least in his later work, of such diagnosis and show that the critique of capitalism was not replaced by the critique of reason, but complemented by it.

**Keywords:** Theodor W. Adorno; critical theory; late capitalism; critique of reason.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p13-29>

No começo dos anos 1940, com a ascensão do nazifascismo na Europa, com as políticas anticíclicas keynesianas nos Estados Unidos e com o aparente sucesso do planejamento econômico soviético, os teóricos vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, então exilado na América do Norte, perceberam a necessidade de teorizar as profundas transformações então em curso na organização econômica das sociedades ocidentais.

No conhecido ensaio programático de 1937, "Teoria tradicional e teoria crítica", Horkheimer sugeria que a principal diferença entre o capitalismo tardio ou monopolista de então frente ao capitalismo liberal, investigado por Marx setenta anos

\* O presente artigo é uma versão modificada de um capítulo de minha tese de doutorado, intitulada "Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo", defendida na UFSC em 2015. A tese foi orientada pelo Prof. Alessandro Pinzani, a quem agradeço.

antes, era que agora os meios de produção estavam nas mãos de magnatas industriais, ao passo que antes quem detinha o capital e o controle sobre ele eram os pequenos proprietários privados (Cf. Horkheimer, 1975, pp.157-8)<sup>1</sup>. Quatro anos depois, no entanto, Pollock publicava na revista do Instituto os artigos “State Capitalism” e “Is National Socialism a New Order?”, nos quais sugeria que a mudança então em curso alterava a ordem social em um nível muito mais fundamental. Com a ascensão do planejamento e do Estado interventor, Pollock afirmava que a dominação econômica típica do século dezenove havia se transformado em uma dominação eminentemente política. Esta transformação, de acordo com grande parte da literatura secundária sobre o Instituto e seus teóricos, teria causado alterações de grande monta nas análises subsequentes, levando a um abandono da crítica ao capitalismo e à economia política, ou melhor, a uma substituição desta pela crítica da dominação da natureza e da racionalidade instrumental - e tal substituição seguiria vigente nas obras posteriores de todos os teóricos críticos da assim chamada “primeira geração”.

No entanto, como mostrarei a seguir, é um engano acreditar que Adorno, ao menos em suas obras tardias<sup>2</sup> (sobretudo aquelas dos anos 1960), aderiu à tese de Pollock. E mais: é um equívoco supor que as críticas da economia política e do capitalismo deixaram de estar no centro de sua análise. A hipótese que defendo, por conseguinte, é que, ao menos de acordo com o Adorno tardio (mas não, necessariamente, com outros teóricos críticos do Instituto<sup>3</sup>) a crítica do capitalismo seguiu sendo necessária, mas já não era mais suficiente. Com as mudanças então em curso, o pensamento crítico não podia mais se limitar a criticar o capitalismo deixando de lado as reflexões acerca de quanto o próprio capitalismo se imiscuiu na forma de racionalidade prevalecente e faz uso desta para seus propósitos; tampouco podia deixar de lado a questão da dominação da natureza, nem, ainda, ignorar os danos e as mutilações sofridas pelo indivíduo ou pelo que restava dele.

No presente artigo devo analisar com maior atenção a argumentação de Pollock (I); para, então, apresentar a interpretação hegemônica acerca da obra tardia de

---

1 Convém ressaltar que “Teoria tradicional e teoria crítica” já apresenta o começo desta transformação teórica que visa repensar a crítica social a partir do advento do nazifascismo e das transformações econômicas então em curso. Neste texto, inclusive, surgem os primeiros questionamentos acerca do quanto a própria forma de racionalidade moderna estaria imbricada com a realidade capitalista criticada, de forma que a crítica social passaria a ser também uma crítica do conhecimento. A este respeito, cf. Berendzen, 2013.

2 Uma investigação maior sobre a função da crítica da economia e do capitalismo que foque sobre a obra produzida antes, especialmente na década de 40, demandaria uma nova pesquisa ou uma ampliação da presente que ultrapassaria os limites do que pode ser abordado de forma razoável na extensão de um artigo. No entanto, não creio que isto que defendo sobre a obra da década de 60 - a saber, que o diagnóstico de época nela presente segue concedendo uma função crucial para a economia, e que a dominação econômica seguiria tendo primazia sobre a dominação política - não possa ser também defendida para a década de 1940.

3 Não afirmo, com isso, que a centralidade da crítica ao capitalismo seja exclusividade de Adorno no interior da teoria crítica.

Adorno, a qual sugere a tese da adesão ao diagnóstico de Pollock e da substituição do objeto da crítica (II); a seguir, mostro as principais deficiências de tal interpretação e demonstro, a partir de um número significativo de passagens, que Adorno, ao menos em sua obra tardia, não aderiu à posição de Pollock e que não houve uma substituição do objeto de crítica (III); por fim, argumento que, especificamente na teoria crítica tardia proposta por Adorno, a crítica da economia política, embora seguisse sendo necessária, já não era mais suficiente para criticar a vida danificada que se vivia, então, nas sociedades ocidentais (IV). Embora o foco do artigo esteja nos escritos, nas conferências e nos cursos da década de 1960 do autor frankfurtiano (momento este a que designo como período tardio de seu pensamento), eventualmente menciono passagens de obras anteriores ou faço alusão a argumentos presentes nelas.

## **I. Pollock e a tese do capitalismo estatal**

Embora Pollock fosse, por assim dizer, o principal economista do Instituto, o seu tesoureiro e um dos membros mais influentes nas tomadas de decisão, a sua obra foi relativamente marginal e se restringiu, *grosso modo*, à publicação de alguns artigos na revista do Instituto<sup>4</sup>. Se, de um ponto de vista meramente quantitativo esta contribuição teórica corre o risco de ser menosprezada, ela provocou não só uma das maiores cisões teóricas internas na teoria crítica como influenciou de forma profunda os novos diagnósticos de época que foram feitos a partir de então. Os artigos de 1941 sugeriam que as mudanças em curso eram bem mais profundas do que Horkheimer propusera no escrito “Teoria tradicional e teoria crítica”, pois de acordo com eles o capitalismo não teria passado de sua fase liberal para a fase tardia ou monopolista, mas sim de uma fase privada para sua fase estatal, mudança esta que alterava o próprio caráter da dominação. Estes artigos, portanto, dizem respeito a como se deve entender esta nova fase, a do capitalismo estatal<sup>5</sup>.

De acordo com Pollock, é questionável se o capitalismo estatal existe ou mesmo se poderia existir, mas mesmo assim se pode falar dele como um modelo, como se fosse um “tipo ideal” weberiano. Este tipo ideal serviria para designar a

---

4 Mais precisamente quatro artigos, “Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung” [numa tradução livre: “A situação atual do capitalismo e a expectativa de uma nova ordem econômica planificada”], em 1932, “Bemerkungen zur Wirtschaftskrise” [“Observações sobre a crise econômica”], em 1933, e os dois artigos de 1941 já mencionados. Para uma análise do percurso teórico de Pollock, cf. Marramao, 1975 e Postone, 2003, cap. 3.

5 O termo “capitalismo de Estado” não foi cunhado por Pollock. Este já era um termo bastante usado (por exemplo, por Bukharin (1972, Cap. 13)) para se referir ao novo estágio do capitalismo, marcado precisamente pelo aumento da interferência estatal. Lênin usou o mesmo termo, de forma positiva, como um momento necessário na transição ao socialismo então em curso na União Soviética. A especificidade do emprego do termo por Pollock é a tese de que o capitalismo de Estado é caracterizado pela primazia do político sobre o econômico.

direção para a qual estão se orientando as transformações da sociedade, em especial as europeias, mas aparentemente também a norte-americana e mesmo a soviética. Ademais, ele não é um conceito unívoco, uma vez que o capitalismo estatal pode se dar em diversas formas intermediárias entre dois extremos, o totalitário, tal como existe na Alemanha governada pelos nazistas, e o democrático, do qual “nossa experiência nos dá poucos indícios” (Pollock, 1941, p.200), mas que poderia se desenvolver nas novas condições econômicas.

Mas o que é “capitalismo estatal”? Segundo Pollock, este não deve ser entendido como um termo que designa a sociedade na qual o Estado é o único proprietário dos meios de produção ou de todo o capital, mas sim um que indica quatro características: “que o capitalismo estatal é o sucessor do capitalismo privado, que o Estado assume funções importantes do capitalista privado, que o interesse pelo lucro ainda possui um papel significativo, e que este não é socialismo” (Pollock, 1941, p.201). O importante a salientar é que o mercado, no modelo de capitalismo estatal delineado, não tem a função de coordenar a produção e a distribuição, o que passa a ser feito por um sistema de controle direto: “liberdade de comércio, empresa e trabalho são sujeitos à interferência governamental em tal grau que são praticamente abolidos” (idem, p.200). Ou, mais precisamente:

Concentração da atividade econômica em empresas gigantes, com suas consequências de preços rígidos, autofinanciamento e crescente concentração, controle governamental do sistema de crédito e do comércio exterior, posições de quase monopólio das uniões de comércio com a subsequente rigidez do mercado de trabalho, desemprego do capital e do trabalho em larga escala e enorme gasto governamental para cuidar dos desempregados, são como sintomas para o declínio do sistema de mercado (idem, p.202).

Assim sendo, no caso da forma totalitária do capitalismo estatal (a Alemanha nazista) há um novo grupo governante, formado pela elite da administração industrial e de negócios, da burocracia estatal (inclusive militar) e pelos líderes do partido vitorioso. Quem não pertence a este seleto grupo torna-se “mero objeto de dominação” (Pollock, 1941, p.201). Já no caso da forma democrática, o Estado é controlado pelo povo e está baseado em instituições que previnem “a burocracia de transformar sua posição administrativa em um instrumento de poder” (idem, p.202).

Tanto no caso democrático como no autoritário, no capitalismo estatal tudo segue um planejamento central que direciona a produção, o consumo, a poupança e o investimento. Isto causa mais uma importante distinção frente à fase do capitalismo monopolista liberal ou privado que o antecede:

o problema genuíno de uma sociedade planejada não está na esfera econômica, mas na política, nos princípios a serem aplicados ao decidir que necessidades devem ter preferência, quanto tempo deve ser despendido para o trabalho, quanto do produto social deve ser consumido e quanto usado para expansão etc. (Pollock, 1941, p.204).



Além disso, “o interesse de lucro tanto de indivíduos quanto de grupos, assim como todos os outros interesses especiais são estritamente subordinados ao plano geral” (idem, p.205). Ao contrário do que ocorre no capitalismo privado, “o interesse do grupo dominante como um todo é decisivo, não o interesse individual daqueles que formam o grupo” (idem, ibidem). Assim, a transição do capitalismo privado para o capitalismo estatal é a transição de “uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política” (idem, p.207), sendo “o estímulo do lucro superado pelo estímulo do poder” (idem, ibidem). Desta forma, cria-se um sistema econômico planejado e regulado pelo governo que não está mais sujeito às leis econômicas: “o controle governamental da produção e da distribuição fornece os meios para eliminar as causas econômicas das depressões, processos destrutivos cumulativos e desemprego do capital e do trabalho” (idem, p.217).

Em resumo, Pollock caracteriza o capitalismo estatal como uma nova fase da organização social que segue sendo capitalista, portanto, em que segue havendo uma produção voltada para o ganho, para o lucro, mas na qual o estímulo do lucro é subordinado ao estímulo do poder, em que as relações políticas passam a ter a primazia, subordinando as relações econômicas e em que, por fim, as contradições do sistema capitalista são atenuadas pelo planejamento central até se tornarem praticamente insignificantes.

## **II. Capitalismo estatal e substituição do objeto de crítica**

Para dizer o mínimo: a tese de Pollock era demasiado polêmica. Ainda mais para teóricos simpáticos ao marxismo e, por conseguinte, à ideia de que a dominação econômica era o que caracterizava o capitalismo como tal. O que Pollock estava propondo era nada menos do que uma reformulação radical do diagnóstico de Marx: a nova ordem social teria conseguido estabilizar as contradições sistêmicas que conduziam o capitalismo à crise, de tal maneira que a forma de dominação deixara de ser econômica para passar a ser política. O pensamento emancipatório poderia deixar de se orientar pelo ideal socialista, cuja característica essencial, para Pollock, consistia na *propriedade* coletiva dos meios de produção, para passar a almejar uma forma de capitalismo estatal democrático, em que o *controle* (e não a propriedade) dos meios de produção estaria nas mãos do povo.

A tese, é desnecessário dizer, não ganhou adesão automática por parte dos frankfurtianos exilados. Ela era radicalmente oposta, por exemplo, à interpretação de Neumann acerca do fascismo. Neumann sugeria que o fascismo não era uma ordem coesa e planejada, como pensava Pollock, mas sim uma espécie de guerra de todos contra todos em que os poderes competiam entre si, mas no qual a economia e o motivo do lucro seguiam tendo a primazia. Em seu livro *Behemoth*, Neumann

afirma que “o próprio termo ‘capitalismo estatal’ é uma *contradictio in adjecto*” (Neumann, 2009, p.224)<sup>6</sup>. Mas Pollock teve, de forma quase imediata, a simpatia de Horkheimer, que já em seu artigo de 1942, “The Authoritarian State”, declara que “o capitalismo estatal é o Estado autoritário do presente” (Horkheimer, 1985, p.96).

A hipótese da adoção da tese do capitalismo estatal também por parte de Adorno se torna por isso sedutora, uma vez que precisamente neste período ele e Horkheimer se aproximam, passando inclusive a redigir, em conjunto, a *Dialética do esclarecimento*. Ademais, como tal livro está centrado numa reflexão acerca da perversão do esclarecimento, e não (imediatamente) na denúncia da dominação econômica<sup>7</sup>, tal hipótese pode parecer bastante atraente. De fato, é isto que sugere Martin Jay, em seu muito influente livro *A Imaginação dialética*, uma das primeiras monografias (foi publicada em 1973) inteiramente dedicadas à teoria crítica. Apesar de focar apenas nas três primeiras décadas do Instituto (isto é, sua fundação, seus primeiros anos na Alemanha e seu período de exílio), Jay retrata um panorama do desenvolvimento teórico da teoria crítica que se tornou predominante e está presente em grande parte da literatura que versa sobre a obra de Adorno. Em tal livro, Jay sugere que há uma ruptura entre a obra inicial dos frankfurtianos e a obra tardia causada, sobretudo, por três fatores, fortemente entrelaçados. Segundo Jay:

a) O Século XX, ao contrário do Século XIX, se caracteriza por uma “primazia do político”, e não por uma primazia do econômico. Esta tese é sustentada por Friedrich Pollock em seu conhecido artigo sobre o capitalismo estatal e teria sido aceita por Adorno, Horkheimer e outros membros do Instituto, exceção feita a Franz Neumann (cf. Jay, 2008, pp.168-9, 205-9).

b) Ao longo da década de 1940, há uma paulatina substituição do objeto criticado pela teoria crítica: as relações sociais do capitalismo cedem cada vez mais espaço à “relação subjacente entre homem e a natureza” (Jay, 2008, p.318). Mais precisamente:

A expressão mais clara dessa mudança foi a substituição que o *Institut* fez do conflito entre classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história. O foco passou a incidir sobre o conflito maior entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente - um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim (Jay, 2008, p.321).

c) Tal substituição também leva a um abandono da práxis transformadora.

---

<sup>6</sup> Sobre a interpretação do fascismo feita por Neumann, conferir Ramos, 2013.

<sup>7</sup> Apesar de ser a obra mais comentada de Adorno, é preciso notar que falta uma análise de maior fôlego acerca do papel da economia no diagnóstico traçado nela. Isto porque a crítica ao capitalismo não é tão secundária como pode parecer, sobretudo nos ensaios sobre a indústria cultural e sobre o antissemitismo, além de ser um dos principais motivos, senão mesmo o principal, a causar a perversão do esclarecimento.

Com o deslocamento da ênfase do *Institut* da luta de classes para o conflito entre o homem e a natureza, a possibilidade de um sujeito histórico capaz de introduzir a época revolucionária desapareceu. Aquele imperativo da práxis (...) deixou de ser parte integrante de seu pensamento (Jay, 2008, p.345).

Assim, a conclusão de Jay é que o Instituto de Pesquisa Social se transformou, ao longo da década de 1940, afastando-se do radicalismo que marcara sua primeira fase<sup>8</sup> e distanciando-se cada vez mais do marxismo que lhe servira de mote em seus primórdios, a tal ponto que no fim ele “apresentou uma revisão tão substancial do marxismo, que renunciou ao direito de ser incluído entre suas muitas ramificações” (Jay, 2008, p.363)<sup>9</sup>. Infelizmente, no entanto, Jay não explica como a mudança do objeto de crítica ocorre, nem pormenoriza a influência de Pollock sobre Adorno em especial, tratando todos aqueles que denomina como “círculo interno” do Instituto em bloco. Embora não trate especificadamente da obra tardia de Adorno, é evidente que a mudança analisada por Jay diz respeito também a tal obra e período, uma vez que ela circunscreve o campo em que o Instituto vai se desenvolver no retorno à Alemanha, momento em que, notadamente, Adorno passa a ocupar um papel cada vez mais proeminente nele<sup>10</sup>.

É quase desnecessário mostrar quão presente estão tais hipóteses no restante da literatura que trata da obra adorniana. A começar pela interpretação de Habermas e daqueles que seguem as linhas gerais de sua exegese acerca da assim chamada “primeira geração” da teoria crítica (Wellmer, Menke, Benhabib, Honneth), que

---

8 Jay chega até mesmo a afirmar que Adorno e Horkheimer teriam deixado de ser “de esquerda” em dois momentos distintos: “Um abismo cada vez maior começou a separar Horkheimer e Adorno, de um lado, e Marcuse, cujas inclinações políticas se mantiveram firmemente à esquerda” (Jay, 2008, p.355) e “Assim, de certo modo, a Escola de Frankfurt concordava em que a dicotomia esquerda-direita, pelo menos tal como encarnada nas estruturas políticas em vigor, já não era relevante” (idem, p.313). Discordo de tal interpretação. A obra de Adorno está repleta de signos que a identificam claramente à esquerda no âmbito político: o combate à pobreza e ao sofrimento socialmente causado; a ênfase de que a justiça está ligada a satisfação das necessidades (contra visões meritocráticas); a crítica da desigualdade social. Neste ponto fica visível a mal sucedida tentativa de Jay de aproximar o pensamento adorniano das correntes pós-modernistas, estas sim que não se pautam mais pela dicotomia esquerda-direita. Para uma crítica de tal aproximação, cf. Dews, 1996. Na *Teoria estética*, por sinal, Adorno sugere que a mentalidade avançada na política significa, necessariamente, ser de esquerda: “Durante a Primeira Guerra e antes de Stalin, as convicções avançadas na arte e na política iam juntas; quem então começou a existir desperto pensa que a arte é, a priori, o que ela historicamente de modo algum era: politicamente de esquerda” (Adorno, 1986, pp.376-7).

9 Embora adote um tom crítico incisivo em sua resenha sobre o livro de Jay, Kellner em momento algum questiona a adoção do diagnóstico de Pollock nem a questão da substituição do objeto da crítica. Na verdade, sua crítica é que o contraste entre a teoria crítica dos anos 1930, em sua opinião radical, marxista e revolucionária, e a teoria crítica subsequente, quietista e resignada, quando não mesmo reacionária (caso, segundo Kellner, de Horkheimer depois do exílio), teria sido atenuada por Jay. Cf. Kellner, 1975.

10 Em outro livro, porém, Jay afirma que não há uma ruptura na obra de Adorno que permita se falar de um jovem Adorno em oposição a um Adorno tardio (Cf. Jay, 1988, p.54) e insiste na importância do marxismo heterodoxo (de Lukács e Korsch) na formação de seu pensamento (cf. idem, p.17).

salientam e mesmo exageram todos estes três pontos<sup>11</sup>. Assim, lê-se na *Teoria do agir comunicativo*, por exemplo, que segundo Adorno e Horkheimer

a razão instrumental é concebida em termos das relações entre sujeito e objeto. A relação interpessoal entre sujeito e sujeito, determinante para o modelo das trocas, não tem importância constitutiva para a razão instrumental (Habermas, 2012, p.652).

Isto é, *grosso modo*, que Adorno e Horkheimer teriam regredido de uma concepção intersubjetiva para o paradigma da consciência, o qual concebe o mundo principalmente em termos da relação do sujeito (o homem, a humanidade) com seu outro (a natureza), em vez de pensá-lo como resultado da interação humana. Ademais, ele também menciona que Adorno e Horkheimer deixam de conceber a reificação como um fenômeno específico do capitalismo para lidar com categorias mais profundas, em especial, que a razão instrumental e o pensamento identificador são algo bem mais abrangente do que a abstração da troca mercantil (“a abstração da troca, nesse sentido, não é senão a forma histórica sob a qual o pensamento identificador atua na história mundial e determina as formas de circulação da sociedade capitalista” [Habermas, 2012, p.651]).

### III. Seria esta uma boa interpretação?

A hipótese de que Adorno adotou a tese do capitalismo estatal e de que tal adoção acarretou uma mudança no objeto da crítica e uma guinada pessimista se tornou hegemônica na literatura que versa sobre a sua obra. A lista de comentadores que defendem tal hipótese inclui as outras obras de referência acerca da história do Instituto, como *Theory and Politics*, de Dubiel (1985) e *The Frankfurt School*, de Wiggershaus (1995). Marramao (1975), Benhabib (1986), Cohn (1986), Honneth (1993), Nobre (1998) e Postone (2003) dão central importância a tal adesão, citada ainda por Hammer (2006) e Bohman (2013). Evidentemente, há diferenças na forma como estes autores interpretam o desenvolvimento da teoria crítica, e isto não passa incólume sobre a possível influência dos artigos da década de 1940 de Pollock sobre a obra posterior adorniana; no entanto, todos eles parecem concordar quanto ao principal: a tese acerca da primazia do político sobre o econômico. Mas nem toda unanimidade é sábia<sup>12</sup>. Em primeiro lugar, corre-se o risco de projetar na obra de

---

11 Há uma diferença crucial entre as leituras de Jay e de Habermas. Jay não é nada crítico acerca destas transformações, na verdade, são justamente elas que tornariam a teoria crítica algo interessante para ele que, em geral, não é nada simpático a Marx ou ao marxismo. Para Habermas, ao contrário, tais mudanças teriam conduzido um projeto teórico interessante em direção a aporias sem fim, ao pessimismo resignado, por isso o tom eminentemente crítico do comentário habermasiano. Cabe notar, porém, que a retomada da teoria crítica por Habermas não consiste num retorno ao marxismo dos anos trinta, mas é ela mesma inteiramente baseada na ideia da primazia do político sobre o econômico.

12 Na verdade há importantes exceções a tal interpretação. Cook (2004, p.16) afirma que Adorno

Adorno a sombra do percurso desenvolvido por Horkheimer. De acordo com boa parte da literatura que versa sobre o assunto, há um processo contínuo de desengajamento e perda da radicalidade que percorre a obra de Horkheimer, em parte devido a um gradual afastamento de Marx e do marxismo. Mas o mesmo não ocorre, de forma alguma, com a obra de Adorno. Não há menos Marx em suas obras tardias. Pelo contrário, a presença do autor de *O Capital* é mais visível nestas do que em seus primeiros escritos. Tampouco há menos radicalidade, apesar de toda dúvida que paira na obra adorniana sobre qualquer possibilidade real de transformação social (seja em suas primeiras obras, seja em suas derradeiras).

Mas este é apenas o primeiro dos problemas que precisariam ser enfrentados. O segundo é a completa ausência de indícios, na obra de Adorno, que justifiquem tal interpretação. Adorno não adota o termo capitalismo estatal, e quando usa tal termo o faz de maneira negativa. Para começar, Adorno escreveu suas impressões sobre o manuscrito do artigo de Pollock em uma carta dirigida para Horkheimer, em junho de 1941. Nela, Adorno fala que o artigo em questão parece uma inversão da obra de Kafka; se o autor de *O Processo* retratara a hierarquia de escritórios como o inferno, Pollock retratava o próprio inferno como uma hierarquia de escritórios. Mas sua objeção mais séria consistia no questionamento acerca de se “uma economia não antagonista seria possível em uma sociedade antagonista” (Adorno e Horkheimer, 2003, p.139)<sup>13</sup>.

Adorno faz pouquíssimas menções ao termo “capitalismo estatal” em sua obra. Na *Dialética negativa*, para dizer que Marx e Engels não confundiram economia planejada com capitalismo de Estado (Cf. Adorno, 2009, p.268). Num trecho suprimido (*Das Schema der Massenkultur*) da *Dialética do esclarecimento*, para dizer que a própria história, tal como o indivíduo, torna-se um costume no qual se

---

adotou o diagnóstico de Pollock como uma descrição hábil do nacional-socialismo, mas que teria recusado qualquer generalização de tal diagnóstico para o restante do capitalismo tardio. Esta tese, no entanto, esbarra na seguinte afirmação de Adorno: “Em sua obra *Behemoth*, que até hoje ainda considero a melhor apresentação socioeconômica do fascismo, o falecido Franz Neumann mostrou que justamente sob o fascismo essa integração [da sociedade] é uma situação superficial, e que sob a tênue capa do Estado totalitário se trava um combate quase arcaico e anárquico entre os diversos grupos sociais” (Adorno, 2008, p.130). A explicação de Neumann era inteiramente oposta às teses de Pollock, de forma que mesmo para tal sociedade o termo capitalismo estatal seria equívoco. Pedroso (2009, 2013) e Zuidervaart (2011) afirmam que Adorno rejeitou a argumentação de Pollock, com o que estou de acordo. Freyhagen (2013) e Benzer (2011) não comentam diretamente o assunto, mas ressaltam a importância da crítica ao capitalismo em toda a obra de Adorno.

13 O ensaio de Adorno “Reflexões sobre a teoria das classes”, de 1942, é particularmente interessante por estar temporalmente próximo do de Pollock e lidar em grande medida com os mesmos assuntos. A tese defendida no ensaio (que só foi publicado postumamente) diz que houve grandes transformações na estrutura das classes, de modo que segue havendo opressão e exploração, mas os oprimidos já não se experimentam mais como classe. Por conseguinte, tal ensaio é mais um exemplo do que estou afirmando: Adorno nota que o diagnóstico de Marx já não é mais inteiramente válido, mas as transformações por ele observadas levam a um diagnóstico bastante distinto daquele delineado por Pollock em 1941.

esconde “a fria modernidade do monopólio e do capitalismo estatal” (Adorno, 1997, p.316). Este segundo trecho é o único no qual usa o termo para descrever a situação vigente, mas se trata de um trecho suprimido, não publicado pelos autores. Por fim, o termo reaparece no ensaio sobre o livro *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, contido em *Prismas*. Neste, Adorno usa o termo “capitalismo estatal” para descrever a distopia huxleyana:

um sistema de classes racionalmente organizado e de dimensão planetária, de um capitalismo de Estado totalmente planejado, onde coletivização total corresponde à dominação total, e onde a economia monetária e a busca do lucro continuam existindo (Adorno, 1998, p.94).

Destarte, parece que o modelo delineado por Pollock pode ser aplicado à sociedade descrita no livro de Huxley.

Seria possível supor que embora não adotasse literalmente o termo “capitalismo estatal” Adorno teria usado outro conceito com o mesmo teor. Nobre e Marin (2012, p.105) sugerem que é precisamente isto o que ocorre, e que o termo adotado é o de “mundo administrado”; já Honneth (1993, p.73) afirma que o termo escolhido é o de “capitalismo tardio”. O critério para mostrar que tais interpretações não sucedem é simples, basta mostrar que Adorno não defende a tese do primado do político sobre o econômico, a ideia central do argumento de Pollock. Encontrar passagens na obra de Adorno que afirmem que a dominação segue sendo eminentemente econômica exige o abandono de tal hipótese interpretativa e a sugestão de uma interpretação alternativa para a obra tardia de Adorno. Tais passagens são encontradas em abundância. Isto é, há inúmeras passagens em que Adorno defende explicitamente o contrário da tese principal de Pollock, a saber: que, apesar das grandes mudanças que ocorreram na sociedade capitalista, continua havendo um predomínio da esfera econômica, que os homens seguem sendo dominados principalmente por meio do processo econômico. Em *Minima Moralia*, ele fala acerca do “absoluto predomínio da economia” [*absolute Vorherrschaft der Ökonomie*] (Adorno, 1992, §36). Anos depois, no verbete “Sociedade”, escrito um ano antes da publicação da *Dialética negativa*, Adorno declara:

O primário é o lucro. (...) Na redução dos homens a agentes e suportes do intercâmbio de mercadorias se oculta a dominação dos homens sobre os homens. Isto segue sendo verdade apesar de todas as dificuldades com as que, entretanto, viram-se confrontadas algumas categorias da crítica da economia política. A estrutura total da sociedade tem a forma pela qual todos tem de submeter-se à lei de intercâmbio se não quiserem sucumbir, independentemente se subjetivamente se veem guiados ou não por um “estímulo de lucro”. (Adorno, 1986b, p.13).

Em “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, conferência pronunciada em 1968, encontra-se um trecho com teor semelhante, aliás, ainda mais claro:

“A dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices” (Adorno, 1986a, p.67). Ora, tais afirmações colidem inteiramente com a tese de Pollock, não apenas por reafirmar a primazia do econômico sobre o político como por ressaltar que mesmo o grupo dominante está sujeito ao processo econômico. Na mesma conferência, o frankfurtiano acrescenta:

A sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muito mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. Hoje como antes produz-se visando o lucro [*um des Profits willen*] (idem, p.68).

Na última aula de seu curso *Introdução à sociologia*, também de 1968, Adorno reafirma o predomínio do econômico na sociedade moderna:

Em tais casos, o risco [da perspectiva histórica para a sociologia] consiste em que, através da relação da sociedade ao passado ainda não determinado totalmente pela economia e não tão socializado como atualmente, se gera a impressão de que em tempos idos ou até mesmo de um modo geral e em qualquer circunstância, houve o predomínio do espírito na sociedade, e não, como podemos postular para a sociedade atual, justamente o predomínio do nexu econômico, ao qual entrementes também foram integrados os chamados fenômenos espirituais em toda sua abrangência (Adorno, 2008, p.338)

O que se coaduna inteiramente com a tese contida na *Dialética negativa* segundo a qual “o predomínio da economia não é nenhuma invariante” (Adorno, 2009, p.163), isto é, que a dominação da economia sobre as outras esferas da vida e da sociedade é uma característica específica da sociedade capitalista e não uma “lei geral” ou um princípio metódico a ser aplicado a qualquer situação. Acredito que estas passagens são suficientemente claras para rechaçar de forma enfática a tese da adoção por parte de Adorno do diagnóstico de Pollock acerca do capitalismo estatal e do primado do político.

Não se deve, no entanto, concluir a partir disto que não houve alterações profundas na teoria de Adorno, sobretudo no que se refere ao campo econômico. O fato de Adorno afirmar que, tal como nos tempos de Marx, as pessoas estão submetidas à dominação da economia não deve ser entendido como se com isto ele estivesse subscrevendo a validade de toda a análise marxiana para a sociedade que lhe era contemporânea. Em primeiro lugar, o próprio conceito de “capitalismo tardio”<sup>14</sup>

<sup>14</sup> O termo “capitalismo tardio” surge, salvo engano, na obra de Sombart (*Der Moderne Kapitalismus*, de 1902) e se dissemina ao longo dos anos 1930 e 1940, sendo usado em vários escritos dos autores vinculados ao Instituto (inclusive na *Dialética do esclarecimento*). Cabe notar que o termo é usado de forma pouco rigorosa, de forma que sua adoção (por Adorno, Habermas, Offe, Mandel etc.) não significa uma adesão a um mesmo diagnóstico.

é adotado pelo frankfurtiano em grande parte em oposição ao “capitalismo liberal” oitocentista analisado por Marx. Em seu curso *Elementos filosóficos de uma teoria da sociedade*, de 1964, Adorno elenca algumas modificações que fazem com que não se possa explicar mais “com as fórmulas clássicas de uma sociedade de troca liberal toda a vida social e a reprodução da vida da sociedade” (Adorno, 2008a, p.52), isto é, modificações que violam o “princípio puro de concorrência” (idem, ibidem) e as leis econômicas clássicas. Para começar, o fato do próprio capitalismo liberal se degenerar em monopólios colossais fez com que a sociedade alemã e estadunidense, ao menos, se protegesse com leis antitrustes ou antimonopólio, legislação esta que, não obstante, “tem um momento de ingenuidade” (idem, p.51) uma vez que

a força intrassocial e intraeconômica desse movimento para os monopólios evidencia-se ser de uma tal e esmagadora robustez que apesar dessa legislação nem na América nem entre nós deixa-se fazer algo a sério contra essa tendência, sobretudo na medida do desenvolvimento global da técnica e da economia. (idem, ibidem)

Ele menciona ainda o surgimento de medidas como “o intervencionismo estatal, os subsídios aos desempregados e os programas de trabalho público” (idem, ibidem) que “têm instituído de antemão válvulas de escape para a queda, e, portanto, para a crise e para o desemprego em massa” (idem, ibidem); assim como a integração do proletariado à sociedade e a organização do mesmo em grandes sindicatos que faz com que ele consiga negociar uma situação mais vantajosa diante dos grandes monopólios. Segundo Adorno, todas estas modificações foram feitas no intuito de preservar a situação vigente:

Em vista do fato da relação de classes, das tensões de classes, das lutas de classes, que ocorreram, e, ao menos às vezes, da consciência de classe potencialmente disponível, a sociedade em suas formas existentes, a saber, com a propriedade privada dos meios de produção e com o princípio de troca universal, provavelmente não poderia se conservar caso tais modificações não fossem feitas. (idem, pp.49-50)

Destarte, embora não se trate mais, nos detalhes, de uma subscrição à análise marxiana contida em *O Capital*, nem por isso se trata de um abandono da mesma. É certo que a situação social é outra. O Estado passa a ter um papel cada vez maior de mediação e atenuação dos conflitos sociais. Ao mesmo tempo, o proletariado não só passa a estar integrado, como também consegue obter um quinhão maior da riqueza e com isso satisfazer melhor suas necessidades e desejos. Porém, isto não significa que o objetivo da produção tenha deixado de ser o lucro e passado a ser a satisfação das necessidades e desejos dos viventes (ou, dito de forma mais adorniana, a supressão do sofrimento deles).

Retomando o fio da argumentação: as passagens supracitadas são suficientes para rechaçar de forma definitiva a hipótese segundo a qual Adorno estaria de acordo com a tese de Pollock acerca do capitalismo estatal e, por conseguinte,



do predomínio do político sobre o econômico. No entanto, tal recusa não significa que o pensador frankfurtiano mantenha-se aferrado à ortodoxia marxista que desconsidera as mudanças ocorridas no campo econômico no decorrer do século XX. Como pode se ver, sobretudo em seus cursos, ele analisou uma série de mudanças estruturais da economia que fizeram com que houvesse uma melhoria no padrão de vida e um abrandamento das contradições internas do sistema capitalista (tanto pelo planejamento e administração estatal, quanto pelo sistema de auxílio aos desempregados etc.), assim como a intensificação da tendência à monopolização da economia. Trata-se, é certo, de um sistema em que o planejamento político, sobretudo administrativo, passa a desempenhar um papel de grande relevância, mas em momento algum este passa a ter a primazia. A administração, e nisto está o ponto central da divergência com Pollock, é ela própria subordinada ao interesse do lucro e é feita até mesmo com o intuito de maximizá-lo em longo prazo. Se Adorno rechaça a teoria de Pollock e reafirma a primazia do econômico, então decorre disto que o campo econômico segue possuindo um papel proeminente como objeto de sua crítica tardia.

#### **IV. A insuficiência da crítica da economia política**

Afirmar que a crítica do capitalismo seguiu sendo necessária não é o mesmo, porém, que afirmar que ela segue sendo suficiente. Neste sentido, não só passa a ser importante ver o quanto foi alterada a própria estrutura do capitalismo, na medida em que o Estado interventor passa a atenuar o caráter destrutivo e autodestrutivo do capital, como também analisar se basta, para uma teoria crítica da sociedade que busque a “emancipação das pessoas frente as relações que as escravizam” (Horkheimer, 1988, p.219), criticar a economia política, isto é, se é apenas o capitalismo o obstáculo que impede a libertação. A resposta é negativa. É preciso não apenas ver o que mudou frente ao diagnóstico traçado por Marx, como ampliar o escopo deste para ver o que mais impede que os homens se relacionem de forma solidária e consciente. Ao menos três aspectos merecem destaque.

Em primeiro lugar, Adorno afirma que Marx adere a um conceito de cientificidade sem “perceber plenamente que haveria que examinar e analisar a configuração da ciência que leva precisamente a marca da sociedade” (Adorno, 1974, p.172), isto é, que Marx é acrítico em relação à ciência moderna, e, por conseguinte, não conseguiu compreender como a própria forma de racionalidade prevalecente na sociedade moderna está amalgamada com o processo que ele mesmo denuncia. Este primeiro aspecto mostra que é preciso ampliar o escopo da crítica marxiana de forma a incluir também a crítica da forma de racionalidade prevalecente; uma forma de racionalidade que contribui para a disseminação do capitalismo ao mesmo tempo

que é impulsionada por esta.

Em segundo lugar, Adorno acusa Marx de ser acríptico frente à dominação desenfreada da natureza:

Na verdade, em Marx o princípio da *dominação da natureza* é aceito bastante ingenuamente. De acordo com a concepção de Marx, é preciso mudar algo nas relações de dominação entre as pessoas - elas devem ser transformadas, ou melhor, devem desaparecer - mas a dominação absoluta da natureza pelos seres humanos não é afetada por isso, de tal maneira que se pode dizer que a imagem de uma sociedade sem classes em Marx, como Horkheimer uma vez formulou, tem algo de uma gigantesca sociedade de ações para a exploração da natureza (Adorno, 2003, p.89).

Isto é, é preciso não apenas terminar com as relações de dominação entre as pessoas, mas também colocar limites na dominação da natureza pelas pessoas, refletindo sobre o quanto tal dominação é necessária e como pode ser atenuada. Novamente, isto é uma complementação da crítica original marxiana (e não uma substituição do objeto de crítica, como Jay, Habermas e outros sugerem).

Por fim, é preciso também investigar os motivos que fazem com que “incontáveis indivíduos - e pode-se mesmo dizer: a maioria avassaladora dos homens - agem seriamente de modo contrário a seus interesses racionais” (Adorno, 2008, p.274), de forma que, em vez de lutarem contra seu processo de assujeitamento, contra as condições que os oprimem, eles se aferram a tal processo e a tais condições, em grande parte por meio daquilo que a psicanálise designa de identificação com o agressor. Isto traz a psicanálise para o centro da teoria crítica, para o lado da economia política como foco do interesse. E mais: exige a análise do processo de enfraquecimento do eu, da supressão do indivíduo, condição que coloca mais um obstáculo no árduo caminho em direção a emancipação.

## V. Conclusão

Em suma, o artigo que ora finda consiste apenas em uma espécie de convite para repensar a teoria crítica tardia de Adorno, uma vez constatadas as graves deficiências de boa parte da literatura que versa sobre ela. Para tanto é preciso ver como as críticas de Adorno ao capitalismo, à forma de racionalidade prevalecente na modernidade, à dominação absoluta da natureza e aos danos e patologias que pairam sobre os indivíduos se entrelaçam e se complementam. Em suma, no presente artigo foi visto que: 1) Adorno, ao menos em suas obras tardias, não adotou a tese do primado do político proposta por Pollock, que de acordo com ele a dominação econômica segue tendo a primazia na sociedade; 2) isto não significa que Adorno se afigure a uma ortodoxia marxista, mas sim que de acordo com ele as mudanças estruturais ocorridas na sociedade desde a época de Marx serviram, sobretudo, para

manter a dominação econômica, para dar sustentação a um sistema que solapa suas próprias condições de manutenção; 3) que a crítica da economia política seguia sendo necessária para a teoria crítica, mas já não era mais suficiente, uma vez que agora é preciso também analisar o quanto a forma de racionalidade prevalecente está amalgamada com tal sistema; é preciso também criticar a dominação absoluta da natureza e pensar uma maneira de reconciliação para com ela; por fim, ver como as próprias instâncias psíquicas dos indivíduos contribuem para a manutenção da dominação que paira sobre eles, assim como o processo de enfraquecimento da instância designada “eu” por Freud.

Se minha interpretação quanto à rejeição, por parte do Adorno tardio, da tese pollockiana acerca do capitalismo estatal for correta, a teoria crítica de Adorno se torna sem dúvida mais sedutora para leitores contemporâneos. Isto porque os últimos cinquenta anos foram marcados, sobretudo, por uma forte desregulamentação dos mercados e pelo reempoderamento do capital, o que de certa forma solapa a crença no primado do político (e mais, sugere que este primado não foi mais do que aparente no passado recente). Ao mesmo tempo, Adorno nota a criação de válvulas de escape para crises, mas não afirma, como Pollock, que as causas destas estavam potencialmente eliminadas. A crise atual do capitalismo, a qual de forma alguma deve ser vista apenas como uma crise de legitimação (na verdade, o capitalismo se encontrava talvez no ápice de seu sucesso em termos de legitimação quando a crise se iniciou, em 2007), traz de novo ao primeiro plano a dimensão econômica (e mesmo distributiva) em boa parte dos conflitos sociais. Nestas condições, parece-me que Adorno oferece um diagnóstico que sem dúvida precisa ser questionado e modificado, mas mais valioso para se compreender nossa própria época do que os diagnósticos da teoria crítica, do tempo de Adorno e posteriores a ele, que menosprezam o âmbito econômico e seus antagonismos internos em prol da primazia da análise política.

## Referências

- Adorno, T. (1974). *Philosophische Terminologie (Band II)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1986a). “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. In: Gabriel Cohn (org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1986b). “Gesellschaft”. In: *Gesammelte Schriften 10/2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Minima moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. Revisão de Guido de Almeida. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1997). “Das Schema der Massenkultur”. In: *Gesammelte Schriften 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- \_\_\_\_\_. (1998). *Prismas*. Tradução de A. Wernet e J. M. B. de Almeida. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Introdução à sociologia*. Tradução de W. Leo Maar. São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2008a). *Philosophische Elementer einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Dialética negativa*. Tradução de M. A. Casanova. Revisão de E. S. Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T. W. e Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Briefwechsel* (Band 4.II 1938-1944). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Benzer, M. (2011). *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berendzen, J.C. (2013). “Max Horkheimer”. In: E. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/horkheimer/>>. Acesso em 14 out. 2016.
- Bohman, J. (2013). “Critical Theory”. In: E. Zalta. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/critical-theory/>>. Acesso em 14 out. 2016.
- Bukharin, N. (1972). *Imperialism and World Economy*. London: Martin Lawrence.
- Cohn, G. (1986). “Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade”. In: Gabriel Cohn (org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática.
- Cook, D. (2004). *Adorno, Habermas and the search of a rational society*. Londres: Routledge.
- Dews, P. (1996). “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade”. In: Slavoj Zizek (org.). *Um Mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Dubiel, H. (1985). *Theory and Politics*. Cambridge: MIT Press.
- Freyenhagen, F. (2013). *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2012). *Teoria do agir comunicativo*. Tradução de P. A. Soethe e F. B. Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes.
- Hammer, E. (2006). *Adorno and the Political*. Londres: Routledge.
- Honneth, A. (1993). *The Critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: MIT Press.
- Horkheimer, M. (1975). “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: Benjamin, W., Adorno, T., Horkheimer, M., e Habermas, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1985). “The Authoritarian State”. In: A. Arato e E. Gebhardt (ed.).

- The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum.
- \_\_\_\_\_. (1988). “Nachtrag”. In: *Gesammelte Schriften*, Band 4. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlage.
- Jay, M. (1988). *As idéias de Adorno*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Cultrix, EDUSP.
- \_\_\_\_\_. (2008). *A Imaginação dialética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Kellner, D. (1975). The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay’s *The Dialectical Imagination*. *New German Critique*, 4, pp.131-152.
- Marramao, G. (1975). Political Economy and Critical Theory. *Telos*, 24, pp.56-80.
- Neumann, F. (2009). *Behemoth*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Nobre, M. (1998). *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do Estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- Nobre, M. e Marin, I. (2012). Uma nova antropologia, unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do esclarecimento*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 20, pp.101-122.
- Pedroso, G. (2009). Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 15, pp.151-179.
- \_\_\_\_\_. (2013). “Capitalismo de Estado ou Capitalismo Tardio”. In: M. Carvalho e V. Figueiredo (orgs.) *Filosofia alemã: de Marx a Nietzsche*. São Paulo: ANPOF.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(2), pp.200-25.
- Postone, M. (2003). *Time, Labor and Social Domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramos, D. (2012). Franz Neumann e o nazismo como destruição do Estado. *Ethic@*, 11(3), pp.299-327.
- Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zuidervaart, L. (2011). “Theodor W. Adorno”. In: E. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/adorno/>>. Acesso em 14 out. 2016.

Recebido em: 01.03.2016

Aceito em: 04.10.2016



# Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte

Philosophical elements of Fichte's *The Closed Commercial State*

Mariano Lucas Gaudio

[mgaudio77@yahoo.com.ar](mailto:mgaudio77@yahoo.com.ar)

(Universidad de Buenos Aires/CONICET, Buenos Aires, Argentina)

**Resumen:** En el presente trabajo se intenta mostrar el trasfondo filosófico del concepto de Estado racional en *El Estado comercial cerrado* (1800) de Fichte, en cuanto los problemas políticos y económicos se sustentan en la concepción metafísica de la Doctrina de la Ciencia. Y se analizan tres ejes: en primer lugar, lo ideal como fundamento de lo real, donde éste se explica desde un concepto de fin proyectado; luego, la doble contraposición frente al dogmatismo y la articulación entre lo universal y lo particular en el idealismo, que conduce a una visión del Estado como unidad fundante; y finalmente, el espacio comercial social - horizontal, donde la posición de cada particular está en relación recíproca con cada otro particular.

**Abstract:** This paper attempts to expound the philosophical background of the concept of rational State in Fichte's *The Closed Commercial State* (1800) and how the Science of Knowledge's metaphysics ground the political and economical problems found in that work. In order to achieve this, we analyze three points. In the first place, we study the conception of the ideal as the foundation of the real, which is explained through the concept of a projected final goal. In the second place, we compare dogmatism with the articulation between the universal and the particular in Idealism, which leads to a conception of State as a founding unity. In the third and last place, we analyze the commercial, social and horizontal space, where the position of each particular is in a reciprocal relationship with the others.

**Palabras-clave:** Fichte; Estado; metafísica; articulación; reciprocidad.

**Keywords:** Fichte; State; metaphysics; articulation; reciprocity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p31-47>

En un momento bisagra de su producción filosófica, tras haber gozado de la repentina fama y del no menos repentino ocaso en Jena, J. G. Fichte publica *El Estado comercial cerrado* (1800)<sup>1</sup> como apéndice del *Fundamento del derecho natural* (1796-7),<sup>2</sup> donde abre un plano específico, el de la política concebida como aplicación coherente de los principios jurídicos, y más concretamente, la realización de los mismos en la base económica. En este sentido, se puede interpretar *El Estado*

1 *Der geschlossene Handelsstaat* (1800). En *Sämmtliche Werke* (en adelante: FSW, tomo, página): FSW III 387-513. Las referencias completas de fuentes y bibliografía se hallan al final del artículo, en "referencias bibliográficas".

2 *Grundlage des Naturrechts* (1796-7) (en adelante: GNR). En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (en adelante: GA, serie/tomo, página): GA I/3 313-469, I/4 5-165.

*comercial cerrado* de Fichte como prolongación del *Derecho natural* o como una pieza independiente y autónoma. Pero en ambas perspectivas se pierde el anclaje propiamente especulativo, la sustancia metafísica de la obra fichteana. Y a partir de esta omisión, o de una mirada parcial sobre la filosofía de Fichte, surge un abanico de malentendidos sobre el concepto racional de Estado, en aspectos como el carácter autoritario o totalitario, compulsivo/coactivo, intervencionista, extremadamente planificador, etc.<sup>3</sup>

Un análisis de la obra en cuestión no puede no considerar los elementos filosóficos que están a la base de la exposición jurídica, política y económica, y lo que motiva el presente trabajo consiste precisamente en poner de manifiesto algunos vectores que amplían la concepción del Estado en Fichte en referencia a la Doctrina de la Ciencia, concibiendo a ésta no como una obra en particular sino como un sistema que se vale de una terminología fluyente. Tales elementos filosóficos se podrían esquematizar en torno de tres ejes: la relevancia del proyecto en cuanto idealidad fundante de realidad, la doble contraposición ante el dogmatismo a partir de la cual se comprende la articulación entre lo universal y lo particular, y la aplicación de esa misma articulación en un ámbito común-relacional. La reconstrucción siguiente trata de explicitar estos ejes fundamentales para una interpretación filosófica de *El Estado comercial cerrado* de Fichte.

I.

La relevancia de la idealidad se desprende del mismo subtítulo, puesto que *El Estado comercial cerrado* se define como un “*proyecto filosófico*”, una política a

---

3 B. Willms (1967, pp.12-14, 80-90) reconstruye las tempranas interpretaciones sobre la filosofía política de Fichte y rebate la equiparación con el totalitarismo como variante del despotismo, basándose en el concepto de libertad, inescindible de la limitación y de la coacción. La argumentación de Willms resulta central para evitar el abanico de malentendidos que señalamos. Pese a ello, R. Gray (2003, p.538) equipara el Estado fichteano con la economía planificada del socialismo del siglo XX, B. Frischmann (2006, pp.580-581) deslinda tajantemente el modelo trascendental de su aplicación política como si ésta fuera inconsecuente con aquél, S. Gross (2008, pp.206-209) sostiene que el centralismo y el control colisionan con la libertad personal y la libertad de mercado, y D. Moggach (2009, p.1003), que en principio iguala el modelo de Estado con el intervencionismo despótico y después (p.1016) los distingue, al final (p.1019) critica la vigilancia y la centralización. Así, la observación de Willms contrasta con estas caracterizaciones negativas del Estado fichteano donde la referencia a la Doctrina de la Ciencia es nula o escasa. Lo último vale también para R. Gray, que curiosamente reprocha a A. Verzar (1980) no haber profundizado esta relación, y cuya propuesta consiste en igualar el primer principio, “Yo = Yo”, con la fórmula “dinero = dinero” (pp.545-546), lo que es absurdo, porque en *El Estado comercial cerrado* el dinero se subordina a la política comercial estatal. En efecto, I. Nakhimovsky (2011, pp.355, 362 ss., 381-382, 407 ss.) subraya la relevancia del dinero pero como política de Estado, y en conexión con la *Tathandlung* de la Doctrina de la Ciencia propone el poder ejecutivo (pp.157-158). Además de afirmar que el Estado no interfiere en las libertades individuales sino que delimita y evita las obstaculizaciones recíprocas, concluye que esta obra no se asimila ni al socialismo ni al totalitarismo, sino que expresa una crítica al orden político-económico existente (pp.483, 510-512).



realizar en el futuro,<sup>4</sup> por parte de un Estado que ha alcanzado la unidad jurídica - la legislación común de una multiplicidad de hombres bajo un mismo poder coactivo - sin lograr aún la unidad económica fundamental y, por tanto, se ha unificado internamente sólo a medias. En la “Dedicatoria”, Fichte distingue y contrapone al filósofo especulativo y al político en ejercicio, que suelen relacionarse mediante ideas que el primero expresa y el segundo desecha por incumplibles, generando así un abismo infranqueable entre lo ideal y lo real. Sin embargo, si el filósofo no considera su saber como un mero juego, sino como algo serio, entonces jamás descarta su realizabilidad, y a lo sumo tendrá que afinar y precisar la universalidad abstracta con aspectos determinados, hasta que las ideas sean aplicables a la situación dada. Por contrapartida, el ámbito propio del político en ejercicio contiene un nivel de complejidad y de riqueza conceptual que se sustrae de lo general, porque - con la analogía de Fichte - conocer las relaciones y lados de un triángulo no significa conocer el valor de cada uno de ellos en particular, y del mismo modo tampoco sirve a tal fin apelar a un instrumento de medida, a una técnica pergeñada de antemano e independiente de la situación concreta (FSW III 389-391).

Ambos polos, la especulación y el ejercicio, componen el plano de la política y se necesitan mutuamente: sin la filosofía, la política se convierte en un saber particularista, de recetas quizás válidas en cierto tiempo pero incapaces de trascender la perspectiva meramente administrativa y, por lo tanto, mecanicista-dogmática; y sin la aplicación, la filosofía se convierte en una simple confesión de deseos, un saber estéril e incapaz de mostrar el pasaje de la determinabilidad a la determinación. Esta complementariedad mutua refleja tanto la necesaria dimensión filosófica de la política, como la importancia de llevar a la práctica las ideas. La tarea común consiste en articular lo universal con lo particular.

El carácter proyectivo de *El Estado comercial cerrado* remite a una serie de consideraciones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.). En efecto, en esta obra Fichte afirma que el Yo, que se pone, también se opone y coloca en la conciencia, en un mismo acto, los opuestos - el ponerse y la contraposición con lo múltiple - , como dos caras de un mismo proceso, de la actividad que también es reposo. Así, lo encontrado (lo dado, lo empírico) se erige a partir de lo proyectado, lo que se produce ante la mirada. Lo encontrado y lo proyectado se vinculan mediante la actividad que, en cuanto facultad práctica, se desenvuelve en sentido inverso al pasaje de lo determinable a lo determinado.<sup>5</sup> En otras palabras, “la libertad es el punto de partida de toda filosofía” (WLnM-H § 2, GA IV/2 45).<sup>6</sup> Pero la libertad, si

---

4 Así dice el subtítulo: “*Un proyecto filosófico como apéndice a la Doctrina del Derecho y una prueba de la política a seguir en el futuro*”, FSW III 387.

5 *Wissenschaftslehre nova methodo - Halle* (en adelante: WLnM-H) § 2, GA IV/2 42-43.

6 Lo mismo en WLnM-H § 3, GA IV/2 47.

no ha de ser meramente abstracta, tiene que articularse con la limitación, y con ésta surge lo encontrado. Ahora bien, el aparecer de lo encontrado presupone una actividad proyectada, o lo que es lo mismo, un concepto de fin. La práctica involucra a la teoría - la facultad de los conceptos o inteligencia - como un momento de su proceso de realización, que consiste en determinar lo determinable (WLn-H § 4, GA IV/2 47-48, 50, 55).

Desde luego, la primacía práctica no significa que lo encontrado sea un invento del Yo, pues el Yo lo encuentra-lo siente, lo representa - de una determinada manera. Pero lo encuentra porque actúa, y si no actuara no lo encontraría. En este sentido, aunque el Yo se sienta coaccionado a representar el objeto tal como lo encuentra, en rigor sólo está en cierta medida condicionado, porque bien podría pensarlo con otras características, y entonces depende de la libertad si el Yo se apega y es fiel a la limitación tal como la encuentra o si decide modificarla idealmente en la conciencia, quizás para proyectar un concepto de fin que conlleve la transformación de lo dado en la realidad.<sup>7</sup> Incluso en el nivel teórico más elemental interviene la libertad. Lo dado como tal responde a una proyección del Yo articulada con las determinaciones. Si el Yo no actúa, lo dado no aparece, y cuando lo dado aparece el Yo - por así decir - deja de actuar (o inhibe parcialmente su actividad, suspende la facultad transformativa y la proyección de un concepto de fin) para percibirlo y conocerlo, para configurar la determinada manera en que se presenta el objeto.

Al igual que la filosofía, la tarea de la política se perfila en la articulación entre lo universal y lo particular, y entonces la proyección ideal no tiene otro cauce que el de evidenciar el pasaje de la determinabilidad a la determinación, es decir, está motivada por la producción de acciones que transformen lo encontrado en función de una Idea. En consonancia, dice Fichte en *El Estado comercial cerrado*:

Si, con el conocimiento correcto de la situación presente, fuera elaborada una política según esta Idea, por lo demás fundada desde firmes principios jurídico-estatales, y con las consecuencias de los mismos, entonces esta política podría parecer inútil sólo al mero empirista (FSW III 391).

El referente de “esta Idea” resulta ambiguo: a primera vista, aludiría a la conjugación entre regla y caso; pero también podría significar la propia concepción política de Fichte, que incluye lo especulativo y que desemboca en el cierre y autonomización comercial del Estado. De todos modos, refleja el carácter proyectivo y el contraste con el mero empirista sujeto a la repetición mecánica y tecnocrática de fórmulas abstractas preestablecidas. El mero empirista impugna todo concepto o cálculo que vaya más allá de los hechos, es decir, anula la dimensión productiva y creativa de realidad que distingue a la política. Además de copiar y mezclar la

---

<sup>7</sup> WLn-H § 7, GA IV/2 89. Sobre la necesaria referencia del sentimiento al Yo: § 6, GA IV/2 73-74; § 7, GA IV/2 86.

receta con las condiciones sin comprenderlas ni interpretarlas, el empirista deviene administrador de lo dado, rechazando lo posible (el concepto de fin) como si fuera imposible. Incluso el reservorio de conocimientos al que apela desconoce su génesis histórica, el contexto en que una propuesta fue innovadora y que en la actualidad traería más problemas que soluciones. En última instancia, la posición del empirista se asemeja a la del dogmático, no sólo en cuanto alude al carácter predeterminado e inmodificable de lo dado, sino también en cuanto anula cualquier proyección y realización de la libertad en articulación con la experiencia.<sup>8</sup>

La argumentación filosófica de la “Dedicatoria” se completa con una argumentación nítidamente política. En la medida en que el proyecto de *El Estado comercial cerrado* consiste principalmente en delimitar las fronteras económicas e instaurar una moneda nacional, a semejante idea no se le podrá objetar que sea irrealizable, sino a lo sumo que atenta contra ciertos intereses. Y Fichte decide mostrar esos intereses: en verdad, la resistencia proviene de la gran ventaja que obtiene Europa sobre el resto del mundo, llevándose a muy bajo precio las fuerzas y los productos de las regiones sometidas, lo que atenta contra el derecho y constituye una contradicción imposible de perdurar (FSW III 392-393). Aunque aquí evite explicar la imposible continuidad de las colonias y del comercio de esclavos, los motivos se hallan en los escritos de revolución,<sup>9</sup> y aunque aquí Fichte descarte una respuesta a la observación de sacarle provecho a esta ventaja mientras dure, en el desarrollo de *El Estado comercial cerrado* hay argumentos inconciliables con la expansión dominadora.<sup>10</sup> Sea como fuere, no cabe desechar este proyecto filosófico por irrealizable, sino sólo por administrativismo y temor a las transformaciones sustanciales.

Si lo empírico y existente no se erige independientemente de la actividad que lo legitima, sino como aquello que encuentra el Yo porque proyecta un concepto de fin y asume el pasaje de la determinabilidad a la determinación, entonces lo real no se presenta como un dato último y definitivo, sino como resultado de una actividad que lo constituye. En esta perspectiva se comprende la afirmación de la “Introducción”: “El Estado real se puede representar, por tanto, como concebido en la instauración gradual del Estado racional” (FSW III 397). La política, que no se

---

8 Por eso dice Fichte: “Su enfermedad incurable es la de tener por *necesario* lo [que en verdad es] contingente” (FSW III 449).

9 Nos referimos a *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793): FSW VI 5, y *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution* (1793): FSW VI 80-81, donde la opresión autoriza a la revolución y auto-afirmación de la libertad inalienable. La perspectiva se puede completar con *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (1795): FSW VIII 286-289, como desarrollo gradual de la libertad.

10 Para Fichte la apertura comercial representa una guerra implícita (FSW III 468) cuya extensión atenta contra la unidad interna y contra la autosuficiencia propias del Estado comercialmente cerrado; en efecto, su propuesta económica se orienta específicamente a lograr la plena autonomía: FSW III 482-485, 488, 500-501.

reduce a la administración de lo dado, sino que transforma lo dado en función de las ideas, ha de mostrar el pasaje y cada uno de los puntos vinculantes entre el Estado real y el Estado racional, para hacer del último el concepto de fin del primero, para reconstruir el camino de la determinabilidad a la determinación.

La reconfiguración del Estado real a partir del Estado racional conduce a otro motivo central de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*: la primacía del querer o voluntad. En efecto, dice Fichte en esta obra: “El QUERER no puede ser deducido (...). Es algo originario, es todo lo más primario y lo más inmediato” (WLnM-H § 11, GA IV/2 113); y agrega: “en el QUERER nos manifestamos a nosotros mismos como produciendo algo nuevo (...). El querer aparece, según esto, como *brotando* desde una limitación autorrealizada de la facultad de la voluntad” (ídem, 114). En suma: “la voluntad es algo absoluto - [en ella] sujeto y objeto son uno y ciertamente lo mismo” (ídem, 115).<sup>11</sup> Ante semejante poder productivo no hay realidad empírica que no sea transformable, y para ello sólo basta con disponer las limitaciones bajo la égida de la razón.

La destinación del hombre consiste precisamente en gestar este pasaje de lo determinable a lo determinado, en hacer real lo racional; en consonancia, concluye Fichte en la “Introducción” de *El Estado comercial cerrado*: “Todo lo bueno de lo que hombre debe ser partícipe, tiene que ser producido mediante su propio arte, a consecuencia de la ciencia; ésta es su destinación (*Bestimmung*)” (FSW III 398).<sup>12</sup> Es su destinación tanto como su determinación, porque lo dado resulta de la actividad que lo produce. Así como el ámbito especulativo se articula con el técnico, del mismo modo el saber filosófico deviene arte de acción.

En este sentido, Fichte no sólo allana el camino del Estado real hacia el Estado racional, también dilucida la instancia que precede al Estado existente como retroproyección de un concepto determinado. En otras palabras, el Estado empírico-actual no es consecuencia de un designio trascendente, ni de fuerzas ocultas, etc., sino de la “anarquía comercial” que se opone radicalmente a “la institución del comercio conforme a la razón” (FSW III 476). La anarquía proviene del formalismo jurídico que, en nombre de la libertad, prescinde de la dimensión económica y de la organización social respectiva. Si el espacio relacional se sustrae de la articulación mediante leyes, entonces no sólo gana terreno un particularismo destructivo que tarde o temprano corroe el tejido social, sino también la hipóstasis de presuntas leyes inmutables que subyugan la voluntad y obligan a atenerse a los dictámenes del

---

11 La misma primacía del querer y de la voluntad caracteriza y atraviesa el *Derecho natural*: GNR Ein., GA I/3 326; § 1.Cor., GA I/3 332; § 7, GA I/3 387; § 8, GA I/3 400-401; § 16, GA I/3 435-436. La coincidencia entre sujeto y objeto remite, en términos de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5) (en adelante: GWL), al Yo absoluto: GWL § 1, GA I/2 259-260, 261 nota.

12 Desde luego, aunque las referencias se orientaron a la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, tomamos *Bestimmung* en el sentido de *Bestimmung des Gelehrten* (1794), GA I/3 28-31.

mercado. Como dos caras de una misma moneda, el panorama no es otro que el del dogmatismo, y lo analizamos a continuación.

## II.

El concepto de Estado racional que Fichte elucida en el primer libro de *El Estado comercial cerrado* se contrapone simultáneamente a dos sistemas falsos que anulan la voluntad colectiva e individual: el despotismo paternalista y el liberalismo cuasi-anárquico, ambos reticentes a la legislación racional. Esta doble contraposición se condice con la disputa frente al dogmatismo.

En la *Primera introducción* (1798) el dogmatismo es el sistema que parte de una cosa en sí como primer principio que fundamenta incluso al Yo y, por ende, lo vuelve heterónomo. Al tratarse del momento cumbre y soberano del cual se sigue todo lo demás, la cosa en sí determina la concatenación de los elementos en una secuencia mecanicista.<sup>13</sup> Pero esta caracterización del dogmatismo, que bien se homologa a la crítica de Jacobi a Spinoza, contiene otra vertiente: para Fichte *todos* los filósofos modernos son dogmáticos (EE § 5, GA I/4 191 nota), salvo Kant o el kantismo (bien entendido). Y la disputa con los kantianos que dogmatizan el espíritu del kantismo reside en que, ante todo, sustentan un idealismo a medias, porque deducen las leyes del actuar a partir de la experiencia, como si detrás de los objetos hubiera una misteriosa cosa en sí que los justifique (EE § 7, GA I/4 202). Con ello el kantismo (mal entendido) proporciona otra versión del dogmatismo, en cuanto disemina la cosa en sí como fundamento de lo múltiple dado. La paradoja se trasluce en la *Segunda introducción*, donde Fichte argumenta que si el fundamento del sistema surge desde lo múltiple, entonces jamás se hallará la unidad del Yo:

¿De cuál Yo se habla aquí? Si [se habla] de algo que los kantianos juntan confiadamente desde la multiplicidad de representaciones, [algo] que no está en ninguna en particular, pero está en todas juntas (...); entonces Kant sería justamente un charlatán patético, como tales kantianos (ZE § 6, GA I/4 228).<sup>14</sup>

Los kantianos refieren directa o indirectamente a una suerte de organización espontánea de lo múltiple, que funcionaría con independencia de la unidad fundante y al modo de una mano invisible que todo lo ordena misteriosamente; de este esquema jamás se obtendrá un Yo, sino un engendro, un invento que restituye la cosa en sí. Al igual que el dogmatismo racionalista, el empirismo dogmatizado presupone algo extrínseco al Yo para fundar la unidad, en este caso: el ensamble de fragmentos. Ambas vertientes soslayan precisamente aquello que distingue al Yo: la autonomía,

13 *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (en adelante: EE), §§ 3-5, GA I/4 188-192.

14 *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (en adelante: ZE). Un pasaje muy similar en WLnM-H § 12, GA IV/2 125-126.

la autopoición, el para-sí, la facultad productiva. Para Fichte, en cambio, la unidad no se sigue ni se legitima desde la multiplicidad o lo dado, sino a la inversa: porque la unidad se pone a sí misma, hay un múltiple dado que se deduce de este ponerse. Es una articulación similar a la de lo proyectado y lo encontrado que analizamos en el apartado anterior. De la misma manera, la autoconciencia no *condiciona* la conciencia - es decir, no se reduce a la receptividad de contenidos extrínsecos que no la contradigan o anulen -, sino que la autoconciencia *determina* la conciencia, en el sentido de que todo el contenido está dado, fundado y producido, mediante las condiciones de la autoconciencia (ZE § 6, GA I/4 229). Por ende, si los kantianos pretenden aludir como fundamento de la experiencia algo que esté más allá del Yo, incurrir en dogmatismo. Además, la unidad fundante no se circunscribe a administrar lo dado, porque el Yo no permanece ajeno a cada elemento múltiple, sino que está presente en cada elemento en función de la unidad.

En sintonía con esta doble contraposición, el despotismo paternalista equivale a la primera versión del dogmatismo, en cuanto la cosa en sí representa la determinación unilateral de lo social por parte de un poder soberano que se arroga exclusivamente la facultad de decidir la posición de los miembros, como si éstos fueran meras piezas de un mecanismo. A la vez, el soslayo de la unidad ante lo múltiple dado, la segunda versión del dogmatismo, equivale a someter al Estado al funcionamiento de una regularidad independiente y en apariencia extrínseca: el libre juego espontáneo de los particulares o las reglas del mercado. Pero el simple condicionamiento o administración de las reglas no alcanza a mostrar la verdadera función del Estado, que no se contenta con ordenar, sino que configura lo múltiple como un contenido suyo y lo determina.

En efecto, en *El Estado comercial cerrado* el lugar de la experiencia y de lo particular lo ocupa la economía, concebida como último eslabón de realización de lo filosófico-jurídico mediante lo político. No se trata de una instancia autónoma, sino del resultado de un proceso de determinación creciente (filosofía, derecho, política, economía), donde el espacio relacional-horizontal es consecuencia necesaria de la organización jurídico-política. El Estado racional, de acuerdo con los principios fundamentales del comercio supeditados al marco jurídico, se contrapone tanto al Estado despótico, unilateral y paternalista, que se arroga la facultad exclusiva de decidir sobre el bienestar y la felicidad de sus súbditos, como al Estado que sólo se encarga de proteger los derechos y posesiones individuales sin ninguna injerencia en el devenir relacional. Así, Fichte señala que el primero, el tutor de todos los asuntos individuales, fue suficientemente criticado, mientras que el segundo, que sólo se encarga de proteger lo establecido, además de estar excesivamente delimitado en sus potestades, contiene un equívoco importante, el de presuponer que la propiedad

sea independiente del Estado.<sup>15</sup> A partir de esta presuposición falsa se legitima la desigualdad que desencadena la anarquía.

Por una parte, el Estado despótico opera al modo de una cosa en sí o de un dogmatismo mecanicista que anula las voluntades que sólo pueden mantenerse sometidas a su ejercicio arbitrario, como en el fatalismo; por otra, el Estado liberal se condice con el idealismo a medias y con el empirismo de los kantianos que, sustrayendo lo múltiple de la unidad fundante, deben apelar a una regularidad misteriosa - la mano invisible del mercado - cuya detonante también es la cosa en sí, que siempre beneficia a los más poderosos. En el primer caso, la unidad ahoga y esclaviza la vitalidad de lo particular, mientras que en el segundo lo múltiple se legitima independientemente y sin unidad, como si cada uno de los agentes siguiendo su propio interés produjeran sin saberlo ni quererlo una armonía (el mercado) cuyo origen resulta inexplicable, salvo apelando a la cosa en sí. Contra estos dos polos y en consonancia con el idealismo que articula unidad y multiplicidad sin remisiones trascendentes, el espacio horizontal de lo particular se presenta para Fichte como ámbito de realización de la voluntad común mediante su dimensión institucionalizada, el Estado. De ahí que, como analizaremos en el punto siguiente, el espacio público-comercial no sea un asunto de privados: ni del déspota sustraído de la igualdad, ni de los particulares reticentes a la unificación. Y como para Rousseau o Marx, para Fichte la clave reside en la propiedad:

En contraposición a esta opinión...” - según la cual el Estado debe desentenderse de las posesiones y del modo como han sido adquiridas por los particulares; esto es, la opinión según la cual la propiedad es independiente del Estado -, “yo diría: es la determinación del Estado primero *dar* a cada uno lo suyo, primero *ponerlo* en su propiedad, y sólo después también *protegerlo* (FSW III 399).

Si la legitimación de los derechos se efectúa independientemente del Estado y sólo en virtud de la relación sujeto-cosa, la escisión entre lo universal y lo particular se torna insuperable, y entonces toda unificación que no sea en beneficio del individuo se representa como obstaculizadora de su realización, entendida ésta como separada o contraria a los demás individuos. La propiedad anclada en el sujeto conlleva un Estado meramente nominal, que protege más a los que más poseen, y que conduce en última instancia a la anarquía y a la desintegración social, no sin agudizar al extremo la desigualdad.<sup>16</sup> Por eso para Fichte la propiedad resulta significativa en el espacio relacional donde un conjunto de sujetos que comparten una misma esfera de libertad se delimitan sobre lo suyo y lo ajeno, es decir, la propiedad de cada uno se determina siempre en relación con todos los demás. Lo particular no surge como

15 FSW III 399. Esta misma secuencia reaparece en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805) (en adelante: GGZ), FSW VII 143-146, 150-152.

16 FSW III 441, 453, 508-509. Véase también: GNR § 21, GA I/4 91-92.

un todo cerrado, fuera del cual están los otros, todos los cuales aspiran a expandirse y legitimar lo más que puedan (el estado de guerra); lo particular surge como un resultado, como *parte* de un todo, y como parte que sólo se puede comprender y explicar en el sistema de relaciones contenido en ese todo. Por tanto, el derecho concierne, no a la relación sujeto-cosa, sino a las relaciones entre personas, y éstas jamás se sustraen de la cuestión de la igualdad.<sup>17</sup> En torno de la propiedad y de la igualdad el actor decisivo es el Estado; es, no el particular que se pone a sí mismo, sino la voluntad común que se sublima en el Estado la que *pone* a cada uno en posesión, porque el individuo jamás se realiza solo, sino únicamente mediante la relación con sus semejantes. El particular resulta mediado por lo universal. El individuo solo es nada, o es mera materia (GNR § 17.Cor., GA I/4 19-20). Por consiguiente, el derecho, que afecta al individuo y a sus condiciones vitales, llega a cada particular sólo mediante el tejido social. Tanto el derecho originario como el derecho de coacción del *Fundamento del derecho natural* se instituyen como ficciones heurísticas cuyo fundamento último, el Estado, contiene y neutraliza, porque delimita las esferas de libertad de los particulares y las articula en la universalidad de la voluntad común. Sin el Estado fundante, lo particular se revela incapaz de estabilidad, pues la lógica meramente horizontal se vuelve belicosa en el afán de asegurarse su posición frente al resto de los particulares sobre los que se extiende indefinidamente.<sup>18</sup>

El individuo no funda el Estado, no cede algo de sí para que el Estado lo reconozca y legitime su ventaja relativa frente a los demás; sino al revés: el individuo resulta puesto por el Estado en propiedad y de manera igualitaria, y antes de esta posesión legítima no tiene nada (GNR § 17, GA I/4 15 nota). Así, la recreación del momento fundacional implica necesariamente la puesta en propiedad de todos y cada uno en igual medida. Luego, la protección o poder coactivo, que en una sociedad desigual suelen evocar primero los que más poseen, en el Estado racional se revela secundario y, contrariamente a lo que podría suponerse, su evocación absoluta corresponde al pobre o al marginal.<sup>19</sup> Pero lo importante reside en que el individuo no pone el Estado y, al mismo tiempo, en que éste no se enajena de aquél, porque el Estado es la unidad que contiene y explicita al individuo, que comprende lo social-económico como ámbito de realización de la voluntad común, y así lo protege también de las desavenencias materiales. Por tanto, el Estado no se convierte en lo trascendente que sólo capta el déspota o que se expresa en los decretos del mercado, ni surge

---

17 FSW III 402. En el ejemplo de Fichte, si en un territorio hay cien agricultores, la tierra deberá dividirse en cien parcelas iguales: FSW III 445. Para un estudio detallado del tema de la propiedad: D. James (2009) y (2011). Además, contra la pretensión de N. Nomer (2005, pp.54-55) de conciliar liberalismo y socialismo en Fichte, James concluye que la concepción fichteana de la propiedad se opone al liberalismo: (2009, pp.648-650, 660-665), (2011, pp.22-27).

18 FSW III 400. Fichte desarrolla los temas aludidos en GNR §§ 8-16.

19 “[E]l pobre” - dice Fichte - “tiene un absoluto derecho de coacción a la asistencia” (NR § 18, GA I/4 23).



del mero vivir conjuntamente en un mismo espacio. El Estado configura la unidad fundante de relaciones organizadas:

Es el Estado, y únicamente él, el que reúne una multitud indeterminada de hombres en un todo cerrado, en una totalidad; es únicamente el Estado el que puede preguntarles a todos en su enlace [si pactan o no]; por tanto, únicamente mediante el Estado deviene primeramente fundada una propiedad legítima (FSW III 401).<sup>20</sup>

La totalidad manifiesta un enlace intrínseco, análogo al producto natural organizado, donde cada parte puede ser lo que es en virtud del todo que la vitaliza, y al mismo tiempo se vitaliza a sí misma contribuyendo a la totalidad a la que pertenece. En la medida en que el todo vive a través de sus partes, no las puede ni abandonar, ni aniquilar; no hay entre ellos contraposición ni lucha, sino sostenimiento y retroalimentación. Y en la medida en que la parte vive gracias al todo, no se contrapone y disputa con otra parte su posición, sino que se contiene y armoniza en una actividad conjunta.

En consecuencia, la doble contraposición del idealismo - como unidad inmanente que articula en su interior lo universal y lo particular - frente al dogmatismo trascendente y al empirismo dogmatizado, permite comprender tanto el doble rechazo de Fichte al Estado despótico y al Estado liberal, como prevenir el riesgo de un Estado totalizante que anule la actividad de las partes y el de un Estado ausente y sometido a las reglas del mercado. En cuanto producción humana de voluntades unificadas en un mismo cuerpo social, el Estado no refiere ni a un designio dogmático, ni se subyuga a las leyes presuntamente independientes del comercio. Así, los dos ejes que tratamos hasta aquí (la idealidad fundante de realidad y la doble contraposición filosófica y política) confluyen en un tercero: la visión del espacio relacional-comercial como ámbito de realización de la voluntad común.

### III.

La concepción fichteana del Estado racional incluye necesariamente a la economía, no como esfera de leyes autónomas e inmutables, ni como espacio exclusivo de los particulares, sino como ámbito de realización y aplicación de la voluntad común o del Estado. Dado que las leyes no se legitiman desde una regularidad incognoscible, y dado que la lógica relacional incide en la constitución y en la posición de cada particular, la economía forma parte directamente de la política, y el Estado no juega en ella el rol de un agente extrínseco, limitador, arbitrario, que distorsiona el presunto curso natural de las cosas (en tal caso, se reincide en

<sup>20</sup> El Estado constituye el momento clave de la realización del derecho, porque el concepto de derecho concierne a las relaciones estables entre los individuos (GNR Ein., GA I/3 319; § 4.Cor., GA I/3 360; § 8, GA I/3 389), y el Estado se identifica bajo una dimensión institucional con ese entramado relacional (GNR § 16, GA I/3 435, 443-444). Lo mismo en GGZ, FSW VII 146-147.

la escisión dogmática y despótica); el Estado es el agente central inmanente a esta misma dinámica vinculante.

De ahí que el contrato negativo que ordena a los particulares delimitarse y no inhibir la actividad del otro - actividad que, observada detenidamente, en cada parte se manifiesta conformando una misma actividad conjunta -, se completa y deviene contrato positivo en cuanto cada uno se compromete a colaborar con el otro, lo que en realidad también implica trabajar para sí mismo (FSW III 405). La clave de esta reversión contractual consiste en comprender que sí-mismo y otro son inescindibles, y que sólo se distinguen si se los capta en trabazón recíproca. Pero no se trata sólo de una trabazón formal, sino también de contenido, donde uno y otro son lo que son en la relación mutua, y entonces nadie puede beneficiarse (o perjudicarse) si a la vez no se benefician (o perjudican) también los otros, porque si alguien lo hace a costa de otro - es decir, *contra* el otro, separando su propia situación e interés -, o bien el Estado permite este nicho destructivo de lo común y del enlace, o bien funciona incluso como instrumento de opresión. Sin embargo, el Estado racional, en cuanto garante de lo común y de la igualdad, existe precisamente para que un particular no se sobreponga al resto y subyugue la lógica relacional a su propio interés.

Ahora bien, en el despliegue de este tercer punto de nuestro análisis (el espacio público comercial), volver a contraponer el Estado y los intereses particulares, o insistir en que la política no debe inmiscuirse en el comercio, o que Estado e igualdad están en carriles diferentes, etc., significa desconocer absolutamente la ilación del pensamiento de Fichte. Ni se trata de un actor que coacciona al particular a actuar de determinada manera, ni de una política que se entromete en la economía, ni de un igualitarismo coactivo-compulsivo. En efecto, el segundo capítulo del primer libro de *El Estado comercial cerrado* se titula: “Aplicación universal de los principios fundamentales establecidos sobre el intercambio público” (FSW III 403); por lo tanto, conceptualmente ninguno de los estamentos (productores, artesanos, comerciantes, etc.) puede *sentirse* compelido a entregar los productos, salvo que escindan el beneficio propio y lo sobrepongan a la situación de los demás, gestando así el ventajismo y la opresión. Este razonamiento egoísta confunde la parte (el individuo o el estamento) con la totalidad, e invierte la relación: pone la totalidad al servicio de la parte. Por el contrario, en el Estado racional fichteano prima la colaboración recíproca donde la situación de cada parte está sujeta a la situación de todas las otras partes. Así, el Estado evita los dos polos que distorsionan la horizontalidad cooperativa: el lujo y el empobrecimiento.<sup>21</sup> Porque uno y otro son inescindibles: es la misma colaboración recíproca - en un Estado de igualdad formal y que se desentiende de la cuestión económica - la que conlleva el enriquecimiento de algunos y el consiguiente

---

21 FSW III 408-409. Desde luego, la temática incluye los precios fijos (FSW III 415-416) y el control del valor de cambio, que en principio sería el grano y después el dinero (FSW III 435).

empobrecimiento de otros. Y la variable que podría soslayar la organización interna, el comercio exterior, también cae bajo la racionalidad estatal, lo que no significa - insistimos - anular el intercambio, sino someterlo a la voluntad común y no dejarlo a la conveniencia de unos pocos.<sup>22</sup> En esta perspectiva, el Estado se caracteriza por ser el factor clave de la estabilidad del sistema de relaciones que envuelven a los particulares, el actor decisivo del sostenimiento de la reciprocidad.

Los intérpretes del pensamiento político de Fichte suelen oscilar entre una visión más armnicista, centrada en la primera parte del *Fundamento del derecho natural*, y una visión más belicista y hobbesiana de la intersubjetividad, sustentada en la aplicación del concepto de derecho.<sup>23</sup> Mientras la primera soslaya el drama político (el conflicto, la tensión, la articulación) y la relevancia del Estado, la segunda dificulta la sociabilidad y promueve un concepto de Estado centrado en la coacción. Más allá de que las dos perspectivas no se excluyen y se neutralizan mutuamente, de una o de otra manera se necesita una instancia de unificación universal, en el primer caso porque la armonía no exime la posibilidad de opresión, y en el segundo porque la guerra de todos contra todos destruye incluso la individualidad. La instancia de unificación, la voluntad común que se concretiza a través del Estado, significa la puesta en unidad de las voluntades particulares, que ya no han de concebirse de modo escindido e independiente, sino como elementos de una misma totalidad. Pero esta unificación no aniquila la particularidad, ni la deja librada a una autorregulación espontánea, precisamente porque no anula totalmente el conflicto, ni se desentiende de él.

La articulación entre los elementos contrapuestos y la unidad que los contiene corresponde no sólo a las consideraciones filosófico-jurídicas de Fichte, sino también al corazón de su metafísica. En efecto, en el tercer principio del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794) Fichte se propone conjugar dialécticamente el Yo y el No-Yo, para lo cual éstos han de ceder su carácter inicial de absolutos o plenitudes excluyentes y limitarse o dividirse en cierta medida. En la anulación parcial Yo y No-Yo, ahora determinados, se contraponen entre sí y a la vez en referencia al Yo absoluto; es decir, el Yo y el No-Yo finitos se entablan en reciprocidad. Este proceso de contraposición recíproca no se suscita por fuera del Yo, sino dentro de él y como

---

22 FSW III 420. En esta misma línea, C. Dierksmeier (2011, pp.114-122) argumenta que la intersubjetividad no se sostiene sin la institución del Estado, que es el que genera estabilidad y unifica los diversos fines (y, en tal sentido, no se contrapone, ni interfiere, ni obstaculiza los intereses particulares), y que por eso Fichte jamás quiere renunciar al Estado de Bienestar y a la justicia. Sin embargo, sostiene que se trata de un modelo estático de racionalidad económica, que Fichte recién tornará dinámico en la *Rechtslehre* de 1812, donde el comercio forma parte directamente de la función pública.

23 Esta contraposición entre las dos primeras secciones del *Derecho natural* (GNR §§ 1-7) y la tercera (GNR §§ 8-16) proviene de L. Siep (1979, p.35), (1992, pp.42-43 ss.), que trata de distanciarse y matizar el hobbesianismo de la interpretación de R. Schottky (1995, p.176). R. Williams (1992, p.64) sigue la perspectiva de Siep (1979) y propone una mediación intersubjetiva y ética.

un alumbramiento y especificación interna de sus determinaciones (GWL § 3, GA I/2 268-272). En el círculo sistemático de la Doctrina de la Ciencia (la filosofía) todo elemento queda enlazado y distinguido en base al principio de fundamento que se sigue del tercer principio y que establece que los opuestos se identifican en un aspecto (se relacionan) y que los idénticos se oponen en un aspecto (se distinguen), lo que posibilita un procedimiento sintético de buscar las notas comunes a los elementos y un procedimiento antitético o analítico centrado en las contraposiciones (GWL § 3, GA I/2 272-274, 276).

En la posterior *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Fichte reelabora la exposición del *Fundamento* colocando el tercer principio en correlación con el segundo, porque negación y determinación son lo mismo: “La determinación del Yo, de la que se parte, es al mismo tiempo también el medio de vinculación entre Yo y No-Yo” (WLnm-H § 2, GA IV/2 41). Para que el No-Yo pueda ser puesto, el Yo tiene que ser co-puesto (*mitgesetzt*), y así los elementos contrapuestos que desde un punto de vista horizontal parecen extrínsecos, desde el punto de vista vertical y unificador están en el Yo. La multiplicidad existe y convive en lo Uno. Por ende, la limitación o divisibilidad significa que en el Yo la multiplicidad está separada y reunida, sin que ello implique la diversificación o ruptura de la unidad fundamental. Y las partes son partes no sólo porque se contraponen mutuamente (tanto porque armonizan como porque entablan conflictos entre sí), sino también porque están contenidas en una misma unidad (WLnm-H § 2, GA IV/2 42-43).

Según esta exposición, lo determinado se deduce de lo determinable, y lo mismo ocurre con la intersubjetividad. El punto más alto al que llega la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, la comunidad o reino de seres racionales, se erige como ámbito referencial del ser racional finito: sólo a partir de una dimensión inteligible compartida el individuo puede encontrarse como tal, esto es, pensando a otros y siendo pensado por otros, sus iguales (WLnm-H § 12, GA IV/2 141-143). Aquí se juega la simultánea distinción y relación entre partes. Lo determinado, el individuo, se deduce de lo determinable, el reino racional, y se reconoce a sí mismo en el acto de separarse y equipararse con los otros; sólo aquí comienza la autoconciencia. Por consiguiente, la razón (lo inteligible) se manifiesta en el individuo (sensible), y éste no se puede explicar de modo aislado: “ningún ser racional particular puede existir para sí mismo, [sino que] existe sólo como parte mediante y para el todo” (WLnm-H § 15, GA IV/2 177). De ahí que la mismidad (*Selbstheit*) se active desde la referencia a la razón y desde la exhortación (*Aufforderung*) del otro. La reciprocidad involucra una articulación horizontal-vertical. Concluye Fichte: “el INDIVIDUO se puede desarrollar a sí mismo sólo mediante otro [individuo] desarrollado y el desarrollo de los primeros INDIVIDUOS se puede explicar sólo mediante el supuesto de una razón absoluta suprema” (ídem, 178).

En términos de la Doctrina de la Ciencia, el individuo que utiliza al otro y se beneficia del perjuicio de otro, somete la reciprocidad a su propio interés egoísta, se apropia de la Yoidad o razón como de una prerrogativa exclusiva, y deviene déspota y opresor. Se trata del individuo que confunde su yo con el Yo y del que Fichte nos previene tanto en el comienzo del *Fundamento del derecho natural* como en la *Segunda introducción*.<sup>24</sup> Por ende, para esta concepción resulta tan importante elevarse a la Yoidad (la universalidad inmanente) como reconocerse formando parte de una articulación recíproca horizontal (saberse particular). Sólo conjugando los dos aspectos se estabilizan y unifican las múltiples actividades en un mismo Estado. Y éste no remite a una entidad trascendente, sino que es el *totum* concebido en términos de actividad. El ánimo colaborativo de sujetos activos que se potencian mutuamente al reconocerse como elementos de una sola actividad-total que los contiene y posibilita, constituye un rasgo crucial del pensamiento de Fichte, y se encuentra también aquí, en *El Estado comercial cerrado*:

En este Estado todos son servidores del todo, y reciben por esto su parte justa en los bienes del todo. Ninguno se puede enriquecer singularmente, pero tampoco puede empobrecerse. A todos los individuos se les garantiza la continuidad de sus situaciones, y de este modo se garantiza la tranquila e igualitaria continuidad del todo (FSW III 419).<sup>25</sup>

A diferencia del Estado liberal que se desentiende de las posiciones de los particulares y permite y/o colabora en las presuntas contingencias de los mandatos del mercado, el Estado racional se caracteriza por asumir la reciprocidad como ámbito de realización de lo común y armonizar los intereses contrapuestos en función de la unidad igualitaria y estable de todos los elementos. Por lo tanto, el espacio público comercial no se presenta como un vacío a llenar por el libre juego espontáneo de sujetos que sólo persiguen la expansión de sus posesiones, sino como el flujo común que afecta y atraviesa el sostenimiento de cada particular y que requiere necesariamente una visión de conjunto para poner y mantener el articulado de coincidencias y discrepancias. Para Fichte no se trata sólo de una cuestión política (cómo lograr una consistencia duradera), sino también filosófica y metafísica, donde lo relacional prima sobre lo particular, donde el individuo sólo puede ser deducido de un entramado vinculante, y donde la lógica egoísta representa una subversión ficcional y destructiva que, llevada al extremo y pensada en su precisa medida, se consume incluso a sí misma. De todos modos, así como la razón no aniquila al ser racional finito, sino que lo deduce y explica, la unificación estatal no extirpa el conflicto, simplemente lo neutraliza, lo deduce al interior del *totum*, y lo resuelve

---

24 GNR Ein., GA I/3 313. ZE §§ 8-9, GA I/4 253-256.

25 Un pasaje muy parecido en *Bestimmung des Gelehrten* (GA I/3 49) y en *Die Bestimmung des Menschen* (1800): FSW II 277. Véase también GGZ, FSW VII 151, 160-161.

de manera política.

En suma, la dimensión colaborativa de actividades múltiples entrelazadas en una misma totalidad social-estatal expresa la aplicación de la reciprocidad en el marco de la unidad fundante, unidad que no se legitima desde una cosa en sí trascendente ni desde la regularidad incognoscible, sino como articulación inmanente de los elementos contenidos en ella, donde lo empírico y determinado resulta de un proceso que parte de la determinabilidad y se concretiza a través de la transformación de las limitaciones. Los tres aspectos analizados (la idealidad como fundamento de la realidad, la doble contraposición ante el dogmatismo en sintonía con la perspectiva de la Doctrina de la Ciencia, y el espacio público comercial como instancia de realización de la política) muestran que la concepción del Estado racional de Fichte se sustenta en su visión metafísica y filosófica.

## Referencias

1) Fuentes, obras y abreviaturas:

1.a) Obras completas:

Fichte, J. (1962ss.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. R. Lauth y otros. Stuttgart: Fromman. (GA, serie/tomo, página).

\_\_\_\_\_. (1971). *Sämmtliche Werke*. Hrsg. I. Fichte. Segunda edición. Berlín: W. de Gruyter. (FSW, tomo, página).

1.b) Obras de Fichte:

\_\_\_\_\_. *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793), en FSW VI 1-35.

\_\_\_\_\_. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution* (1793), en FSW VI 37-288.

\_\_\_\_\_. *Einige Vorlesungen über Bestimmung des Gelehrten* (1794), en GA I/3 23-74.

\_\_\_\_\_. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5), en GA I/2 249-451. (GWL).

\_\_\_\_\_. *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (1795), en FSW VIII 270-300.

\_\_\_\_\_. *Wissenschaftslehre nova methodo - Halle* (1796 ss.), en GA IV/2 17-266. (WLnM-H).

\_\_\_\_\_. *Grundlage des Naturrechts* (1796-7), en GA I/3 313-469, I/4 5-165. (GNR).

\_\_\_\_\_. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1798), en GA I/4 183-208. (EE).

\_\_\_\_\_. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1798), en GA I/4 209-269. (ZE).

- \_\_\_\_\_. *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), en FSW III 387-513.
- \_\_\_\_\_. *Die Bestimmung des Menschen* (1800), en FSW II 165-319.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805), en FSW VII 1-256. (GGZ).

2) Bibliografía secundaria.

- Dierksmeier, C. (2011). Der Staat und die Wirtschaft. Fichtes politische Ökonomik. En: G. Zöller (Hrsg.). *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Baden-Baden: Nomos.
- Frischmann, B. (2006). Die Herausbildung des Sozialstaatsdenkens im neuzeitlichen Kontraktualismus von Hobbes bis Fichte. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60(4), pp.554-589.
- Gray, R. (2003). Economic Romanticism: Monetary Nationalism in J. G. Fichte and A. Müller. *Eighteenth-Century Studies*, 36(4), pp.535-557.
- Gross, S. (2008). Handelsstaat versus Globalisierung. Anmerkungen zu J. G. Fichtes «Geschlossenem Handelsstaat». *Información Filosófica*, 11, pp.201-215.
- James, D. (2009). Applying the concept of right: Fichte and Babeuf. *History of political thought*, XXX(4), pp.647-677.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Fichte's Social and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moggach, D. (2009). Freedom and Perfection: The German Debates on the State in the Eighteenth Century. *Canadian Journal of Political Science*, 42(4), pp.1003-1023.
- Nakhimovsky, I. (2011). *The Closed Commercial State*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nomer, N. (2005). Fichte and the Idea of Liberal Socialism. *The Journal of Political Philosophy*, 13(1), pp.53-73.
- Schottky, R. (1995). *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau und Fichte)*. Segunda edición. Ámsterdam / Atlanta: Rodopi.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg / München: Karl Alber.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Verzar, A. (1980). *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat*. Bonn: Bouvier.
- Williams, R. (1992). *Recognition. Fichte and Hegel on the Others*. New York: State University of New York Press.
- Willms, B. (1967). *Die totale Freiheit*. Köln / Opladen: Westdeutscher Verlag.

Recebido em: 25.08.2016

Aceito em: 03.11.2016





# Límites y contradicciones de la razón pura, entre la *Dissertatio* (1770) y la *Crítica de la razón pura* (1781)

Boundaries and contradictions of pure reason, between the *Dissertatio* (1770) and the *Critique of pure reason* (1781)

Fernando Moledo

fernandomoledo@gmail.com

(Universidad de Buenos Aires/CONICET, Buenos Aires, Argentina)

**Resumen:** En este artículo sostengo que es posible detectar un estadio específico en la génesis de la Antinomia de la razón pura. Dicho estadio se encuentra entre 1770 y 1781 y consiste en un disenso que tiene lugar dentro de la razón, entre las funciones que en la KrV serán atribuidas al entendimiento puro y a la razón pura en sentido estricto.

**Abstract:** In this paper I claim that it is possible to find a particular stage in the development of the Antinomy of pure reason, understand as a conflict of reason with itself. This stage is placed between 1770 and 1781 and consists in a conflict which arises in reason itself but between the functions that later will be assigned to pure understanding and pure reason in strict sense.

**Palabras-clave:** Kant; antinomia; razón; límites; metafísica.

**Keywords:** Kant; antinomy; reason; boundaries; metaphysics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p49-59>

## Introducción

En la *Crítica de la razón pura* (= KrV)<sup>1</sup> Kant define la Antinomia de la razón pura como un “conflicto de la razón” (A 408 / B 435) o “disenso de la razón consigo misma” (A 464 / B 492). Este disenso ocurre cuando la razón, entendida específicamente como facultad de conocimiento de lo incondicionado, se refiere a los fenómenos

---

1 Todas las referencias a la obra de Kant se toman de la Edición Académica de la obra de Kant = AA (Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ss.) y se citan siguiendo las siglas y las convenciones provistas por la revista *Kant-Studien*. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, como es habitual se indica el número de página de las ediciones originales de Riga de 1781 y 1787 por medio de las letras A y B, respectivamente. Para las traducciones de la *Crítica de la razón pura* sigo la traducción de Mario Caimi: Kant (2009). El resto de las traducciones son propias.

y concibe la totalidad incondicionada de sus condiciones. El origen del disenso en cuestión se encuentra en el hecho de que la serie regresiva de las condiciones de los fenómenos puede representarse como una totalidad incondicionada de *dos* maneras contrapuestas: como una serie que posee un primer miembro que le da comienzo y como una serie que no posee un primer miembro. Esta peculiaridad da lugar a conceptos puros de la razón, a los que Kant llama ideas trascendentales, en base a los cuales son formulados juicios contradictorios acerca del mundo, como totalidad de los fenómenos. Concretamente, da lugar a cuatro pares de juicios contradictorios, que expresan un “conflicto de las ideas trascendentales” (A 426 s. / B 454 s.); por ejemplo - según el primero de esos cuatro conflictos - a los juicios: “El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites” (A 426 / B 454) y “El mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo, como en lo que respecta al espacio” (A 425 / B 455).<sup>2</sup>

Como ha observado Norbert Hinske, la noción de un conflicto que tiene lugar en la razón misma i. e. la noción de un conflicto de la razón consigo misma, constituye la etapa ulterior de la evolución de un problema del que Kant se ocupa desde el primero de sus escritos. Este problema ha sido definido por Hinske, en términos generales, como el problema antinómico: se trata del hecho que la metafísica, entendida como una ciencia racional pura, desemboca en contradicciones cuando no

---

2 Estos juicios contradictorios producidos por la razón, que Kant detalla en la Antitética de la razón pura, exhiben, en cada caso, principios racionales cosmológicos o leyes racionales acerca del mundo: dicen cómo debemos pensar el mundo y pretenden proporcionar conocimiento sobre él. En ese sentido se los puede pensar como *leyes*. Precisamente por eso Kant define la Antinomia de la razón pura de manera más exacta como un “conflicto de las leyes (...) de la razón pura” (A 407 / B 434). La definición de la Antinomia, como la de un conflicto que tiene lugar dentro de la razón, y que se plantea entre las leyes de esa facultad, es la definición que será recogida por Samuel Albert Mellin (1797, p.287) y por Erhard Schmid (1795, p.59) en sus respectivos diccionarios de la filosofía kantiana y puede ser considerada, por eso, como la definición de la Antinomia de la razón pura en sentido estricto. La idea de una “antinomia” como un conflicto de leyes puede deber su origen a Baumgarten, que en su *Initia Philosophiae practicae acroamatice scripsit* afirma: “Leges morales oppositae colliduntur, earumque collisio est ANTINOMIA. Cumque contradictio vel sit vera, vel apparens, antinomiae erunt vel verae, vel apparentes. Ad contradictionem veram requiritur accurate eiusdem” (Baumgarten, 1760, § 85, AA, 19: 40 - 41). Hinske, que es quien hace este señalamiento respecto del origen del término antinomia, entendido como un conflicto de leyes, advierte que la novedad que introduce Kant al respecto consiste, precisamente, en entender la Antinomia como un conflicto de leyes de la razón consigo misma (Hinske, 1980). Pero ¿cuáles son esas leyes? Para Heimsoeth, ellas son los juicios puros que brotan de la razón y que son tematizados en la sección “Antitética de la razón pura” (Heimsoeth, 1967, p.199). Pero Hinske ha discutido esta interpretación, argumentando que las leyes que conforman el conflicto de la razón consigo misma serían el origen mismo de la antitética i. e. de los juicios contradictorios de la razón. Dichas leyes consistirían concretamente, en lo siguiente: “por un lado, [en] la ley de anclar todo lo condicionado finalmente en algo incondicionado, por el otro lado [en] la exigencia de ver, en el ámbito de la experiencia, cada condición nuevamente como condicionada (...) por un lado [se trata] de la razón en sí misma, de la razón ‘pura’, por el otro, en cambio, [se trata] de la razón respecto de la experiencia y de la elaboración de ella [i. e. la experiencia] por el entendimiento” (Hinske, 1965, p.492). Mi interpretación sigue de cerca la propuesta de Hinske.

la precede un examen crítico de su validez (Hinske, 1970, pp. 106 y ss, Hinske, 1965). En ese sentido, este autor ha señalado que la etapa de la evolución del problema antinómico inmediatamente anterior al planteo definitivo de él que tiene lugar en la KrV consiste en el planteo de un disenso entre facultades que se encuentra en la disertación inaugural de 1770, *Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible* (de aquí en más: *Dissertatio*): el “disenso entre la facultad *sensitiva* y la *intelectual*” (MSI AA 2: 389).

Ciertamente, el señalamiento de Hinske ha aportado un valioso elemento para la comprensión de la evolución del pensamiento kantiano en general y de la génesis de la KrV en particular. Ahora bien, un grupo de anotaciones manuscritas (*Reflexiones*) de Kant posteriores a 1770 y anteriores a la publicación de la KrV en 1781, permiten detectar el planteo de un disenso de otro tipo, más complejo que el de 1770, aunque todavía distinto del que tendrá lugar en 1781, y que por eso puede ser situado entre ambos. En este artículo voy a estudiar ese disenso con el propósito de mostrar que, efectivamente, constituye una etapa específica de la evolución del problema antinómico, que se encuentra entre 1770 y 1781. Dicha etapa - sostendré - se caracteriza por el hecho de que el disenso tematizado originalmente en la *Dissertatio* como un disenso que tiene lugar entre dos facultades (la facultad *sensitiva* y la *intelectual*) se traslada ahora al intelecto, entendido como facultad superior de conocimiento en general. Sin embargo - argumentaré - que estudiaremos no se plantea todavía como un disenso de la razón consigo misma, entendida específicamente como facultad de conocimiento de lo incondicionado. En cambio, él se plantea como un conflicto que tiene lugar en el intelecto o facultad superior de conocimiento en general, entre las funciones de conocimiento puro que luego, en la KrV, serán atribuidas específicamente al entendimiento puro (como facultad que da principios puros sobre los objetos de experiencia) y a la razón pura en sentido estricto (como facultad que proporciona principios sobre lo incondicionado).

Para lograr nuestro propósito, (1) en la primera sección de este artículo estudiaremos la concepción kantiana de los *límites de la razón*. Tras ello, (2) en la segunda sección, estudiaremos el disenso entre la facultad *sensitiva* y la *intelectual* tematizado en la *Dissertatio*. Luego, (3) nos concentraremos en el desarrollo posterior de esa doctrina; específicamente, vamos a poner el foco de la atención en la noción de “concepto-límite”. (4) Finalmente, a partir de los elementos discutidos, estudiaremos las *Reflexiones* posteriores a 1770 en las que Kant se refiere por primera vez a las contradicciones de la razón, como producto de un conflicto que tiene lugar entre los principios de conocimiento puro acerca de los fenómenos basados en las categorías y aquellos que brotan de los límites que la razón pone a la serie originada por esos principios.

## 1. Los límites de la sensibilidad y de la razón

Muy poco tiempo después de haber presentado la disertación de 1770 Kant le anuncia a Marcus Herz, en una carta del 7 de junio de 1771, que trabaja en una obra nueva, cuyo título será *Los límites de la sensibilidad y de la razón* (*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*) (Brief AA 10: 123). Este proyecto, sin embargo, será reemplazado rápidamente por otro. En efecto, en la conocida carta que le envía a Herz el 21 de febrero de 1772, Kant le anuncia que ahora trabaja en una obra nueva, que tendrá por título *Crítica de la razón pura* (Brief AA 10: 132). Pero ¿a qué pudo haberse referido Kant con el título que piensa para la obra que finalmente decide no escribir: *Los límites de la sensibilidad y de la razón*? ¿Cuáles son los límites mencionados? Eso es justamente lo que nos interesa indagar ahora y aquello que constituye el punto de partida de nuestra investigación.

Por supuesto, no es posible dar una respuesta definitiva a la pregunta que nos acabamos de plantear, pero podemos ensayar una interpretación verosímil a partir del examen de la propia *Dissertatio*. Comencemos por los “límites de la sensibilidad” a los que se refiere Kant en el título de la obra nunca escrita. Si consideramos la *Dissertatio* parece fácil determinar qué pudo haber tenido en mente Kant a la hora de referirse a ellos. En efecto, no es difícil identificar esos límites con las formas de la sensibilidad que son tematizadas por primera vez en la *Dissertatio*, y que serán recogidas años después en la *Estética trascendental*: las intuiciones puras del espacio y del tiempo. Veamos.

Ciertamente, debido a que las intuiciones puras del espacio y del tiempo son las formas de la sensibilidad, los objetos, en la medida en que son conocidos sensiblemente, serán conocidos sólo como fenómenos, pero no como cosas en sí mismas. En efecto, por más generalizaciones que se hagan mediante el intelecto - afirma Kant al respecto - lo que conocemos sensiblemente estará siempre sujeto a las formas de la sensibilidad; por eso será siempre conocimiento fenoménico y nunca conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas. Éste último - agrega Kant en abierta diferencia de lo que sostendrá años más tarde en la *KrV* - sólo se logra gracias a los conceptos puros proporcionados por el “uso real” del intelecto. Pues estos conceptos, por originarse con entera independencia de la sensibilidad, a partir de la mera actividad del intelecto,<sup>3</sup> servirían para conocer efectivamente cómo son las cosas en sí mismas, con independencia de su apariencia sensible (*MSI AA 2: 392 y ss.*).

Está claro cuáles pudieron haber sido los aludidos límites de la sensibilidad: las intuiciones puras del espacio y del tiempo, en tanto que, como formas de la sensibilidad, limitan el conocimiento sensible a los fenómenos. Pero ¿cuáles son los

---

<sup>3</sup> Sobre la doctrina kantiana introducida en la *Dissertatio*, acerca del origen de las representaciones puras, cf. Oberhausen (1997).

“límites de la razón”? La respuesta a esta nueva pregunta no es tan fácil de lograr. Sin embargo, también es posible hacer un ensayo satisfactorio para ella, a partir de lo que Kant afirma en la *Dissertatio*.<sup>4</sup>

En la primera sección de la *Dissertatio*, Kant se refiere a los conceptos intelectuales de “lo simple” (MSIAA2: 387) y “el mundo” (MSIAA2: 387). Lo interesante para nosotros es que a estos conceptos Kant los llama entonces, precisamente: “límites” (*terminos*) (MSI AA 2: 389). En efecto, se refiere a ellos como límites del análisis y de la síntesis, dos actividades que el intelecto puede llevar a cabo tomando como punto de partida el concepto puro de un compuesto sustancial. Estudiemos más de cerca este punto.

Un compuesto sustancial - sostiene Kant - es un todo formado de partes. Si partimos, pues, del concepto de un compuesto sustancial, entonces el regreso en el análisis no puede concluir sino en una parte que ya no forma un todo, esto es, en lo *simple*; y el progreso en la síntesis o composición, no puede finalizar sino en un todo que ya no es parte de ninguna otra cosa, esto es, en lo que se llama un *mundo*. Lo *simple* y el *mundo* son, pues, conceptos puros que surgen a partir de la necesidad que tiene la mente, respectivamente, de poner un límite al regreso en el análisis y al progreso en la síntesis, para poder “aquietarse” (MSI AA 2: 389).

En la *Reflexión* 4201, datada en torno a 1769 - 1770, encontramos la misma doctrina. Kant escribe lo siguiente:

El *terminus* de la coordinación por análisis, esto es, *a priori*, es lo simple; el *terminus* de ella por síntesis, esto es, *a posteriori*, es el mundo. El *terminus* de la subordinación *a priori* es la causa suprema, [el *terminus* de la subordinación] *a posteriori* [es] la totalidad de las consecuencias. La razón reconoce incompleta la comprensión suya que no está encerrada en *terminos* (*Refl.* 4201 AA 17: 440).

Podemos pensar, pues, que los conceptos tematizados en la *Dissertatio* como límites que le sirven a la mente para aquietarse en el regreso analítico y en el progreso sintético - lo simple y el mundo - son los *límites de la razón* a los que se refiere Kant en el título de la obra nunca escrita.

Ahora bien, la doctrina acerca de los límites de la razón cumple un papel argumental decisivo en la *Dissertatio* precisamente porque le permite a Kant explicar y resolver el origen de las contradicciones que hacen imposible el progreso de la metafísica. Examinémoslo en la próxima sección.

---

<sup>4</sup> Respecto del término “razón”, por los límites de la cual se pregunta, cabe aclarar que en la *Dissertatio* Kant utiliza el término “Intelecto”, asociado al de un uso real de él, pero también los términos “inteligencia” y “racionalidad”, para referirse, de manera general y sin distinción, a la facultad superior de conocimiento i. e. la espontaneidad de la mente, en su totalidad, como facultad que nos sirve para conocer aquello que no puede ser conocido por medio de los sentidos. Las distinciones específicas entre el entendimiento puro, como facultad que proporciona los conceptos puros de un objeto en general y los principios puros generales del conocimiento empírico, y la razón pura (en sentido estricto), como facultad de conocimiento de lo incondicionado, que proporciona las ideas trascendentales y los principios puros sobre los incondicionado basados en ellas, es posterior a 1770.

## 2. El disenso entre la facultad sensitiva y la intelectual

Las contradicciones que impidieron hasta ahora el progreso de la metafísica - argumenta Kant en la *Dissertatio* - son, en realidad, meramente subjetivas, y se originan en un disenso entre la facultad sensitiva y la intelectual. En efecto - sostiene - cuando algo dado es pensado como un compuesto sustancial, el análisis, que retrocede del todo a las partes, y la síntesis, que progresa de las partes al todo, puede llevarse a cabo sensiblemente de manera infinita, pues dicho compuesto se encuentra en el tiempo (que es una magnitud continua infinita), y es posible pensarlo, por eso, como algo que dura y que debe existir en el instante siguiente y que, por lo tanto, es posible descomponer en partes o componer infinitamente (MSI AA 2: 388). La facultad sensitiva parece contradecir a la intelectual, pues, según lo que la primera enseña, ni lo simple, ni el mundo, parecerían ser posibles. ¿Cómo se resuelve el problema?

El problema se resuelve cuando se entiende que su origen es el tiempo, como condición subjetiva del conocimiento sensible. Pues eso quiere decir que todo lo que se afirme en base a esa condición subjetiva será plenamente válido para los fenómenos, pero que no dirá nada acerca de las cosas en sí mismas, tal como se las representa el intelecto puro con plena independencia de la sensibilidad, como cuando él produce los conceptos de lo simple y del mundo. Lo que parecía imposible objetivamente (lo simple y el mundo) era en realidad sólo una imposibilidad de carácter subjetivo, basada en el “disenso entre la facultad *sensitiva* y la *intelectual*” (MSI AA 2: 389) y que, por eso mismo, no tiene consecuencias para la metafísica, si a ésta se la entiende, correctamente, como “filosofía pura” (MSI 2: 411) i. e. como conocimiento puramente intelectual, enteramente independiente de la sensibilidad.<sup>5</sup>

Hemos estudiado la doctrina de los límites de la razón y hemos visto cómo ella le sirve a Kant para explicar y resolver las contradicciones de la metafísica, señalando que el origen de esas contradicciones es subjetivo y se encuentra en un disenso entre la facultad sensitiva y la intelectual. Ahora pasemos al análisis de la doctrina sobre los límites de la razón y de su relación con las contradicciones que se presentan en la metafísica, según el desarrollo de esa doctrina que tiene lugar con posterioridad a 1770.

## 3. Conceptos-límite

Reparemos en la sección dedicada a la cosmología que se encuentra en la lección sobre metafísica datada en el período 1775 - 1780 y que está recogida en el

---

<sup>5</sup> Sobre este punto puede verse un análisis más detallado en mi artículo: Moledo (2016).

manuscrito conocido como L1.<sup>6</sup> En efecto, en ella es posible encontrar un desarrollo más complejo de la doctrina de los límites de la razón.

La razón - explica Kant en la lección - tiene necesidad de poner un límite en la síntesis determinada por los conceptos puros del entendimiento. Estos conceptos son aquellos que más tarde, en la KrV, serán recogidos en la tabla de las categorías, bajo el título de “Relación”: los conceptos puros de la relación de los accidentes con la sustancia, del fundamento y lo fundado, y de (la acción recíproca de) las partes en un todo. Los límites a esa síntesis -afirma - son puestos por medio de conceptos a los que Kant se refiere ahora directamente como “conceptos-límite” (*Grenzbegriffe*). Estos conceptos-límite son: el concepto de lo *sustancial*, en la relación de los accidentes con la sustancia; el concepto de la causa de todos los efectos, que al mismo tiempo no es efecto de nada, esto es, el concepto de *Dios*, en la relación de causa y efecto; y el todo que ya no forma parte de ninguna totalidad, esto es, el concepto de *mundo*, en la relación de las partes en un todo. Concretamente, podemos leer al respecto lo siguiente:

Ya hemos hablando en la ontología sobre los conceptos-límite, que constituyen el límite en la serie del conocimiento. - En la relación estaban estos tres conceptos: la relación de la sustancia con el accidente, de la causa con el efecto, y de las partes con el todo. - En todos estos conocimientos podemos pensar un primero y un último, por medio de los cuales, en estos conocimientos, se produce una *completudo* o totalidad. - En la relación de la sustancia con el accidente lo *sustancial* es aquello que ya no es más accidente de otro. - En la relación de la causa con el efecto, el concepto-límite es la causa primera, que no es *causatum alterius*. - En la tercera relación, [la relación] del todo con las partes, el concepto-límite es aquel todo, que ya no es más parte de otro, y ese es el concepto del mundo. Nuestra razón tiene la necesidad, de que ella no está sosegada, hasta que encuentra una completudinem en la serie de las cosas o hasta que puede pensar una totalidad completa (*V - Meth/ L1. AA 28: 195*).

De acuerdo con este pasaje, es posible constatar que entre 1770 y el momento en el que imparte la lección de metafísica recogida en el manuscrito L1 (presumiblemente, comienzos de la segunda mitad de la década de 1770) Kant desarrolla la doctrina sobre los límites que la razón pone a la síntesis determinada por los conceptos puros del entendimiento -doctrina que había planteado originalmente en la *Dissertatio* - introduciendo para ello la noción de *concepto-límite*.

Ahora bien, para nosotros, lo especialmente interesante al respecto, es poder constatar, además, el hecho de que Kant se sirve ahora de esta doctrina para explicar el origen de un conflicto o de un disenso más complejo que el que de la *Dissertatio*, y que es señalado ahora como origen de las contradicciones planteadas en metafísica, que habían sido tematizadas anteriormente. Este disenso ya no tiene lugar entre la

---

<sup>6</sup> Para el origen y datación de la lección sobre metafísica recogida en el manuscrito L1, cf. Heinze (1894, p.516) y Naragon (2000).

facultad sensitiva y la intelectual, como en 1770, esto es, entre *dos* facultades o fuentes de conocimiento distintas. En cambio, se trata ahora de un disenso que se desplaza al interior mismo del intelecto, como facultad superior de conocimiento o facultad de pensar en general, donde se plantea como un conflicto que tiene lugar entre la función sintética que más tarde será distinguida específicamente y asignada al entendimiento puro y la que será referida a la razón pura en sentido estricto i. e. entendida como facultad de conocimiento de lo incondicionado. Pero veámoslo en detalle a continuación.

#### 4. Conceptos-límite y contradicciones de la razón

Antes que nada, hagamos una aclaración acerca de la fuente de la que nos vamos a servir a continuación. Esa fuente es un conjunto de *Reflexiones* que originalmente Adickes (1925, AA 14: xxxviii) refiere a la fase k, fase que sitúa alrededor de 1769, pero del que luego se ha mostrado que puede contener anotaciones posteriores a 1770.<sup>7</sup> Y es así, como posteriores a 1770, como vamos a considerar a las *Reflexiones* que analizaremos aquí. Dicho esto, pasemos, ahora sí, a la primera de ellas que examinaremos: la *Reflexión* 4033.

En la *Reflexión* mencionada Kant anota lo siguiente:

El concepto de lo necesario es no obstante, en primer lugar, un concepto dado por la razón, porque sólo por medio de él algo puede ser determinado. La necesidad absoluta es un concepto-límite, porque sin él no habría *completudo* en la serie de lo contingente (*Refl.* 4033 AA 17: 392).

Esta *Reflexión* recoge la doctrina que estuvimos analizando hasta aquí y que Kant expresa, como lo hará más tarde en la lección de metafísica L1, por medio de la noción de concepto-límite. Pues bien, lo importante es que, como adelantamos, siguiendo esa línea argumental, Kant plantea aquí una nueva forma de disenso que tiene lugar ahora dentro de la facultad intelectual misma. Ello ocurre en la *Reflexión* 3928, de la misma fase.

En esta *Reflexión*, Kant se refiere a la necesidad de poner un límite a la síntesis de la relación de subordinación o dependencia (esto es, a la relación del fundamento y lo fundado). El principio formal de la razón, referido a la conexión real “todo lo que sucede tiene un fundamento determinante” -afirma Kant - determina una serie infinita, a la cual, a su vez, la razón necesita poner un límite para poder representarse esa serie de manera completa. De ello surge el principio: “todo tiene un primer fundamento”.

Ahora bien, entre ambos principios se plantea, claramente, un problema.

---

<sup>7</sup> Hinske (1970, pp.106 y ss), Hinske (1965). También Klemme sostuvo luego un punto de vista similar. Cf. Klemme (1996, p.41 n.).



Pues, en efecto, en base a ellos, - sostiene Kant -, no se puede entender que la serie que el primer principio hace necesaria carezca de comienzo, pero tampoco se puede comprender cómo pueda ser que tenga lugar un comienzo en esa serie, que el primer principio hace infinita. La serie debe tener, pues, un comienzo y, al mismo tiempo, no tenerlo. En la *Reflexión* Kant anota, concretamente, lo siguiente:

Por lo que concierne al *nexum realem*, los *principia materialia* de él son las experiencias, los *principia formales* son: todo lo que sucede tiene un fundamento determinante y, segundo: todo tiene un primer fundamento. Estos principios son, ambos, sintéticos, aquél, para el uso de nuestra razón, éste para el *término* de ese uso. Pues según aquél vemos siempre, en la serie de las causas mutuamente determinantes, siempre hacia el fundamento más alto; y, según éste, admitimos que esa serie sea limitada. Pero es tan imposible representarse una serie de fundamentos subordinados, que no tiene principio, como concebir cómo ella comience (*Refl.* 3928 AA 17: 350 - 351).

Claramente, el conflicto del que se trata en esta *Reflexión* ya no es - como adelantamos - un mero disenso entre la facultad sensitiva y la intelectual. Se trata aquí, en cambio, de un disenso que se ha trasladado al seno mismo del intelecto o de la razón, entendida ésta última todavía en términos generales, como facultad de conocimiento superior o espontaneidad de la mente, y que tiene lugar entre las funciones de que más adelante serán referidas, específicamente, al entendimiento puro (dar principios sintéticos puros a los objetos de experiencia posible) y a la razón pura (dar principios sintéticos puros acerca de lo incondicionado).

Pues bien, en otra *Reflexión* de la misma fase k encontramos un punto de vista similar: nuevamente se plantea aquí un conflicto que surge partir de los principios racionales que determinan una serie sintética infinita (y que más tarde serán referidos específicamente al entendimiento puro) y los que surgen de la necesidad de poner un límite a esa serie para poder representársela de manera completa (que más tarde serán referidos a la razón pura en sentido estricto, como facultad de conocimiento incondicionado). Pero la novedad que nos encontramos ahora es que Kant se refiere a este conflicto como origen de las “contradicciones de la razón pura”. Se trata de la *Reflexión* 3999, en la que leemos:

Las contradicciones de la razón pura surgen porque ella no obtiene sus proposiciones universales de lo particular, como la filosofía empírica, sino que juzga universalmente por conceptos puros, pero al mismo tiempo requiere un *terminum* de la subordinación o de la coordinación, el cual contradice la universalidad (*Refl.* 3999 AA 17: 381).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cuáles son exactamente las contradicciones de la razón que Kant tiene en mente aquí es algo muy difícil de determinar con plena seguridad en base a las *Reflexiones* de este período. De cualquier modo, y como lo ha señalado Hinske (1998, p.95 n) y lo ha observado también Schmitz (1998, p.66.), las afirmaciones que conforman las contradicciones de la razón tematizadas en la KrV se encuentran formuladas, en su totalidad, ya en distintas obras del período pre-crítico de la evolución del pensamiento de Kant (cf. GSK AA 1: 156, NTH AA 1: 322 nota, 1: 314; PND AA 1: 400 y ss; MoPh AA 1: 477.)

Evidentemente, nos encontramos aquí con una doctrina novedosa respecto de la que habíamos podido encontrar en 1770. Pasemos a las conclusiones que podemos sacar en base a ello.

### Consideraciones finales

En *Reflexiones* de la fase k, encontramos la tematización de un conflicto que tiene lugar en el intelecto mismo, entendido en general como facultad de conocimiento superior, y que se produce entre las funciones que luego serán atribuidas de manera diferenciada, respectivamente, al entendimiento puro y a la razón pura (en sentido estricto, como facultad de conocimiento de lo incondicionado). Como hemos visto, Kant señala además que este conflicto es origen de las contradicciones de la razón pura i. e. de aquellas contradicciones a cuyo estudio Kant se dedica desde el comienzo de su actividad filosófica y que constituye el impedimento que hace imposible, hasta su resolución definitiva en la KrV, el progreso de la metafísica.

Si bien el conflicto planteado en las *Reflexiones* que estudiamos no es el conflicto de la razón consigo misma al que Kant se refiere en la KrV, ciertamente constituye un desarrollo novedoso frente al planteo de la *Dissertatio*. Pues en efecto, ya no se trata de un disenso entre la facultad sensitiva y la intelectual, sino de un conflicto que se ha trasladado por completo al intelecto o facultad superior de conocimiento. De ello se puede concluir, como pretendíamos, que este conflicto constituye una nueva etapa, específicamente diferenciada, en la evolución que conduce a la Antinomia de la razón pura, entendida como un conflicto o disenso de la razón consigo misma; una etapa, pues, intermedia, que se encuentra entre la *Dissertatio* y la KrV. De este modo esperamos haber logrado contribuir a una mejor comprensión de la evolución del problema antinómico en particular, y de la génesis de la KrV en general.

### Referencias

- Adickes, E. (1925). „Einleitung in die Abtheilung des Handschriftlichen Nachlasses“. En AA: 14.
- Baumgarten A. G. (1760). *Initia Philosophiae practicae acroamatice scripsit*: Halle.
- Heimsoeth, H. (1967). *Transzendente Dialektik. Ein kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Zweiter Teil. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Heinze, M (1894). *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Abhandlungen der königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. 34. Band. Des XIV. Bandes der Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. VI.: Leipzig.
- Hinske, N. (1965). Kants Begriff der Antinomie und die Ettappen seiner Ausarbeitung. *Kant-Studien*, 56, pp.485-496.

- \_\_\_\_\_. (1970). *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. W. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz: Kohlhammer Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1980). „Reimarus zwischen Kant und Wolff“. En Borinski, L. und Walter, W. (Hrsg.). *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. (1900 y ss = AA). *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: Berlin.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Klemme, H. F. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner.
- Mellin, G. S. A. (1797). *Enzyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Erster Band*: Züllichau und Leipzig.
- Moledo, F. (2016). Die neue Auffassung der Metaphysik als reine Philosophie in der Inauguraldissertation und ihre propädeutische Bedeutung im Rahmen der Entwicklungsgeschichte der KrV. *Kant-Studien*, 107, pp.485-495.
- Naragon, S. (2000). The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of *Kant's gesammelte Schriften*. *Kant-Studien*, 91, pp.189-215.
- Oberhausen, M. (1997). *Das neue apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung“ apriorischer Vorstellungen*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA) herausgegeben von Norbert Hinske. Frommann-Holzboog: Stuttgart - Bad Canstatt.
- Schmid, C. C. E. (1795). *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*: Jena.
- Schmitz, H. (1989). *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier Verlag.

Recebido em: 06.11.2016

Aceito em: 06.12.2016



# A imaginação antropológica: conhecimento conjectural e teleologia nos escritos de Kant sobre as raças\*

*Anthropological imagination: conjectural knowledge and teleology in Kant's writings on races*

Leonardo Rennó Santos

leo.renno@gmail.com

(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Trata-se de acompanhar a especificação do método adequado à história natural que ocorre nos três famosos ensaios de Kant sobre as raças à luz da discussão sobre as funções da faculdade de imaginação nas suas Preleções sobre Antropologia. Pretende-se com isto indicar o modo como as disciplinas de geografia física e de antropologia se articulavam no interior da *Weltkenntnis* em vista das investigações de Kant sobre a natureza das faculdades humanas.

**Abstract:** The objective of this study is to comprehend the specification of a suitable method for Natural History as seen on Kant's famous essays on race, based on the debate regarding the faculty of imagination carried out in Lectures on Anthropology. We seek to pinpoint the way in which Physical Geography and Anthropology articulated within *Weltkenntnis* as seen in Kant's investigations on the nature of human faculties.

**Palavras-chave:** imaginação; geografia física; antropologia; história natural; *Weltkenntnis*.

**Keywords:** imagination; physical geography; anthropology; natural history; *Weltkenntnis*

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p61-78>

Respondendo em 1778 ao convite do editor Johann Breitkopf para participar de uma obra coletiva que versaria sobre história natural, Kant conclui nos seguintes termos sobre o seu interesse mais imediato nesta disciplina: “a história natural não é meu campo de atuação profissional [*Studium*], mas apenas meu divertimento, minha intenção principal para com ela consistindo em usá-la para corrigir e ampliar o conhecimento da humanidade [*Menschheit*]” (Kant, 1922, p.230). Por mais modesta que seja esta autoavaliação de Kant sobre sua contribuição para o desenvolvimento da história natural, há aqui um elemento essencial do projeto kantiano que convém ser destacado: a disciplina de história natural também possui um potencial formador

\* Artigo originalmente escrito como conclusão do estágio de pesquisa doutoral concedido pela FAPESP (BEPE) entre os meses de outubro de 2014 e março de 2015 na Ludwig-Maximilians-Universität München sob a tutela do Prof. Dr. Günter Zöller.

a respeito do gênero humano<sup>1</sup>, na medida em que é capaz de lançar luz sobre os componentes da natureza humana que estão à disposição dos seres humanos para uso no mundo. Entretanto, as confusões metodológicas de que esta disciplina clássica padecia nas mãos dos eruditos convidavam, antes, a uma investigação mais detida sobre as especificidades do tratamento da diversidade natural. Consideremos, em vista dessa questão, as circunstâncias do texto kantiano que suscitou tal convite.

Pensado de início como uma introdução de “agradável utilidade” (Kant, 1912, p.429) aos temas de geografia física que seriam discutidos com os alunos durante o semestre de verão de 1775, o anúncio de Kant para essas preleções veiculou no ambiente restrito da Universidade de *Albertina* uma solução para a questão da diversidade de tipos humanos, sobre a qual o professor passara a considerar propriamente com a inauguração, 20 anos antes, das suas preleções sobre geografia física (cf. Kant, 2009, pp.88-97). Este pequeno texto introdutório, por sua vez, seria em pouco tempo reformulado, recebendo um formato ensaístico por ocasião de uma coletânea de ensaios editada por Engel em 1777 e que, então, terá despertado a atenção do famoso editor de Leipzig (cf. Engel, 1777).

Uma breve comparação entre estas duas versões revela que as omissões e os acréscimos não propuseram um distanciamento de interesses em relação à geografia física. Bem ao contrário, a versão final deste ensaio oferece um melhor acabamento para uma longa reflexão sobre a diversidade humana, da qual também se incumbia a primeira parte do *Conhecimento do Mundo (Weltkenntnis)*. A respeito dessa disciplina, são bastante conhecidas as dificuldades materiais em se trabalhar com a investigação geográfica de Kant (cf. Adickes, 1911). Complexidade que, por sua vez, só aumenta em razão de Kant não ter encerrado a sua discussão sobre a questão das raças com a edição deste ensaio de 1777. Além das preleções sobre geografia física terem continuado sem interrupção até a sua aposentadoria em 1796, Kant também editou em 1785 pelo *Berlinische Monatsschrift* o ensaio *BBM*<sup>2</sup> e, três anos depois, pelo *Teutscher Merkur*, o ensaio *ÜGTP*, os quais gravitaram no geral ao redor do problema da diversidade racial dos seres humanos.

O que procuraremos apresentar em relação ao *Conhecimento do Mundo* é a recuperação de uma linha de investigação apresentada aos alunos nas preleções sobre antropologia a respeito das funções da faculdade de imaginação, com o intuito de acompanharmos o desdobramento de uma *questão de método* que atravessa

---

1 O interesse no lecionamento destes saberes positivos já havia sido atestado por Kant no seguinte *Anúncio* da década de 1760: “Quando percebi bem no começo de meu ensino acadêmico que uma grande negligência da juventude estudantil consiste sobretudo em aprender cedo arrazoar, sem conhecimentos históricos suficientes (...), concebi o plano de fazer da História do estado atual da Terra, ou da Geografia no sentido mais lato, uma suma agradável e fácil daquilo que ela poderia preparar para uma razão prática” (Kant, 2003, p.179).

2 As abreviações das obras kantianas seguem em conformidade com a norma estabelecida pela *Kant-Forschungsstelle*.

os sucessivos esclarecimentos de Kant a respeito da disciplina clássica de história natural. Numa palavra, procuraremos interrogar esta “trilogia de trabalhos de Kant sobre a história natural da espécie humana” (Zöller, 2007, p.83) no que dirá respeito à aplicação das faculdades humanas na investigação da diversidade da natureza.

### I. *VvRm*.

No primeiro ensaio sobre as raças, o eixo da argumentação foi estruturado em torno da diferenciação entre *divisão natural* e *divisão escolar*. O texto começa com a afirmação de que a diversidade natural é mais bem organizada a partir da lei buffoniana, a qual dita “que animais que produzem entre si crias férteis (a despeito da diferença de formas que eles possam ter) ainda pertencem a um e mesmo gênero físico [*physischen Gattung*]” (Kant, 1912, p.429). Essa lei, também chamada de “lei comum da reprodução”, faz com que um grupo à primeira vista bastante diverso de animais possa ser colocado sob uma mesma rubrica, economizando assim os princípios que precisam ser invocados para a organização da diversidade da natureza.

No tocante especificamente à espécie humana, Kant mostra que o resultado desta divisão natural - por “indicar apenas uma única causa natural desta unidade do gênero natural que equivale à unidade da força procriadora que eles [os seres humanos] possuem em comum” - é a afirmação de que todos os seres humanos pertencem não só a um mesmo gênero (*Gattung*), como também fazem parte de uma mesma família (*Familie*). Algo bastante distinto da *divisão escolar* que “divide os animais segundo semelhanças”, resultando forçosamente na admissão de “muitas criaturas locais” (Kant, 1912, p.430) e, por conseguinte, na multiplicação das causas necessárias para a explicação da diversidade animal. Kant então esclarece que, enquanto a divisão natural “fornece um sistema natural para o entendimento”, a divisão escolar “fornece um sistema escolar para a memória” (idem, p.429).

Se olharmos com mais atenção para os elementos que são articulados nesta investigação oriunda da geografia física com vistas ao estabelecimento da oposição metodológica entre as divisões natural e escolar, poderemos notar que a argumentação é estruturada ao redor das faculdades de *entendimento* (verdadeiro responsável pela determinação das leis que organizarão a diversidade natural) e de *imaginação* (aqui aludida pela memória). Como, porém, a detecção do que há de específico na natureza das faculdades humanas é de incumbência da investigação antropológica, parece razoável supor que em alguma medida essa questão também seja encontrada na preleção de Kant sobre antropologia do mesmo período.

Na *V-Anth/Fried* - oferecida no semestre seguinte à preleção sobre geografia física, cujo anúncio acadêmico compôs o essencial do ensaio *VvRm* -, Kant explora a diferença metodológica entre divisão natural e escolar em vista de três tipos

de associação de representações, quais sejam de *acompanhamento* (*Begleitung*), *contiguidade* (*Nachbarschaft*) e *afinidade* (*Verwandschaft*) (Kant, 1997, p.512). No primeiro caso, as representações a serem associadas são as de tempo, seja por sucessão ou simultaneidade, como quando, exemplifica o professor, se liga à visão da fumaça o efeito do fogo enquanto causa. Kant esclarece que, “se não existisse o acompanhamento de representações, não poderíamos ter nenhuma causa e efeito. O acompanhamento é o primeiro e o maior grau de associação” (idem, pp.512-13). Já o segundo tipo diz respeito à associação de representações de espaço, que é exemplificada da seguinte maneira: “ao viajar para um lugar em que muitos eventos ocorreram, o ânimo é agitado pelas lembranças desses eventos” (idem, p.513). Kant então conclui que essas associações de representações temporais e espaciais pertencem ambas às “associações da sensibilidade”. A terceira forma de associação de representações diz respeito ao modo como “as representações são aparentadas segundo a constituição”, seja por *semelhança* (*Aehnlichkeit*) ou *derivação* (*Abstammung*). Kant argumenta que a afinidade por derivação associa representações a partir de efeitos em comum, “assim a afinidade de causa e efeito produz a afinidade dos efeitos”, caso exemplar do *arco-íris*.

Além da explicação de fenômenos meteorológicos, tal definição também se ajusta muito bem à *divisão natural* proposta por Kant no primeiro ensaio sobre as raças. Ao aplicar a associação de afinidade por derivação no conhecimento da diversidade animal, o investigador da natureza consegue identificar uma origem comum para seres que são, à primeira vista, tão dessemelhantes entre si quanto os fenômenos da chuva e da luz solar. Já a afinidade por semelhança ocorre, assim explica o professor, “quando colocamos tudo em determinadas classes [*Classen*], de modo que, quando pensamos em algo, uma outra coisa é lembrada”. Segundo esta explicação da *V-Anth/Fried*, o objetivo da associação de afinidade por semelhança é apenas um, a lembrança de uma representação a partir de um conjunto de outras representações, outro modo de afirmar que a proposição de classes visa apenas à memória. Numa palavra, este agrupamento por semelhantes faz com que a *divisão escolar* não possua nenhum outro objetivo além da recuperação pelo entendimento do que foi anteriormente associado.

Há, ainda, uma outra especificação apresentada em *VvRm* que, se por um lado, aprofunda a limitação da divisão escolar, por outro, assimila as suas rubricas para uso do entendimento. Kant observa que, uma vez estabelecida, a *história da natureza* (*Naturgeschichte*) “transformaria o atual sistema escolar de descrição da natureza [*Naturbeschreibung*], que é tão extenso, num sistema físico para o entendimento” (Kant, 1912, p.434n). Segundo essa afirmação, a entrada em cena do que há de específico na faculdade de entendimento possibilitaria não apenas o julgamento dos eventos naturais tal como se mostram no presente, como também, e segundo os



mesmos princípios, de como eles ocorreram no passado e, principalmente, “da série de transformações pelas quais eles passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares”, isto tudo que é obliterado pela atemporalidade intrínseca à classificação nominal da descrição da natureza.

Kant não infere deste argumento que os resultados obtidos pela classificação escolar devam ser rejeitados em proveito da classificação física. Ou, ainda, que não haja utilidade alguma para tal sistematização oferecida pela Escola<sup>3</sup>. O problema real aparece em outro ponto, quando o investigador da natureza transgride a limitação da investigação empírica para se aventurar, com o auxílio da sua *imaginação*, na explicação das causas primeiras da natureza a partir destas observações de curto espectro. Na terceira seção de *VvRm*, Kant rejeita, dentre as *conjeturas* sobre as diferenças do gênero humano, aquelas que admitem diversas criações locais:

Dizer como Voltaire: Deus, que criou as renas na Lapônia para consumir o musgo destas regiões frias, também criou ali os lapões para comer estas renas, não é uma má ideia para um poeta, mas um recurso ruim para os filósofos, os quais não devem abandonar a cadeia das causas naturais, a não ser ali onde ele claramente a vê ligada à fatalidade imediata (Kant, 1912, p.440).

Neste contexto específico do conhecimento por conjeturas, a alusão de Kant à veia poética voltairiana consegue exemplificar um uso inadequado da faculdade de composição (*Vermögen zu Dichten*) que, ainda segundo a *V-Anth/Fried*, é explicada pela capacidade humana de criação de “novos conhecimentos e representações” (Kant, 1997, p.524). A rigor, embora o emprego de conjeturas seja epistemologicamente válido, e mesmo recomendável, Kant vacila neste período quanto ao papel que deve ser atribuído à faculdade de imaginação na “história natural, da qual ainda carecemos quase que inteiramente” (Kant, 1912, p.434n). Prova disso as diversas explicitações de termos que são encontradas nos registros da *V-Anth/Fried - Da Fantasia, A Força da Fantasia, Da Faculdade para Compôr -*, sem que as funções específicas da *Einbildungskraft* sejam claramente delimitadas. Quanto às associações de representações de afinidade, por exemplo, Kant afirma que elas são “uma associação do entendimento” (Kant, 1997, p.513; cf. Hepfer, 2006, pp.30-1), e é apenas por uma intromissão das associações sensíveis da fantasia (*Phantasie*) que o entendimento se torna absurdo, tanto “nas conversações em sociedade”, como também nos debates científicos; porque, no caso da investigação da natureza, a cadeia de causas naturais corre o risco de ser rompida em proveito de uma classificação por semelhanças que pode levar à multiplicação desnecessária de criações locais.

Seja como for, Kant não parece disposto a desqualificar a própria associação

---

<sup>3</sup> Kant explora este ponto no manual de antropologia de 1798 nos seguintes termos: “A *memorização judiciosa* não é outra coisa que memorizar uma tabela de divisão de um sistema (por exemplo, o de Lineu) em pensamentos: nela, caso se tenha esquecido algo, é possível se orientar de novo pela enumeração dos elementos que foram preservados (...)” (Kant, 2006, p.82).

de afinidade por semelhança. Trata-se de uma habilidade natural do poder de conhecimento humano que, portanto, precisa servir para algum fim<sup>4</sup>. O problema aparece quando este tipo de associação é defendido como pivô da pesquisa empírica. Tomada unilateralmente, a afinidade por semelhança favorece justamente uma precipitação de conjecturas que abandonam inteiramente os limites marcados pelo fato natural. Tal é o caso, assim vê Kant, da tese *poligênica* sobre a origem da espécie humana.

Respondendo a esse prejuízo, e para sustentar o seu contra-argumento de que “o ser humano foi destinado para todos os climas e todas as qualidades de solo” (Kant, 1912, p.435), Kant ainda desenvolve no anúncio de 1775 dois outros conceitos-chave para a sua explicação das raças humanas, a noção de germe (*Keim*) e de disposição natural (*natürliche Anlage*). Sendo ambos empregados para a compreensão do *corpo orgânico*, tanto o germe quanto a disposição natural foram definidos como “fundamentos de um determinado desenvolvimento” (idem, p.434), o primeiro dizendo respeito ao desenvolvimento das partes do corpo orgânico, o segundo respondendo pelo desenvolvimento do tamanho e da relação entre as suas partes. Kant entende que ambos estes elementos devem ser tomados como implantes que a natureza teria realizado no protótipo do gênero fundamental (*Urbilde der Stammgattung*) (idem, p.434n). Esta tese *monogênica* tem a vantagem de permitir que o investigador da natureza percorra toda a série de transformações sofridas pelas criaturas sem que a assunção destes implantes rompa com a cadeia completa de causas naturais. Kant é enfático na afirmação de que “o acaso ou leis mecânicas gerais não podem produzir semelhantes acordos. Devemos, por isso, observar tais desenvolvimentos ocasionais como pré-formados [*vorgebildet*]” (idem, p.435).

Em termos gerais, esta teoria dos germes originários procura responder ao grande obstáculo enfrentado pela história da natureza: a escassez de fontes materiais. Dificuldade que, para Kant, fica evidente na confrontação desta “ciência delimitada” (Kant, 1912, p.443) face ao extenso sistema escolar de descrição da natureza. Além disto, este arranjo teórico também possui o benefício de minimizar os perigos inerentes ao uso de conjecturas em terreno não refutável pela própria empiria, na medida em que corta pela raiz a multiplicação desnecessária de princípios, colocando as representações da imaginação sob o crivo dos conceitos do entendimento. Segundo os próprios termos de Kant, a sua proposição conjectural tem, “ao menos, fundamento suficiente para contrapesar outras conjecturas que encontram diferenças

---

4 Kant resumirá alguns anos depois esta relação entre faculdade humana e finalidade da seguinte maneira: “Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades” (Kant, 1989, A 642/B 670). Explicação crítica que, vale ressaltar, se adéqua claramente ao interesse de Kant na disciplina de história natural, tal como testemunha a supracitada carta a Breitkopf.

do gênero humano tão incompatíveis que acabam admitindo preferivelmente muitas criações locais” (idem, p.440). A rigor, a força real do recurso kantiano a conjecturas na investigação da geografia física se escora na tese de que “todos os seres humanos sobre a vasta superfície terrestre pertencem a um e mesmo gênero natural” (idem, p.429), o que, por sua vez, possibilita uma explicação razoável para a diversidade de tipos humanos a partir das quatro raças que “consistentemente geram entre si crianças férteis”. Para Kant, a explicitação do conceito de uma raça, por se apoiar numa lei do entendimento para regramento da vasta diversidade natural, consistiu na espinha dorsal do seu anúncio de 1775<sup>5</sup> e era a questão central que o filósofo esperava ver discutida por especialistas após a versão ensaística de 1777.

## II. *BBM*.

Esta previsão de Kant, no entanto, não poderia ter sido mais equivocada. As críticas que o ensaio recebeu consistiram, no geral, em atacar justamente o que havia de suplementar, a sua proposição conjectural, sem que o argumento principal fosse de fato considerado. Kant faz questão de destacar esta incompreensão na abertura do ensaio *BBM*:

Vejo, no entanto, que homens de resto argutos apenas direcionaram a sua atenção para o ajuizamento do que, há alguns anos, foi dito a respeito desta questão secundária, qual seja do emprego hipotético do princípio, não tocando senão de leve o próprio princípio, do qual tudo depende (Kant, 1923a, p.91).

À luz dessa avaliação, não surpreende que Kant tivesse concentrado no segundo ensaio todos os seus esforços para uma determinação mais precisa do “conceito de uma raça”, ao mesmo tempo em que reconhecia a necessidade de algumas explicações quanto ao conhecimento por conjecturas. À primeira vista, poderíamos supor que esses esclarecimentos adicionais consistiram num ataque frontal ao emprego da faculdade de imaginação. Na quinta seção deste ensaio de 1785, Kant não poupa críticas ao seu uso na proposição de “fundamentos de explicação” (idem, p.96). É recusado, por exemplo, “qualquer influência grosseira da faculdade de imaginação em assuntos de procriação da natureza” (idem, p.97). Entretanto, uma leitura mais cautelosa revela que Kant não está criticando a própria imaginação, mas sim as

---

<sup>5</sup> Sloan recupera a tese de Unold, de que um dos motivos que teriam levado Kant a propor o *NEV* “foi gerado pela renovação da tese poligênica de Kames” (1979, p.125), embora o comentador explique em nota que ele próprio foi “incapaz de localizar evidência direta que comprove o conhecimento de Kant deste trabalho de Kames” (idem, p.149n82). O livro de Henry Home (Lord Kames) em questão era os *Sketches of the History of Man*, que recebeu uma primeira tradução de Anton Ernst Klausling em 1774 (*Versuche über die Geschichte des Menschen*). A partir da edição do volume 25 da *Akademie*, pode-se tomar por assegurado que Kant conhecia em 1775 este texto de Home (cf. Kant, 1997, p.581n081), o que confirma as teses de ambos os acadêmicos. Para referência: Unold, 1886, p.19.

aplicações ilegítimas de uma faculdade cujas especificidades ainda não haviam sido satisfatoriamente mapeadas.

Refletamos por um momento sobre a abertura do segundo ensaio sobre as raças. Kant é bastante claro quanto aos materiais variados que estão à disposição do investigador da natureza. Ou seja, já não se trata mais de afirmar que haja uma escassez de recursos. Ao contrário: “Os conhecimentos que as novas viagens divulgaram atinentes às diversidades no gênero humano contribuíram até agora para estimular o entendimento na investigação deste ponto, mais do que para satisfazê-lo” (Kant, 1923a, p.91). O problema se encontra, então, na confiabilidade daquilo que é relatado. Um bom exemplo desta complicação são as inúmeras informações coletadas dos relatos de viajantes, as quais ganharam comentários no decurso das preleções de Kant sobre geografia física. Que se pesem as observações, no texto editado por Rink, sobre “os gigantes Patagônia” (Kant, 1923b, p.315) ou sobre pássaros “que possuiriam uma voz articulada, dentre os quais um que, por ex., pronunciaria de modo bem claro o nome ‘Jesus Cristo” (idem, pp.411-12). Tanto aqui como no segundo ensaio, o problema imediato que se enfrenta é o da imprecisão dos relatos a partir dos quais os naturalistas arriscam conjecturas: “a liberdade das hipóteses é tão ilimitada nesta obscuridade das fontes do conhecimento que todo o esforço e trabalho para refutar nesta matéria não são senão dignos de pena, visto cada um seguir a sua própria cabeça em tais casos” (Kant, 1923a, p.96). Ora, criticar, mesmo que frontalmente, a imprecisão de tais relatos vale tanto quanto descredenciar a faculdade humana que os materializa?

Não parece ser este o caso. Nesta época, Kant já possuía uma visão mais robusta do que consistiam as funções da faculdade de imaginação que, na investigação da história natural, precisam se colocar sob as rédeas do entendimento. Segundo os registros da *V-Anth/Mron*, lecionada pouco antes da edição do ensaio *BBM*, Kant observa que “a faculdade de imaginação é a serva de todos os outros poderes do entendimento” (Kant, 1997, p.1261). Por subalterna que seja, porém, a imaginação não deve ser por isso menosprezada. Ao contrário, Kant faz questão de enfatizar aos seus alunos a sua relevância: “ela é a mais necessária dentre todas as nossas forças [*Kräften*], pois, por exemplo, em relação ao entendimento, ela produz para nós uma imagem dos nossos conceitos abstratos que podem ser aplicados *in concreto*”. Aliás, é por ser precisamente esta força indispensável para o conhecimento que, caso distanciada das ações do entendimento, a imaginação pode se tornar descomedida: “quando involuntária, a faculdade de imaginação é fantasia [*Phantasie*], só então sendo desenfreada e desregrada” (idem, p.1262). O exemplo que Kant oferece deste fenômeno é ilustrativo do nosso problema, as “representações espirituais” do *exaltado* (*Schwärmer*)<sup>6</sup>. Isto acontece porque a *fantasia*, ou a *imaginação involuntária*, cria

<sup>6</sup> Ou, em *BBM*: “Pois, se admito um caso que seja deste tipo, é como se eu também reconhecesse

apenas a partir das “formas” das intuições e não a partir dos “materiais” (idem, p.1261). Por isto, o professor ainda acrescenta que “a faculdade de imaginação não substitui em nós a falta de sentidos [*Sinne*]”.

A rigor, estes comentários oriundos da investigação antropológica mostram que, uma vez respeitada a hierarquia da faculdade humana de conhecimento, a imaginação se prova essencial na organização da multiplicidade sensível. No que diz respeito à história da natureza, Kant traz para primeiro plano o papel da imaginação, explicando aos alunos que “semelhanças são facilmente encontradas, sobretudo numa vívida faculdade de imaginação, e isto vem do fato de que nosso entendimento é orientado para o gênero [*Gattung*] e espécies [*Arten*] que se baseiam na afinidade” (idem, p.1266).

Parece inegável que essa sequência de comentários extraída do semestre de inverno de 1784/85 revela, antes, um interesse real do professor na busca por uma compreensão mais aprofundada de uma faculdade tão formidável, do que uma rejeição ampla e irrestrita das suas condutas na investigação científica. Segundo esses registros da *V-Anth/Mron*, é ainda graças à intensidade da faculdade de imaginação que o entendimento consegue aplicar a lei de associação de afinidade no contexto da história natural. E é somente por uma perda de seu controle que a imaginação leva a que “os limites da razão sejam então inteiramente rompidos e a ilusão force a passagem através dessa brecha em milhares [de casos]” (Kant, 1923a, p.97). Seja como for, Kant ainda carecia de uma visão de amplo espectro sobre estas ações da imaginação. Assim, era preciso que algumas questões metodológicas fossem esclarecidas a respeito do uso de conjecturas, a fim de que a nova delimitação do campo de investigação da história natural não sofresse de aplicações inadequadas de um método em todo caso ainda controverso.

Após a identificação do problema das fontes materiais na abertura do segundo ensaio, Kant apresenta uma questão de método, essencial para a investigação da história natural. Diz ele que os conceitos precisam ser determinados previamente à interrogação da experiência a seu respeito, “pois nela é encontrado o que se precisa apenas se for previamente sabido o que se deve procurar” (Kant, 1923a, p.91). Afinal, não tendo à disposição senão os relatos de viagens, como seria possível decidir sobre as “diferentes *raças humanas*”, se existem “*espécies [Art]* inteiramente diferentes de seres humanos” ou se seria o caso de supor sobre essa questão “um significado mais estreito”? A posição de Kant é clara. E nos dois artigos sobre as raças humanas. É necessário que o conceito de raça seja previamente determinado, assim como estabelecido o princípio de sua aplicação, antes de interrogar as fontes materiais disponíveis. É neste sentido que se justificam as observações finais do segundo ensaio sobre as raças, em que a tese das criações locais é novamente combatida a partir de

---

então uma história de fantasmas ou magia” (Kant, 1923a, p.97).

uma explicitação de noções.

Kant argumenta sobre a grande diversidade animal que a classificação de gêneros “segundo certas semelhanças” (Kant, 1923a, p.102) não passa de um *gênero nominal* (*Nominalgattung*) produzido pelo sistema de descrição da natureza. Já algo bastante distinto é o gênero real (*Realgattung*), “que requer inteiramente ao menos a origem filética [*Abstammung*] de um único par”. No entanto, este gênero real que é afirmado pela história da natureza, embora consiga reunir sob uma mesma rubrica seres vivos à primeira vista bastante dessemelhantes, não é capaz de organizar internamente a sua própria diversidade. Donde se segue, então, a aplicação do conceito de raça, o qual é definido por Kant como consistindo na “*diferença classificatória dos animais de um e mesmo filo* [*Stamme*], *na medida em que ela é infalivelmente hereditária*” (idem, p.100). Segundo a avaliação kantiana, até aquele momento apenas a “*diferença hereditária da cor da pele*” (idem, p.93) permitia a proposição de um experimento, confirmando, ao mesmo tempo, a aplicação do princípio “que, sem isto, seria temerário e incerto” (idem, p.100).

Mas uma questão ainda resistia. Como é possível explicar de modo razoável esta própria infalibilidade hereditária? Segundo a abordagem de Kant, não há outra saída ao historiador da natureza senão recorrer a conjeturas, método que se prova essencial para o prosseguimento da pesquisa científica, ainda que incerto no tocante às suas especificidades: “antes ousar tudo em conjeturas a partir de fenômenos dados que admitir em vista deste objetivo forças elementares especiais da natureza ou predisposições criadas” (Kant, 1923a, p.96).

Em resposta a esta liberdade irrestrita de hipóteses que decorrem das fontes obscuras de conhecimento, Kant recomenda a aplicação simultânea de duas máximas escolares, a da “*economia de princípios dispensáveis*” (Kant, 1923a, p.97) e da conservação inalterada da espécie “em todas as alterações dos espécimes”. De acordo com a primeira máxima (cf. Kant, 1989, A 652/ B 680), não convém assumir forças particulares da natureza nem princípios inatos, visto que a diversidade dos fenômenos naturais se mostra ilimitada. Por sua vez, como a segunda máxima advoga a autoconservação da espécie, Kant entende que algo precisa ser suposto nesse caso como existindo desde o início e que possa, ao mesmo tempo, explicar a progressiva diversidade natural. *E explicar de modo infalível*. A conclusão extraída é a seguinte: “O que mais pode ser a causa a não ser a de eles terem sido postos nos germes do filo original, que desconhecemos, do gênero humano (...)?” (Kant, 1923a, p.98).

Para o filósofo, a teoria dos germes originários era a única teoria que, até aquele momento, se ajustava corretamente à “*infalibilidade de sua hereditariedade que é confirmada nas quatro raças nomeadas através de toda experiência*” (Kant, 1923a, p.101). É forçoso aceitar, porém, que ela própria não consegue justificar a razão deste implante originário, pois isto pressupõe uma *intencionalidade* da

natureza, para cuja concepção esta teoria e, a rigor, o próprio campo de investigação da história natural não ofereciam em si mesmos nenhum respaldo conceitual. É por isso que, no movimento final do segundo ensaio sobre as raças, Kant afirma que “o caráter propositivo numa organização é certamente o fundamento geral a partir do qual inferimos uma preparação que foi colocada originalmente na natureza de uma criatura com esta intenção” (idem, pp.102-3). Argumento este que se encontra ao abrigo de refutações empiristas pelo fato de seu princípio de intencionalidade não ter sido inferido da própria experiência e nem postulado à revelia do que a empiria pode ensinar. Ou seja, para Kant, a sua abordagem intencional da natureza não redundava em “ilusão” ou “invenção” precisamente porque recorre de modo adequado a “certos antropomorfismos, que são necessários ao princípio regulador de que aqui se trata” (Kant, 1989, A 697/B 724). Segundo o *Apêndice à Dialética Transcendental* da *KrV*, este recurso metodológico é assegurado pela própria natureza da razão humana (idem, A 699/B 727) e, ao mesmo tempo, “abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas” (idem, A 687/B 715).

É digno de atenção, porém, que no segundo ensaio sobre as raças, sobretudo a partir do recurso à intencionalidade da natureza, em nenhum momento uma discussão a respeito do *corpo orgânico* tenha ganhado relevo, algo que vimos ocorrer no ensaio de 1775 para a compreensão do desenvolvimento destes implantes que, agora, são elucidados mediante a noção de um *propósito* da natureza. Será ainda preciso esperar três anos até que Kant una os pontos destes dois artigos na explicitação do recurso aos princípios teleológicos.

### III. ÜGTP.

O terceiro dos ensaios que compõem os escritos kantianos sobre as raças tem seus objetivos muito bem delimitados: refutar uma crítica apresentada por Georg Forst no artigo de 1786 *Noch Etwas über die Menschenrassen*<sup>7</sup> - o que, para Kant, implicou uma explicitação do recurso à teleologia na investigação científica da natureza - e apoiar as *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*<sup>8</sup>, divulgação popular realizada por Reinhold do projeto crítico<sup>9</sup>.

Colocados lado a lado os três ensaios sobre as raças, é possível constatar que

7 Uma recente tradução em inglês deste texto de Forster (*Something more about the Human Races - 1786*) pode ser encontrada em Mikkelsen, 2013, já uma reedição do original em Forster, 1969.

8 A primeira das oito cartas de Reinhold sobre a filosofia kantiana aparece no mesmo *Der Teutsche Merkur* em 1786 (cf. Reinhold, 2005, p.XXXVI), do qual era também co-editor desde o ano anterior e no qual tanto a crítica de Forster quanto a resposta subsequente de Kant seriam editadas.

9 Cf. as cartas de Kant de 25 de junho de 1787, em que comunica a Christian Schütz a finalização do seu novo trabalho intitulado *KpV*, e de 28 de dezembro de 1787, em que revela a Reinhold a intenção de refutar a crítica de Georg Forster: Kant, 1922, pp.489 e 513 resp.

a originalidade da teoria defendida por Kant no último texto não recai sobre uma reavaliação do conceito de raça<sup>10</sup>. Propriamente abordadas, uma das duas inovações reais deste ensaio de 1788 é marcada pela reconsideração da *variedade* (*Varietät*) na investigação da diversidade natural, noção que já havia aparecido no texto de 1775 - “aquelas [diferenças hereditárias] que de fato frequentemente regeneram [*nacharten*], mas não de modo constante, são chamadas de variedade” (Kant, 1912, p.430) - e que fora deixada de lado na explicação do método de investigação da natureza no ensaio de 1785.

De acordo com o ÜGTP, a variedade deve ser entendida como “a peculiaridade hereditária que não é classificatória, porque ela não se reproduz infalivelmente” (Kant, 1923a, p.165), o que pode explicar o fato de certas características observáveis “darem ocasião à nomeação de um ou outro tipo de ser humano [*Menschenschlag*] (famílias e tipos étnicos)”, no mesmo sentido em que já havia sido afirmado no primeiro ensaio (Kant, 1912, p.431). O que é de fato específico do texto de 1788 é a *explicação* da noção de variedade, tal como da de raça, a partir da teoria dos germes originários, como disposições que teriam sido implantadas no tronco original humano, a respeito das quais é lícito perguntar então, mas apenas *teleologicamente*, sobre semelhante propósito da natureza. No caso das disposições naturais que objetivariam a variedade, a natureza parece ter intencionado “fundar e desenvolver subsequentemente a maior multiplicidade em vista de infinitos fins diversos” (Kant, 1923a, p.166). Neste sentido, a natureza parece “impedir a  *fusão recíproca*, porque ela é contrária aos seus fins, a saber, a multiplicidade dos caracteres”. Já sobre as disposições naturais que respondem pelo conceito de raça, Kant conjectura que a natureza parece ter quisto “fundar e desenvolver subsequentemente a aptidão para fins mais reduzidos e essenciais”, cuja intenção seria de tornar “a criatura apta para variados climas”. Kant infere, então, que a concorrência destes dois tipos de implantes “parece indicar uma natureza inesgotável em novos caracteres (tanto internos quanto externos)”.

Agora, algo de maior interesse para o que procuramos entender aqui é a menção de Kant à noção schaftesburiana de *design* no exato momento em que busca elucidar a explicação dessa produção infinita de tipos a partir de uma mesma forma. Kant nota que a *originalidade* de um rosto humano é marcada “por fins particulares que ele [o indivíduo] não tem em comum com outros”, isto que “todo retratista é capaz de atestar quando pensa sobre sua arte”. Em seguida, ele se pergunta sobre o fundamento desta verdade que é certamente encontrada num “quadro pintado a partir da vida e corretamente executado”. Em ambos os casos, o que de fato Kant

---

10 Kant apenas explicita em ÜGTP que “o nome *raça* não é impropriamente concebido enquanto peculiaridade *radical* que indica uma origem filética comum e que, ao mesmo tempo, permite não só tais vários caracteres hereditários constantes de um mesmo gênero animal, como também do mesmo filo” (Kant, 1923a, p.163).



testa é uma aproximação entre um produto da *arte* e um da *natureza*, pois, a respeito do rosto humano, é o retratista quem melhor consegue detectar a originalidade do produto natural. E, no caso do quadro pintado, deve-se aceitar que a sua verdade “não é tomada da imaginação [*Einbildung*]”, mas que conserva algo da “pura natureza”.

A este respeito, há um conjunto de observações pertencentes à *V-Anth/Busolt*, lecionada pouco depois da edição de *ÜGTP*, que pode nos auxiliar na compreensão do que Kant tinha em mente ao propor semelhante aproximação. Diz ele aos alunos: “para que possa aprazer, a arte deve parecer com a natureza. Por exemplo, uma pintura é tomada como bela quando se assemelha bastante com a natureza” (Kant, 1997, p.1511). O professor não só reconhece que o agrado proporcionado pela obra de arte decorre de sua proximidade com a natureza, como também supõe que algo de essencial da natureza deve funcionar como condição de possibilidade para o belo artístico. Ora, isto é justamente o que Kant propõe com o aproveitamento da noção de *design*, afirmando em *ÜGTP* que o retrato pintado conserva algo de inalterado da natureza. Avançando na sua preleção, é ainda acrescentado que “parece existir liberdade na natureza e a arte parece possuir conformidade a fins [*Gesetz-mässigkeit*]”. Este segundo comentário adiciona uma informação importante, pois supõe a existência de uma permutação de características, pela qual a natureza é capaz de espelhar a liberdade da arte e a arte a regularidade da natureza.

Se transpusermos esta questão para a compreensão da noção de variedade, parece-nos adequada a suposição de que semelhante correspondência mútua pode assumir infinitas configurações, tanto na obra de arte, quanto na obra da natureza, afirmação que parece dar sentido à seguinte definição de verdade como consistindo “numa certa proporção de uma das muitas partes do rosto em relação às outras, a fim de exprimir um caráter individual que contém um fim obscuramente representado” (Kant, 1923a, p.166). Trata-se para o retratista e, se podemos acrescentar, para o investigador da natureza em relação às singularidades intrínsecas às famílias ou tipos étnicos, de encontrarem os meios para a apreensão desta proporção no jogo da natureza. Mas como?

Há, neste sentido, um esclarecimento adicional na *V-Anth/Busolt* que pode nos ajudar a respeito de tal representação obscura de um fim:

Um gênio se diferencia do crânio [*Kopf*] não segundo grau de talento, mas sim segundo a proporção afortunada das forças do ânimo que são vivificadas harmonicamente pela faculdade de imaginação. Isto é uma questão de sorte [*Glück*] (Kant, 1997, p.1497).

Kant reconhece a capacidade do gênio de exprimir numa obra de arte uma certa *proporção* capturada na natureza através de suas faculdades anímicas, embora seja forçoso aceitar que a regra mesma para essa apreensão não possa ser conhecida. Ela é *obscura* e trata-se, antes de tudo, de *um feliz acontecimento*. Notemos também que

tal compreensão do gênio depende da possibilidade de trânsito entre os elementos da natureza e os poderes anímicos, o que, de alguma maneira, é sustentado pela força da faculdade de imaginação. Ora, este trânsito também é pressuposto na investigação da natureza quando o seu historiador procura respaldo na aplicação adequada das faculdades humanas para o conhecimento da diversidade natural.

Existe, contudo, um problema ao transportarmos esta argumentação sobre o gênio artístico para o âmbito do gênio investigativo: este suporte oferecido pela originalidade radical da imaginação não implicaria a possibilidade de que o acaso, ou mesmo as criações locais, fossem novamente reintroduzidos na explicação da diversidade natural, forçando a passagem para todo o tipo de “leis inqualificáveis e de modo algum passíveis de comprovação” (Kant, 1923a, p.179)? A resposta a essa pergunta só poderia ser uma. Implicaria sim. E é por isto que acompanhamos o aproveitamento kantiano da noção de design na explicação da diversidade infinita da natureza sem que nada tenha sido apresentado em favor da imaginação. Assim como Kant também não irá recorrer diretamente a ela no ÜGTP para enfrentar de modo não menos inovador a questão do organismo.

O terceiro ensaio sobre as raças é bastante explícito a este respeito: o problema do ser organizado “pode ser pensado apenas como *sistema de causas finais*” (Kant, 1923a, p.179). Esta afirmação, por sua vez, se apoia numa diferenciação operada por Kant no interior da noção de *natureza* entendida como “suma de tudo o que existe determinado segundo leis, contendo o mundo (enquanto natureza propriamente denominada) conjuntamente com a sua causa suprema” (idem, p.159). Isto permite a circunscrição do espaço de aplicação dos dois princípios de investigação científica - teórico e teleológico - tanto no âmbito da *física*, que não deve se ocupar da natureza senão enquanto *mundo*, quanto no da *metafísica*, que apenas a interroga enquanto *causa suprema*.

Como, para Kant, “o modo de esclarecimento físico-mecânico” (Kant, 1923a, p.179) não pode ser usado no tratamento físico de um ser “em que tudo se coloca reciprocamente como fim e como meio”, não há outra alternativa para o historiador da natureza que não seja a de recorrer à teleologia, embora o investigador precise reconhecer que “o uso de princípios teleológicos a respeito da natureza é sempre condicionado empiricamente” (idem, p.182). É precisamente neste sentido, e contra a cadeia infinita dos seres defendida por Forster<sup>11</sup>, que a teoria kantiana dos germes originários deve ser entendida: “Quanto a mim, derivo toda organização a partir de *seres orgânicos* (mediante procriação) e as formas ulteriores (deste tipo de coisas naturais) segundo leis do desenvolvimento gradual a partir de *disposições originais*” (idem, p.179). Kant ainda acrescenta que tais desenvolvimentos “podem

---

11 Cf. Kant, 1923a, p.179. A referida passagem se encontra em Mikkelsen, 2013, p.155 (e, no original, em Forster, 1969, p.85).

ser frequentemente encontrados na transplantação de plantas”. Este acréscimo é importante, porque novamente defende que sua teoria, além de propor uma explicação satisfatória da organização dos seres vivos, permite ainda um *experimento*, algo que deve ser exigido de uma investigação teórico-empírica da natureza. Já a pergunta sobre a origem do filo “cai completamente fora dos limites de toda a física possível aos seres humanos”, mesmo que o questionamento sobre a força fundamental que deve estar na base de um *ser organizado* esteja ainda aberto, mas então competindo apenas à *metafísica* enfrentá-lo.

Para solucionar essa última questão, Kant recorrerá à *dedução subjetiva das faculdades humanas*<sup>12</sup>, cujo uso se explica pelo motivo de que a detecção de “uma organização” (Kant, 1923a, p.181) na natureza conduz o seu investigador a supor “uma causa efetiva segundo fins”, a qual, entretanto, não pode ser forjada à revelia do que “a experiência ensina” (idem, p.180). Esta causa, por sua vez, que só pode ser pensada mediante a noção de uma força fundamental, também precisa ser conhecida

*segundo os seus fundamentos de determinação apenas em nós mesmos, a saber em nosso entendimento e vontade enquanto uma causa da possibilidade de certos produtos serem inteiramente arranjados segundo fins, quais sejam as obras de arte* (idem, p.181).

Segundo a interpretação de Kant, a obra de arte exprime em termos evidentes “uma faculdade para produzir algo *de acordo com uma ideia* que é chamada de fim”, embora tenha sido também necessário reconhecer que, a respeito dos seres vivos, “o conceito da faculdade de um ser capaz de agir a partir de si *conforme a fins*, embora *sem fim* e intenção que se coloque nele ou em sua causa (...) seja inteiramente fictício e vazio”. Significa com isto afirmar que, por útil que seja na detecção das faculdades humanas que são solicitadas para o conhecimento do ser organizado, o entendimento e a vontade, a obra de arte não é em todo caso suficiente como modelo para o conhecimento da diversidade natural, encontrando-se, assim, a meio caminho na explicação teleológica da noção de organismo.

Uma última observação pertencente à *V-Anth/Busolt* a respeito da imaginação pode nos ajudar a esclarecer essa limitação da explicação artística no domínio da história natural. Kant nota que “a distração voluntária é um tipo de autocontrole da razão, em que interrompemos o rumor da faculdade de imaginação que é, então, colocada num estado de ordenação a fim de que obedeça ao entendimento e à razão” (Kant, 1997, p.1484). Ora, este rumor da imaginação nada mais é do que a sua ação contínua de apreender semelhanças na diferença ou diferenças na semelhança<sup>13</sup>,

---

12 Segundo o texto do *Primeiro Prefácio* da *KrV*, este método é definido como “a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese” (Kant, 1989, A XVII).

13 Além das já supracitadas, as passagens em Kant (1997) que também podem ser consultadas a

os resultados deste seu jogo livre variando em função dos arranjos diversos que ela e as faculdades *superiores* de entendimento e de razão engendrarem em vista da especificidade dos produtos da arte ou da natureza.

À luz desta explicação, podemos compreender não apenas a insuficiência da obra de arte como modelo para a explicação do ser organizado, visto indicar apenas a concorrência do entendimento e da vontade no aproveitamento das representações continuamente engendradas pela força da imaginação, como também a entrada em cena necessária da faculdade superior de fins para a explicação da noção de organismo. Segundo o artigo ÜGTP, “devemos ou renunciar a toda determinação de suas causas, ou pensar em conjunto com elas um *ser inteligente*” (Kant, 1923a, p.182). Esta exigência metafísica de que o ser organizado seja explicado analogicamente segundo a noção de *ser inteligente* reafirma a finitude estrutural da razão humana, a qual havia sido apresentada logo na abertura do terceiro ensaio: “a razão não consegue alcançar sua intenção *completa* na metafísica, segundo seu desejo, pela via teórica da natureza (a respeito do conhecimento de Deus) e que, portanto, só lhe resta a via teleológica” (idem, p.159). O desequilíbrio quanto ao interesse da razão e sua capacidade de realizá-lo faz com que, além de a *física* só poder empregar fins que “podem ser conhecidos através da experiência” na sua condução da investigação do *mundo*, esses mesmos fins precisem ser subordinados, na *metafísica*, a “um fim dado e determinado a priori através da razão prática pura (na ideia do mais alto bem) que deve suprir a falha da teoria deficiente”.

Trata-se, quanto ao método de investigação adequado à história natural, de uma questão de autocontrole ou, ainda, de *disciplina da razão*<sup>14</sup>, segundo a qual o engenho dos naturalistas precisa se orientar no conhecimento da diversidade inexaurível de formas da natureza<sup>15</sup>. Tal, aliás, foi o feito de Buffon, reconhecido por Kant no encerramento das suas preleções sobre antropologia: “Ao contrário, decidir de modo audaz [*hardi*], desconsiderando as ponderações do juízo, este foi o mérito creditado por seus compatriotas ao grande autor do sistema da natureza, *Buffon*” (Kant, 1997, p.118. Modificado).

Esse tributo final da *Anth* ao engenho audacioso de Buffon é suficiente para confirmar a reciprocidade que procuramos destacar entre os três ensaios sobre as

---

respeito das ações específicas da imaginação são: *V-Anth/Collins*, pp.44-7 e 76-8, *V-Anth/Parow*, pp.303-5, *V-Anth/Fried*, pp.511-4, *V-Anth/Pillau*, pp.751-6, *V-Anth/Mensch*, pp.944-8, *V-Anth/Mron*, pp.1256-62, e *V-Anth/Busolt*, pp.1456-9.

14 De acordo com a *Doutrina Transcendental do Método* da *KrV*, a crítica consegue forçar “a razão pura a abandonar as suas pretensões exageradas no uso especulativo e a retirar-se para dentro dos limites do seu próprio terreno, isto é, dos princípios práticos” (Kant, 1989, A 794/B 822).

15 Segundo a interpretação de Riedel da disputa entre Kant e Forster, “Kant não crítica o naturalismo enquanto princípio de esclarecimento metodológico, mas o uso descontrolado de um método que permite transformar a ciência em metafísica, fabricando forças fundamentais materiais que não permitem ser verificadas em nenhuma experiência possível” (Riedel, 1981, p.46).

raças e as preleções sobre antropologia em vista da investigação kantiana sobre a natureza das faculdades humanas. Contraprova de que a reflexão continuada de Kant a respeito da extensão e dos limites da imaginação garantiu, em específico, uma articulação mais do que simplesmente temática entre as disciplinas de geografia física e antropologia no interior da *Weltkenntnis*.

## Referências

- Adickes, E. (1911). *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*. Tübingen: Mohr.
- Engel, J. (1777). *Der Philosoph für die Welt*. Band II. Dyck: Leipzig.
- Forster, G. (1969). *Werke in vier Bänden*. 2. Bd. Frankfurt am Main: Insel.
- Hepfer, K. (2006). *Die Form der Erkenntnis: Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft*. Freiburg: Karl Alber.
- Kant, I. (1912). *Vorkritische Schriften II*. Bd. 2. Berlin: Georg Reimer.
- \_\_\_\_\_. (1922). *Briefwechsel*. Bd. 10. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- \_\_\_\_\_. (1923a). *Abhandlungen nach 1781*. Bd. 8. Berlin: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1923b). *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Bd. 9. Berlin: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de A. F. Morujão e M. P. Santos. 2.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Vorlesungen über Anthropologie*. Bd. 25. Berlin: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (2003). “Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a Organização de suas Preleções no Semestre de Inverno de 1765-1766”. In: *Lógica*. Tradução de G. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático*. Tradução de C. Martins. São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Anthropology, History, and Education*. R. Louden; G. Zöllner (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Vorlesungen über Physische Geographie (Manuskript Holstein)*. Bd. 26. Berlin: Walter de Gruyter.
- Mikkelsen, J. (trad. e org.). (2013). *Kant and the Concept of Race: Late Eighteenth-Century Writings*. Albany: Suny Press.
- Reinhold, K. (2005) *Letters on Kantian Philosophy*. K. Ameriks (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Riedel, M. (1981). Historizismus und Kritizismus: Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder. *Kant-Studien*, 72, pp.41-57.
- Sloan, P. (1979). Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species. *The British Journal for the History of Science*, 12(2), pp.109-153.

Unold, J. (1886). *Die ethnologischen und anthropographischen Anschauung bei I. Kant und J. Reinh. Forster*. (PhD Diss.). Leipzig.

Zöller, G. (2007). "Editor's Introduction". In: Kant, I. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebido em: 23.02.2016

Aceito em: 03.11.2016

# Carnap, Wittgenstein e o problema da metafísica

Carnap, Wittgenstein and the problem of metaphysics

Antonio Ianni Segatto

antonio.iannisegatto@gmail.com  
(Universidade Estadual Paulista, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O artigo pretende, em primeiro lugar, caracterizar o programa de superação da metafísica proposto por Rudolf Carnap no artigo “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem” e apresentar um paralelo entre suas conclusões e aquelas apresentadas por Moritz Schlick em textos anteriores. Em segundo lugar, pretende-se mostrar que a filiação de Carnap ao *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein está baseada em uma compreensão sui generis da noção mesma de contrassenso e da tese de que as supostas proposições da metafísica são destituídas de sentido. Essa compreensão, porém, se baseia na apropriação do verificacionismo que o próprio Wittgenstein propôs no início da década de 1930.

**Palavras-chave:** Carnap; Wittgenstein; Schlick; metafísica; contrassenso.

**Abstract:** The article aims, first, to characterize the program of eliminating metaphysics proposed by Rudolf Carnap in the article “The elimination of metaphysics through logical analysis of language” and to stress the parallel between the author’s conclusions and those presented by Moritz Schlick in earlier texts. Secondly, we intend to show that the affiliation of Carnap to Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus* is based on a sui generis understanding of the very notion of nonsense and the claim that the alleged metaphysical propositions are meaningless. This understanding, however, is based on the appropriation of the verificationism that Wittgenstein himself proposed in the early 1930s.

**Keywords:** Carnap; Wittgenstein; Schlick; metaphysics; nonsense.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p79-93>

Em 1931, Rudolf Carnap publicava um artigo polêmico, intitulado “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”, no segundo volume da revista *Erkenntnis*. Como observou Philipp Frank, “entre os numerosos escritos de Carnap, provavelmente nenhum teve um efeito tão grande e amplo quanto [esse] artigo” (Frank, 1963, p.158). E, segundo o antigo colega de Carnap, esse amplo efeito se manifestou por meio de reações contraditórias: por um lado, os detratores da metafísica encontraram no texto um conforto, já que sua aversão à metafísica era justificada pela lógica; por outro, os defensores da metafísica viram no artigo um ataque flagrante a certos “valores espirituais” justamente sob a perspectiva de uma

lógica pedante. Seja como for, uma coisa parece certa. Que se tome um partido ou outro (ou nenhum deles), não se pode negar que o artigo de Carnap é um dos marcos de uma certa linhagem filosófica que une nomes tão díspares quanto os de Hume e Wittgenstein. Com efeito, ele retoma a condenação da metafísica proposta por Hume, mas o faz por uma via diversa, já que tal condenação resulta não de uma investigação do entendimento humano, mas da análise lógica da linguagem. E nesse ponto fica evidente a filiação de Carnap à chamada “nova lógica” e, em particular, ao *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.<sup>1</sup>

Cumprir notar que essa confluência da condenação humeana da metafísica com o instrumental analítico fornecido pela nova lógica é um *leitmotiv* que define, em grande medida, a feição do chamado “positivismo lógico”<sup>2</sup>, do qual Carnap foi um dos representantes mais destacados. Na introdução ao volume que reúne alguns dos principais textos do movimento intelectual, Alfred J. Ayer nota que o último parágrafo da *Investigação sobre o entendimento humano* constitui uma excelente declaração da posição positivista. Como se sabe, Hume resumia sua condenação da metafísica ao dizer que se tomarmos nas mãos um volume qualquer de teologia ou metafísica não encontraremos raciocínios nem sobre relações de ideias nem sobre questões de fato, os dois tipos em que podem ser naturalmente divididos todos os objetos da razão ou investigações humanas. Restava, portanto, apenas uma alternativa: “Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão” (Hume, 2004, p.222). No entanto, Ayer nota também que, embora a postura geral fosse idêntica àquela de Hume, no caso do positivismo, o epíteto “lógico” foi acrescido a fim de enfatizar sua incorporação das descobertas da lógica moderna, em particular, o simbolismo desenvolvido, entre outros, por Frege e Russell. E é precisamente na confluência que promove entre a condenação humeana da metafísica e a “nova lógica” que o positivismo lógico revela sua dívida em relação a Wittgenstein:

A originalidade dos positivistas lógicos residia em fazer a impossibilidade da metafísica depender não da natureza do que pode ser conhecido, mas da natureza do que pode ser dito. Sua acusação contra o metafísico era a de que ele viola as regras que qualquer enunciado deve satisfazer para que seja literalmente significativo. Desde o início, sua formulação dessas regras estava vinculada a uma concepção acerca da linguagem que Wittgenstein, o qual a herdara de Russell, tornara completamente explícita em seu

---

1 Em um texto em que apresenta os ganhos trazidos pela chamada “nova lógica”, Carnap declara: “O desejo de substituir a poesia conceitual metafísica por um método de filosofar estritamente científico permaneceria um desejo piedoso se só se tivesse à disposição, enquanto ferramenta lógica, o sistema da lógica tradicional. Ela era completamente incapaz de satisfazer as exigências de riqueza conceitual, rigor formal e utilidade técnica que a nova tarefa exigia dela” (Carnap, 1930-1, pp.12-3). E na última seção do texto, intitulada “A eliminação da metafísica”, ele declara: “Não há filosofia como teoria, como sistema de proposições próprias ao lado das proposições da ciência. Praticar filosofia significa nada mais que clarificar os conceitos e proposições da ciência pela análise lógica. O instrumento para isso é a nova lógica” (idem, p.26).

2 Para uma breve história do “positivismo lógico” e da origem do próprio termo, cf. Blumberg; Feigl, 1931.



*Tractatus* (Ayer, 1959, p.11).

Essa cruzada antimetafísica pode ser retracada a escritos anteriores de Carnap e de outros membros do “Círculo de Viena”, no interior do qual surgiu o “positivismo lógico”. Com efeito, em “A virada da filosofia”, publicado no início da década de 1930, Moritz Schlick pretendia por um ponto final no conflito das filosofias e, para tanto, denunciava um dos erros mais graves cometidos no passado pela metafísica: “O esforço dos metafísicos estava dirigido ao objetivo absurdo [*widersinnig*] de expressar o conteúdo das qualidades puras (a ‘essência’ das coisas) por meio de conhecimentos, portanto, de dizer o indizível” (Schlick, 2008, p.219). E ele remetia essa tese a um texto anterior, intitulado “Vivência, conhecimento, metafísica”, publicado em 1926, em que fazia uma afirmação bastante semelhante:

Essas questões [da metafísica] surgem quando se toma o que só pode ser o conteúdo de uma apreensão [*Kennen*] como o conteúdo possível de um conhecimento [*Erkenntnis*], isto é, quando se tenta comunicar o que, por princípio, não é comunicável, exprimir o que não é exprimível (Schlick, 2008a, p.36).

Em suma, a metafísica pretende conceituar aquilo que não pode ser conceituado. Ocupada com o que Carnap chamará de “sentimento vital”, a metafísica dá um verniz teórico e trata como objeto de determinação conceitual o que não pode sê-lo (cf. Benoist, 2001). Aliás, antecipando em certa medida a conclusão a que chegará Carnap anos mais tarde no texto mencionado, Schlick caracterizava os “filosofemas metafísicos” como “poesias conceituais”: “eles desempenham no todo da cultura um papel semelhante ao da poesia, eles contribuem ao enriquecimento da vida, não do conhecimento. Eles devem ser avaliados como obras de arte, não como verdades” (Schlick, 2008a, p.54). No entanto, o texto do início da década de 1930 anuncia uma novidade. A nova direção da filosofia dependia dos caminhos desbravados pela lógica. Embora Frege e Russell tivessem aberto trilhas importantes, teria sido Wittgenstein quem deu a virada definitiva.<sup>3</sup> A conclusão de Schlick, aliás, guarda certas ressonâncias wittgensteinianas: “No lugar de investigações da ‘capacidade humana de conhecimento’, na medida em que não podem ser respondidas pela psicologia, entra a consideração sobre a essência da expressão, da representação, isto é, de qualquer ‘linguagem’ no sentido mais geral da palavra” (Schlick, 2008, p.216).

Carnap também registra sua recepção da nova lógica. Em sua “Autobiografia intelectual”, ele relata que assistiu a alguns cursos de Frege na década de 1910 e leu atentamente os *Principia Mathematica* de Russell e Whitehead, leitura esta

---

<sup>3</sup> Sobre a presença do pensamento de Wittgenstein na constituição do Círculo de Viena, cf. também Kraft, 1966, pp.11-25.

que foi motivada pelas menções de Frege ao livro em seus cursos.<sup>4</sup> Tal leitura representou, segundo o próprio autor, uma modificação importante na maneira como passaria encarar os problemas filosóficos: “Quando considerava um conceito ou uma proposição em uma discussão científica ou filosófica, eu pensava que a havia entendido claramente se achasse que podia expressá-la, se quisesse, em uma linguagem simbólica” (Carnap, 1963, p.10). Embora Frege tenha uma influência importante sobretudo no que diz respeito às suas concepções acerca da lógica e da matemática, Russell foi aquele de quem ele mais aprendeu. Segundo Carnap, as páginas finais de *Nosso conhecimento do mundo exterior* de Russell soaram como uma exortação pessoal. A afirmação russelliana de que “a lógica fornece o método de investigação na filosofia” foi tomada por ele como uma espécie de lema que o acompanharia por toda sua trajetória: “a aplicação do novo instrumental lógico com o propósito de analisar conceitos científicos e clarificar problemas filosóficos tem sido o objetivo principal da minha atividade filosófica” (idem, p.12). Esse propósito, aliás, já era anunciado em 1928, em *Der logische Aufbau der Welt*, que “pretende dar um primeiro passo nesse caminho e, com isso, permitir outros passos nessa direção” (Carnap, 1966, p.XVIII). E era justamente a passagem da nova lógica para as “questões da teoria do conhecimento” que Carnap tematizava neste contexto:

É compreensível historicamente que a nova lógica tenha encontrado interesse inicialmente apenas no domínio estrito dos matemáticos e lógicos. Sua importância notável para toda a filosofia foi pressentida apenas por poucos; sua apreciação nesses outros domínios mal começou (...) Trata-se aqui, principalmente, das questões da teoria do conhecimento, isto é, da redução de conhecimentos a outros conhecimentos. A fecundidade do novo método se mostra no fato de que a resposta à questão da redução conduz a um sistema genealógico de redução dos conceitos tratados na ciência, que exige apenas poucos conceitos de base (Carnap, 1966, p.XVIII).

Na sequência, Carnap anuncia a consequência negativa que o projeto envolvia e que será objeto de consideração em “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”: “A partir do momento que se tomou a sério na filosofia a exigência do rigor científico, foi preciso necessariamente banir da filosofia toda a metafísica, pois suas teses não podem ser justificadas racionalmente” (Carnap, 1966, p.XIX).

Essas considerações programáticas, tanto em sua dimensão positiva quanto em sua dimensão negativa, seriam retomadas no famoso Manifesto do “Círculo de Viena”, redigido por Hans Hahn, Otto Neurath e Carnap. Os autores caracterizam a tarefa da filosofia como sendo o esclarecimento de problemas e enunciados, e o método para tanto seria a análise lógica. Não é difícil notar a ressonância wittgensteiniana presente nessa declaração geral. Embora Frege e Russell já fornecessem os meios para a realização do projeto de uma “concepção científica do mundo”, é o impacto da leitura do *Tractatus*, sobretudo em Carnap, que permite extrair todas as

<sup>4</sup> As anotações de Carnap foram publicadas em Reck, Awodey, 2004.

consequências que decorrem da realização daquela tarefa. Em uma passagem do Manifesto, que vale a pena citar na íntegra, já se delinea o percurso traçado em “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”:

Se alguém afirma “Deus existe”, “o fundamento originário do mundo é o inconsciente”, “há uma entelúquia como princípio condutor no ser vivo”, não lhe dizemos: “o que você diz é falso”, mas perguntamos: “o que você quer dizer com seus enunciados?”. E então se mostra haver um limite preciso entre as duas espécies de enunciados. À primeira, pertencem os enunciados tais como são feitos na ciência empírica. Seu sentido se constata mediante análise lógica ou, mais exatamente, mediante redução aos enunciados mais simples sobre o que é dado empiricamente. Os outros enunciados, a que pertencem os anteriormente mencionados, mostram-se totalmente vazios de significado, caso sejam tomados como o metafísico os entende. Pode-se certamente, com frequência, transformá-los em enunciados empíricos. Neste caso, porém, perdem seu conteúdo de sentimento, que é, na maioria das vezes, precisamente essencial ao metafísico. O metafísico e o teólogo, compreendendo mal a si próprios, crêem expressar algo com suas proposições, descrever um estado de coisas. A análise mostra, todavia, que tais proposições nada significam, sendo apenas expressão de algo como um sentimento vital. Tal expressão pode ser uma tarefa significativa no âmbito da vida. O meio adequado a isso é, porém, a arte: a poesia lírica ou a música, por exemplo. Se, em vez disso, se escolhe a roupagem verbal de uma teoria, surge um perigo: simula-se um conteúdo teórico onde não existe nenhum. Caso o metafísico ou o teólogo queiram manter a roupagem linguística habitual, devem ter claro e reconhecer nitidamente que não realizam descrição, mas expressão, que não produzem teoria, isto é, comunicação de conhecimento, mas poesia ou mito. Se um místico afirma ter vivências que se situam sobre ou para além de todos os conceitos, não se pode contestá-lo, mas ele não pode falar sobre isso, pois falar significa apreender em conceitos, reduzir a fatos [*Tatbestände*] cientificamente articuláveis (Hahn; Neurath; Carnap, 1986, pp.10-1 (trad. modificada)).

Aparentemente, há uma concordância em relação às tarefas que Wittgenstein colocava para a filosofia. Com efeito, é possível distinguir duas atividades complementares que o *Tractatus* prescreve a toda filosofia futura: a análise lógica das proposições com sentido e a crítica lógica das ilusões e contrassensos da filosofia tradicional. Essa crítica lógica fica encarregada de mostrar que a filosofia, em sua tentativa de conhecer os fundamentos absolutos do mundo, é necessariamente conduzida a ilusões e contrassensos. O mesmo parece ocorrer no caso de Carnap: a denúncia da falta de sentido das supostas proposições da metafísica não seria senão a contrapartida da idéia de que proposições com sentido podem ser submetidas a uma análise completa. No entanto, sob um olhar mais detido, as distâncias que separam Carnap e Wittgenstein ficam evidentes. Para este último, a análise completa das supostas proposições metafísicas não chega a termo, pois se trata de uma combinação ilegítima de sinais, que não chega a constituir um símbolo, uma combinação de sinais em que não foi conferido significado a um ou mais de seus elementos. Não é esse, porém, o diagnóstico de Carnap. Como veremos, embora declare sua filiação ao *Tractatus*, as razões pelas quais ele decreta a falta de sentido

das supostas proposições da metafísica são distintas. A discussão desse descompasso pode esclarecer aspectos importantes das relações entre Carnap e Wittgenstein.

A certa altura de “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”, Carnap insere uma nota de rodapé a fim de indicar ao leitor qual é a “concepção lógica e epistemológica” que dá sustentação às teses defendidas no artigo. A esse propósito, ele menciona seu *Der logische Aufbau der Welt* e o *Tractatus* de Wittgenstein, bem como uma obra de Waismann, ainda em preparação naquele momento, que deveria resultar das conversas que este último mantivera com Wittgenstein no início da década de 1930.<sup>5</sup> Como se viu, o artigo retoma algumas teses que já haviam sido apresentadas tanto no *Aufbau* quanto no Manifesto. E, como também se viu, fica claro na leitura de ambos que Wittgenstein desempenha um papel fundamental não apenas no que diz respeito à formulação dos problemas, mas também no que diz respeito à sua solução, ou melhor, à sua dissolução. Com efeito, tudo indica que são os aforismos 4.111 e 4.112 do *Tractatus* que são retomados no final do Manifesto quando os autores escrevem que a “nova concepção científica do mundo” se opõe à filosofia tradicional na medida em que nela “não se estabelecem ‘proposições filosóficas’ próprias, mas apenas se esclarecem proposições, e precisamente as proposições da ciência empírica” e que “não há filosofia como ciência fundamental ou universal, ao lado ou sobre os domínios da ciência empírica” (Hahn; Neurath; Carnap, 1986, p.18). Além disso, cumpre lembrar que Carnap encerrava o *Aufbau* citando os aforismos 6.5 e 6.52 do *Tractatus*, assim como a sentença do Prefácio segundo a qual “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”, passagem que era precedida pelo comentário de que o livro era “valioso por suas consequências lógicas, assim como pela postura ética que dele resulta” (Carnap, 1966, p.261).

Essa filiação a Wittgenstein, aliás, é reiterada por Carnap em sua “Autobiografia

---

5 Essa obra, que seria intitulada *Lógica, linguagem, filosofia*, ficou inacabada e permaneceu inédita até 1965. David Stern resume os percalços da colaboração entre Wittgenstein e Waismann nos seguintes termos: “O trabalho de Waismann no livro pode ser dividido em várias fases distintas. Durante a primeira fase, do final dos anos vinte até 1931, ele planejava escrever uma introdução abrangente à filosofia de Wittgenstein, incorporando as principais ideias do *Tractatus* e o trabalho mais recente de Wittgenstein numa exposição sistemática. Em 1930, o volume planejado, *Lógica, Linguagem, Filosofia*, foi anunciado na *Erkenntnis*, como o primeiro volume de uma série de livros expondo as visões do Círculo de Viena. Contudo, Wittgenstein tornou-se cada vez mais descontente com o plano, escrevendo para Schlick, em 20 de novembro de 1931, que ele estava “convencido de que Waismann apresentaria muitas coisas em uma forma completamente diferente da que considero ser correta”. As coisas chegaram ao seu ápice em 9 de dezembro, quando Wittgenstein encontrou-se com Waismann para discutir as “Teses”, um sumário da interpretação por Waismann de sua filosofia. De modo característico, Wittgenstein repudiou não apenas os detalhes da exposição de Waismann, mas até mesmo o título, insistindo que nada em sua filosofia consistia na formulação de teses. É essa discordância ou equívoco fundamental que se tornou o maior obstáculo à tentativa de Wittgenstein de colaborar com Waismann em uma exposição sistemática de suas ideias, mesmo se tratando apenas de reescrever o que Wittgenstein disse, ou de organizar o que Wittgenstein ditou a Waismann, pois isto ainda fracassava em capturar o que Wittgenstein estava tentando expressar com estas ideias”. (Stern, 2009, p.66).

intelectual”. Ele lembra que boa parte do *Tractatus* foi lida e discutida, frase a frase, nos encontros do Círculo. Segundo seu relato, uma idéia influente de Wittgenstein era justamente aquela que se tornaria a tese fundamental do artigo:

[Uma] idéia influente de Wittgenstein é concepção de que muitas proposições filosóficas, especialmente na metafísica, são pseudoproposições, destituídas de conteúdo cognitivo. Eu descobri que a visão de Wittgenstein sobre esse ponto era próxima àquela que eu desenvolvera anteriormente sob a influência de cientistas e filósofos antimetafísicos. Eu me dei conta de que muitas dessas proposições e questões se originam de um mau uso da linguagem e de uma violação da lógica. Sob a influência de Wittgenstein, essa concepção se fortaleceu e se tornou mais precisa e radical (Carnap, 1963, p.24).

No entanto, embora Carnap reconheça expressamente a influência de Wittgenstein, sabe-se que as relações entre este último e o Círculo de Viena são bastante complexas e controvertidas. Sabe-se que Wittgenstein manteve encontros regulares com membros do Círculo entre o final da década de 1920 e o início da década de 1930. Sabe-se também que os membros do Círculo reconheceram expressamente sua dívida em relação a Wittgenstein. No entanto, ele nunca se reconheceu inteiramente na produção daqueles. É conhecido o episódio que culminou no rompimento entre Carnap e Wittgenstein. No início de maio de 1932, ele recebeu uma separata do artigo “A linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência” (Carnap, 1931), que marca o distanciamento de Carnap em relação às análises fenomenalistas da linguagem científica. Em 6 de maio de 1932, ele escreve a Schlick manifestando a preocupação de que seu próprio trabalho fosse visto posteriormente como não mais do que “uma versão requentada ou como plágio do trabalho de Carnap”:

Vejo-me levado contra a minha vontade para dentro do que é chamado “o Círculo de Viena”. Nesse Círculo, prevalece a propriedade comum, de tal modo que eu poderia, por exemplo, usar as ideias de Carnap *se eu quisesse*, mas ele também poderia usar as minhas. Mas eu não quero me juntar a Carnap e pertencer a um círculo ao qual ele pertence. Se eu tenho uma macieira em meu jardim, então me delícia e serve ao propósito dessa árvore se meus amigos (por exemplo, você e Waismann) pegarem as maçãs; eu *não* afugentarei ladrões que pularem a cerca, mas estou no direito de me indignar com o fato de eles fingirem ser meus amigos ou alegarem que a árvore pertence a eles conjuntamente (*Apud Stern, 2009, p.73*).

Embora se refira à apropriação indevida de suas ideias no artigo referido, não seria exagero dizer que Wittgenstein se indignaria igualmente com a apropriação *sui generis* que Carnap faz da idéia de que as supostas proposições da metafísica são destituídas de sentido, bem como a apropriação *sui generis* de algumas teses e noções fundamentais do *Tractatus*. Como observa Peter Hacker, em sua empreitada de superação da metafísica, ele se apropriou de algumas ideias ou teses do livro, mas rejeitou outras (cf. Hacker, 2001, pp.333-4). E essa postura ambivalente revela sua compreensão peculiar da noção de contrassenso presente no livro, assim como do

próprio projeto filosófico em causa ali. Carnap aceita as teses de que toda necessidade é necessidade lógica e de que as proposições da lógica são tautologias, isto é, proposições sem-sentido [*sinnlos*], mas ele rejeita a idéia de que as proposições da lógica representam a armação do mundo e a idéia de que a lógica é uma imagem especular do mundo, enfim, a idéia de que a lógica é transcendental (cf. Wittgenstein, 1994, 6.124 e 6.13). Além disso, Carnap aceita a idéia de que não há proposições filosóficas, mas apenas elucidações filosóficas de proposições não-filosóficas e, com isso, a idéia de que proposições filosóficas são destituídas de sentido. No entanto, ele não admite a idéia de que a metafísica é inefável, a idéia de que há “verdades” metafísicas que são mostradas pela linguagem, mas que não podem ser proferidas. Apesar da aparente concordância entre ambos e da referência expressa de Carnap ao *Tractatus*, as razões pelas quais ele rejeita a metafísica são distintas das razões pelas quais Wittgenstein a rejeita. E isso se deve, mais especificamente, à sua apropriação *sui generis* da noção mesma de contrassenso presente no livro. Antes de nos determos nesse ponto, convém retomar brevemente alguns pressupostos tractarianos.

As proposições da lógica e as chamadas proposições filosóficas não satisfazem, segundo o *Tractatus*, a condição de sentido mais fundamental, a saber: a bipolaridade. No entanto, ainda que a conclusão seja a mesma em ambos os casos, as razões para tanto são diferentes. Se as proposições da lógica resultam de uma combinação legítima de sinais, mesmo que tal combinação, em função das operações envolvidas, constitua um caso-limite de proposicionalidade, as chamadas proposições filosóficas resultam de uma combinação ilegítima de sinais, que não chega a constituir um símbolo. Isso porque não foi conferido significado a um ou mais de seus elementos, porque ao menos uma de suas partes não realiza uma possibilidade sintática e, assim, o sinal proposicional não chega a simbolizar, não chega a estabelecer relações projetivas com um estado de coisas. Se no primeiro caso a combinação de sinais beira a dissolução desta mesma combinação, no segundo caso, sequer há algo que possa ser reconhecido como uma proposição. Daí a distinção crucial entre proposição sem-sentido [*sinnlos*] e contrassenso [*Unsinn*].

As únicas proposições com sentido dizem respeito à existência ou inexistência de estados de coisas contingentes. As proposições da lógica, embora sintaticamente bem construídas, não têm sentido, pois não representam nada e são, no final das contas, analíticas. As supostas proposições filosóficas, por sua vez, estão aquém da sintaxe lógica da linguagem. Disso resulta que toda proposição com sentido é sintética *a posteriori* e diz respeito única e exclusivamente ao que é contingente, ao que é o caso, mas poderia, em princípio, não ser.

Tanto as confusões presentes na linguagem comum quanto as confusões filosóficas são excluídas pela sintaxe lógica da linguagem. Uma notação que obedeça à gramática *lógica*, diz Wittgenstein, deve excluir combinações que empregam o

mesmo sinal para símbolos diferentes (cf. Wittgenstein, 1994, 3.325). Ela exclui, por exemplo, aquelas combinações de sinais que pretendem falar sobre si mesmas, como ocorre na teoria dos tipos de Russell.<sup>6</sup> Mas Wittgenstein nota também que uma notação conforme à sintaxe lógica *mostra*, por exemplo, que o verbo “é” pode ocorrer como cópula, como sinal de igualdade e como expressão de existência (cf. idem, 3.323), ou que palavras como “objeto”, “complexo”, “fato”, “função”, “número” designam conceitos formais e são representadas em uma “conceitografia” por variáveis: “onde quer que ela [a palavra “objeto”] seja usada de outra maneira, como um termo conceitual propriamente dito, portanto, surgem pseudoproposições, contrassensos” (idem, 4.1272). Uma notação que obedeça à sintaxe lógica, portanto, mostrará que as pseudoproposições da metafísica empregam conceitos formais como se fossem conceitos genuínos.

A aparente perplexidade causada pela conclusão do *Tractatus*, segundo a qual suas próprias proposições são contrassensos, se desfaz se lembrarmos que tais “proposições” devem ser lidas como os degraus da escada que conduz à solução de todos os problemas filosóficos. Na verdade, trata-se de dissolver os supostos problemas filosóficos ao mostrar que eles são falsos problemas, ao menos na forma como a filosofia tradicional os coloca. O que resta é a indicação ao leitor de que deve procurar por si mesmo aquilo que não pode ser dito por meio de proposições. Aliás, Wittgenstein dizia no Prefácio que o livro talvez só fosse entendido por quem já tivesse pensado por si mesmo o que nele é expresso. A fim de justificar esse movimento argumentativo, Peter Hacker alega ser necessário fazer algumas distinções suplementares àquelas introduzidas pelo autor. Diferentemente das proposições sem-sentido [*sinnlos*], os contrassensos violam as regras da sintaxe lógica da linguagem. Mas nem sempre essa violação acontece de maneira patente. Ela pode ocorrer de maneira manifesta, como na “questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo” (Wittgenstein, 1994, p.4.003); mas pode ocorrer de maneira encoberta, como acontece na maioria das proposições filosóficas. Neste caso, seria possível distinguir entre contrassensos enganadores [*misleading nonsense*] e contrassensos esclarecedores [*illuminating nonsense*]. São os últimos que “irão guiar o leitor atento a apreender o que é mostrado por outras proposições que não pretendem passar por filosóficas; mais do que isso, eles irão indicar sua própria ilegitimidade àqueles que captam o que se quer dizer” (Hacker, 1986, pp.18-9). Ao fim e ao cabo, “eles nos

<sup>6</sup> A esse respeito, Wittgenstein escreve: “Nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma, pois o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo (isso é toda a “Theory of Types”). Uma função não pode ser seu próprio argumento, porque o sinal da função já contém o protótipo de seu argumento e ele não pode conter a si próprio. Suponhamos, pois, que a função  $F(fx)$  pudesse ser seu próprio argumento; haveria, nesse caso, uma proposição ‘ $F(F(fx))$ ’, e nela a função externa  $F$  e a função interna  $F$  devem ter significados diferentes, pois a interna tem a forma  $\emptyset(fx)$ , a externa, a forma  $\psi(\emptyset(fx))$ . Ambas as funções têm em comum apenas a letra ‘ $F$ ’, que sozinha, porém, não designa nada” (cf. Wittgenstein, 1994, 3.332-3.333).

levam a ver o mundo corretamente, de um ponto de vista lógico correto” (idem, p.26). Embora o leitor deva reconhecer essas proposições como contrassensos e deva jogar a escada fora depois de ter subido por ela, ele ainda tem a posse de algumas “verdades inefáveis”.

Acerca da noção de contrassenso, deve-se reconhecer que o próprio Wittgenstein diz nas aulas compiladas por Alice Ambrose que “a palavra ‘contrassenso’ é usada para excluir certas coisas, e por diferentes razões” (Wittgenstein, 2001, p.64). Ainda que se sustente uma concepção monista acerca do contrassenso (cf. Conant, 2001), deve-se reconhecer que certas proposições destituídas de sentido delimitam o âmbito do que pode ser dito. Uma cadeia de palavras pode não ter sentido por diferentes razões, seja porque é um mero som inarticulado seja porque expressa as próprias condições de sentido de toda e qualquer proposição legítima. Hacker reconhece que se há alguma diferença entre contrassensos não se trata de uma diferença de tipos ou graus.<sup>7</sup> O que diferencia as proposições filosóficas e, em particular, as proposições do *Tractatus*, do contrassenso puro e simples é que *elas são uma tentativa de dizer o que não pode ser dito* e, precisamente por essa razão, são esclarecedoras (cf. Hacker, 2001, p.117). Como nota Jacques Bouveresse, “ele nunca voltou atrás na idéia de que as proposições que exprimem necessidades conceituais não têm realmente sentido, pois não têm negação com sentido” (Bouveresse, 1991, p.93). As proposições ou pseudoproposições que exprimem as condições de sentido de toda representação proposicional estão, por essa razão, aquém da marca essencial da representação proposicional: a bipolaridade.

Em “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”, Carnap cita algumas passagens do artigo “O que é metafísica?” de Heidegger como exemplo da “doutrina metafísica que exerce atualmente a maior influência na Alemanha”. É curioso notar que ele poderia citar as próprias proposições do *Tractatus*, mas não o faz. Foi apenas posteriormente, em *The logical syntax of language*, que ele considerou proposições que empregam termos similares àqueles que ocorrem no *Tractatus*. Segundo Carnap, muitas obscuridades filosóficas resultam do uso do que ele chama de modo material de fala ao invés de um modo formal:

O hábito de formular no modo material de fala nos leva, em primeiro lugar, a nos enganarmos sobre os objetos de nossa própria investigação: sentenças pseudo-objeto nos levam a pensar que estamos lidando com objetos extra-linguísticos, tais como números, coisas, propriedades, experiências, estados de coisas, espaço, tempo,

---

<sup>7</sup> A esse respeito, Hacker escreve: “Elas [as proposições do *Tractatus*] são contrassensos, e não são melhores logicamente que qualquer outro contrassenso, pois não há tipos logicamente diferentes ou graus de contrassenso. Mas elas são, entretanto, diferentes de mera baboseira como “Ab sur ah” pela intenção com que são proferidas, pelas expressões que ocorrem nelas e pelo papel que desempenham. Elas são proferidas na tentativa de dizer algo que não pode ser dito, mas que só pode ser mostrado. Elas contêm expressões que são usadas em outros lugares como conceitos formais. E elas são os degraus essenciais da escada por meio da qual de pode subir para atingir um ponto de vista lógico correto” (Hacker, 2001, p.332).



e assim por diante; e o fato de que, na realidade, trata-se de uma questão de linguagem e suas conexões (tais como expressões numéricas, designações de coisas, coordenadas espaciais etc.) nos é encoberto pelo modo material de fala. Esse fato só se torna claro pela tradução no modo formal de fala ou, em outras palavras, em sentenças sintáticas sobre a linguagem e expressões linguísticas. Além disso, o uso do modo material de fala gera obscuridade pelo emprego de conceitos absolutos no lugar de conceitos sintáticos, que são relativos à linguagem (Carnap, 1971, pp.298-9).

No entanto, do ponto de vista de Wittgenstein, a tradução do modo material no modo formal não mudaria muita coisa. As sentenças resultantes da tradução continuariam a estar aquém da bipolaridade. Aliás, encontramos no *Tractatus* tais “traduções”: em 1.1, lemos “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” e, em 4.11, lemos que “A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais)”, em 2.01, lemos que “O estado de coisas é uma ligação de objetos” e, em 4.22, lemos que “A proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes”. No entanto, todas essas proposições têm exatamente o mesmo estatuto. As “traduções” não são menos “essencialistas”, já que elas especificam aspectos essenciais, e não contingentes, da ciência e das proposições (cf. Hacker, 2001, p.335).

O contrassenso, incluindo aí as supostas proposições da metafísica, resulta, segundo o *Tractatus*, da falta de determinação do sentido e não do choque entre os significados das palavras. Sua falta de sentido se deve ao fato de que ele está aquém da bipolaridade. Não é isso, porém, o que Carnap diz em “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”. Segundo o artigo, há dois tipos de pseudoproposições: aquelas em que uma ou mais palavras são destituídas de significado e aquelas em que palavras com significado são combinadas de tal modo que não resulta nenhum sentido. Tanto em um caso como no outro vale a tese de que “o significado de uma palavra é determinado por seu critério (dito de outro modo: pelas relações de dedução de sua proposição elementar, por suas condições de verdade, pelo método de sua verificação)” (Carnap, 1931a, p. 223). O critério, portanto, já não é a bipolaridade, mas, em última instância, o “método de verificação”. Não há, porém, uma oposição estrita entre o critério da bipolaridade e o da verificação. Em sentido literal, “verificação” é sinônimo de “tornar verdadeiro” [*verum facere*], como nota Balthazar Barbosa Filho; nesse sentido, portanto, Wittgenstein poderia ser chamado de “verificacionista semântico” (cf. Barbosa Filho, 2013, pp.165-6). Ao dizer que “entender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira” (Wittgenstein, 1994, 4.024), ele assinala a relação interna entre o fato de uma proposição ter sentido e a bipolaridade, mas não determina que se deva tomar tal relação em termos epistemológicos. Foi apenas Schlick quem estabeleceu a equação entre determinar o sentido de uma proposição e determinar como ela pode ser verificada ou falsificada. Carnap também encontra em Wittgenstein o critério de

verificação.<sup>8</sup> Sabe-se, diga-se de passagem, que Wittgenstein foi, ainda que por um curto período, um verificacionista convicto e que as origens desse verificacionismo podem ser retraçadas ao *Tractatus*. Se o verificacionismo wittgensteiniano do início da década de 1930 está vinculado a considerações epistemológicas que respondem a tensões presentes no *Tractatus*, não é exagerado afirmar que a apropriação *sui generis* que Carnap faz da noção mesma de contrassenso, fundada na adoção do verificacionismo como critério de sentido, não é inteiramente anti-wittgensteiniana (cf. Barbosa Filho, 1989).

Da compreensão peculiar acerca da noção mesma de contrassenso do *Tractatus* resulta uma compreensão peculiar acerca da concepção do que são os problemas filosóficos e qual deve ser sua solução. É certo que os problemas filosóficos são destituídos de sentido, que eles são falsos problemas e que uma clarificação da linguagem basta para fazê-los desaparecer. No entanto, as razões que conduzem a essa conclusão são diferentes nos casos de Wittgenstein e Carnap. O primeiro manterá sempre a concepção, expressa nas *Investigações filosóficas*, de que é preciso “passar de um contrassenso velado a um contrassenso manifesto” (Wittgenstein, 2001a, §464). Carnap, diferentemente, não compreende a denúncia daquela falta de sentido como uma passagem (de um contrassenso a outro), mas como uma justaposição (do sentido ao contrassenso). Por outro lado, Carnap compreende os problemas e pseudoproposições da metafísica como resultado de uma falta de talento artístico e, em última instância, como algo que cabe aos psicólogos explicar (cf. Carnap, 1971, §80 e também Gandon, 2001). Wittgenstein, ao contrário, compreende os problemas e pseudoproposições da filosofia como o resultado de nos lançarmos contra os limites da linguagem a fim de expressar algo que diz respeito a algo mais do que um mero “sentimento vital”. Não por acaso, em uma das conversas que manteve com membros do “Círculo de Viena”, ele declara compreender o que Heidegger queria dizer quando falava de “ser” e “angústia”:

Eu consigo certamente ter uma noção do que Heidegger quer dizer com ser e angústia.

---

8 Em sua “Autobiografia Intelectual”, Carnap declara a proveniência wittgensteiniana do “princípio de verificação” e a vincula à idéia de que as supostas proposições da metafísica são destituídas de sentido: “O avanço mais decisivo em minha concepção acerca da metafísica ocorreu depois [do *Logische Aufbau der Welt*], no período de Viena, principalmente sob a influência de Wittgenstein. Eu cheguei a sustentar a concepção segundo a qual muitas teses da metafísica tradicional não são apenas inúteis, mas inclusive destituídas de conteúdo cognitivo. Elas são pseudoproposições, isto é, elas parecem fazer afirmações porque elas têm a forma gramatical de enunciados declarativos, e as palavras que ocorrem nelas contêm muitas associações fortes e carregadas emocionalmente, enquanto, na verdade, elas não fazem afirmações, não expressam proposições e não são, portanto, nem verdadeiras nem falsas (...) A concepção de que esses enunciados e questões são não-cognitivos estava baseada no princípio de verificação de Wittgenstein. Esse princípio diz, primeiramente, que o sentido de um enunciado é dado pelas condições de sua verificação e, em seguida, que um enunciado é dotado de sentido se e apenas se é, em princípio, verificável, isto é, se há circunstâncias possíveis, não necessariamente atuais, que, se ocorrerem, estabeleceriam definitivamente a verdade do enunciado”(Carnap, 1963, pp.44-5).

O homem tem o impulso de se lançar contra os limites da linguagem (...) Esse lançar-se contra os limites da linguagem é o ético. Eu considero muito importante que se ponha fim nessa conversa fiada sobre a ética - se há um conhecimento, se há valores, se o bem pode ser definido (...) Mas a tendência, o lançar-se *indica algo* (Wittgenstein, 1984, pp.68-9).

Apenas anos mais tarde, na mencionada “Autobiografia intelectual”, Carnap reconhecerá a “diferença impressionante” entre a atitude de Wittgenstein em relação aos problemas filosóficos e aquela de Schlick e dele próprio. Não por acaso, ele remeterá tal diferença a um conflito interno de Wittgenstein:

Seu intelecto, trabalhando com grande intensidade e poder de penetração, reconheceu que muitos enunciados no campo da religião e da metafísica, estritamente falando, não dizem nada. Em sua característica honestidade absoluta consigo mesmo, ele não tentou fechar seus olhos para essa idéia. Mas esse resultado era extremamente doloroso para ele emocionalmente, como se ele fosse compelido a admitir uma fraqueza de uma pessoa amada. Schlick e eu, diferentemente, não tínhamos amor pela metafísica ou pela teologia metafísica e, portanto, podíamos abandoná-las sem conflito interno ou arrependimento. Antes, quando estávamos lendo o livro de Wittgenstein no Círculo, eu acreditei erroneamente que sua atitude em relação à metafísica era similar à nossa. Eu não dei atenção suficiente aos enunciados no livro sobre o místico, porque seus sentimentos e pensamentos nessa área eram muito divergentes dos meus. Apenas o contato pessoal com ele me ajudou a ver com mais clareza sua atitude sobre esse ponto. Eu tive a impressão que sua ambivalência em relação à metafísica era apenas um aspecto específico de um conflito interno mais básico em sua personalidade com o qual ele sofria profundamente e dolorosamente (Carnap, 1963, p.25).

Ainda que faça o *mea culpa*, ainda que admita não ter dado a devida atenção aos aforismos finais do *Tractatus*, Carnap em nenhum momento admite o teor do que é dito em tais aforismos. Em certo sentido próximo a Kant, Wittgenstein promove uma reabilitação dos objetos das metafísicas especiais (Deus, a alma imortal, o mundo como totalidade), ainda que condene a metafísica enquanto doutrina. Aquilo de que tratam as metafísicas especiais não pode ser dito, isto é, representado proposicionalmente, mas nem por isso é destituído de valor. No momento em que “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem” foi publicado, o próprio Wittgenstein já estava se distanciando consideravelmente do *Tractatus*, denunciando, entre outras coisas, o que havia de dogmático no livro, mas isso o levará a caminhos que distanciarão ainda mais de Carnap.

## Referências

- Ayer, A. J. (1959). “Editor’s introduction”. In: A. J. Ayer (ed.). *Logical positivism*. New York: The Free Press.
- Barbosa Filho, B. (2013). “Sobre o positivismo de Wittgenstein”. In: *Tempo, verdade e ação: estudos de lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Paulus.

- Benoist, J. (2001). Schlick et la métaphysique. *Les études philosophiques*, 3(58), pp.301-316.
- Blumberg, A. E.; Feigl, H. (1931). Logical positivism: a new movement in European philosophy. *The Journal of Philosophy*, 28(11), pp.281-296.
- Bouveresse, J. (1991). "Wittgenstein et la philosophie du langage". In: *Herméneutique et linguistique*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- Carnap, R. (1930-1). "Die alte um die neue Logik". *Erkenntnis*, 1. Band.
- \_\_\_\_\_. (1931). "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft". *Erkenntnis*, 2. Band.
- \_\_\_\_\_. (1931a). "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". *Erkenntnis*, 2. Band.
- \_\_\_\_\_. (1963). "Intellectual Autobiography". In: P. A. Schilpp (ed.). *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Die logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_. (1971). *The logical syntax of language*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Conant, J. (2001). "Two conceptions of the *Überwindung der Metaphysik*: Carnap and early Wittgenstein". In: T. McCarthy; S. C. Stidd (ed.). *Wittgenstein in America*. Oxford: Clarendon Press.
- Frank, P. (1963). "The pragmatic components in Carnap's 'Elimination of metaphysics'". In: P. A. Schilpp (ed.). *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court.
- Gandon, S. (2001). "Les origines russelliennes du concept de problème philosophique chez Wittgenstein". In: C. Chauviré; S. Laugier; J.-J. Rosat (ed.). *Wittgenstein: les mots de l'esprit*. Paris: J. Vrin.
- Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein - revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Wittgenstein: connections and controversies*. Oxford: Clarendon Press.
- Hahn, H.; Neurath, O.; Carnap, R. (1986). A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena. Tradução de F. P. A. Fleck. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 10, pp.5-20.
- Hume, D. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP.
- Kraft, V. (1966). *El Círculo de Viena*. Madrid: Taurus.
- Reck, E. H.; Awodey, S. (ed.). (2004). *Frege's lectures on logic: Carnap's students notes (1910-1914)*. Chicago: Open Court.
- Schlick, M. (2008). "Die Wende der Philosophie". In: *Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen (1926-1936)*. Wien: Springer Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2008a). "Erleben, Erkennen, Metaphysik". In: *Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen (1926-1936)*. Wien: Springer Verlag.

- Stern, D. (2009). *Das Observações filosóficas à Unidade da Ciência. Dois pontos*, 6(1), pp.63-95.
- Wittgenstein, L. (1984). *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Werkausgabe 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1984a). *Philosophische Grammatik* (Werkausgabe Band 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1932-1935: from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. A. Ambrose (ed.). New York: Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_. (2001a). *Philosophische Untersuchungen - kritisch-genetische Edition*. J. Schulte (Hrsg). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wrigley, M. (1989). The origins of Wittgenstein's verificacionism. *Synthese*, 78(3), pp.265-290.

Recebido em: 15.03.2015  
Aceito em: 31.07.2015



# TRADUÇÃO

## Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem\*

Rudolf Carnap

1. Introdução
2. O significado de uma palavra
3. Palavras metafísicas sem significado
4. O sentido de uma proposição
5. Pseudoproposições metafísicas
6. A falta de sentido de toda a metafísica
7. Metafísica como expressão de um sentimento vital

### 1. Introdução

Dos céticos gregos aos empiristas do século XIX, houve muitos *adversários da metafísica*. As objeções levantadas eram de diferentes tipos. Muitos declararam a doutrina da metafísica como *falsa*, pois ela contradiria o conhecimento empírico. Outros a consideraram *incerta*, pois os problemas colocados por ela ultrapassariam os limites do conhecimento humano. Muitos antimetafísicos consideraram *inútil* se ocupar com questões metafísicas; possam elas ser respondidas ou não, é desnecessário se preocupar com essas questões; resta dedicar-se inteiramente às ocupações práticas que se colocam todos os dias aos homens ativos!

Graças ao desenvolvimento da *lógica moderna*, tornou-se possível dar uma resposta nova e mais precisa à questão acerca da validade e da legitimidade da metafísica. As investigações da “lógica aplicada” ou “teoria do conhecimento”, que se colocam a tarefa de clarificar, pela análise lógica, o conteúdo cognitivo das proposições científicas e, com isso, o significado das palavras (“conceitos”) que ocorrem nessas proposições, levam a um resultado positivo e a um resultado

\* Publicado originalmente em *Erkenntnis*, 2. Band, 1931, pp. 219-241. Publicado com a permissão da Oxford University Press (Nota do Tradutor - NT).

negativo. O resultado positivo é elaborado no âmbito da ciência empírica; os conceitos particulares dos diferentes ramos da ciência são clarificados; sua conexão lógico-formal e epistemológica é explicitada. No âmbito da *metafísica* (incluindo qualquer filosofia dos valores e qualquer ciência das normas), a análise lógica leva ao resultado negativo, segundo o qual *as supostas proposições desse domínio são completamente sem-sentido (sinnlos)*.<sup>1</sup> Com isso, chega-se a uma superação radical da metafísica, que não era possível do ponto de vista dos antimetafísicos anteriores. É certo que ideias parecidas já se encontravam em muitas considerações anteriores, por exemplo, naquelas de cunho nominalista; mas a realização decisiva só é possível hoje, depois que a lógica, graças a seu desenvolvimento nas últimas décadas, tornou-se uma ferramenta suficientemente precisa.

Quando dizemos que as chamadas proposições da metafísica são *sem-sentido*, esta palavra é tomada no sentido mais estrito possível. Em sentido lato, costuma-se dizer que uma proposição ou questão é sem-sentido quando sua colocação é inteiramente inútil (por exemplo, a questão: “Qual é o peso médio das pessoas em Viena cujo número de telefone termina com ‘3’?”); ou, ainda, quando uma proposição é manifestamente falsa (por exemplo, “Em 1910, Viena tinha 6 habitantes”), ou quando é não apenas empiricamente falsa, mas logicamente falsa, isto é, contraditória (por exemplo, “Duas pessoas A e B são, cada uma delas, um ano mais velhas que a outra”). Proposições desse tipo, ainda que sejam inúteis ou falsas, têm sentido; pois apenas proposições com sentido podem ser separadas (teoricamente) em úteis ou inúteis, verdadeiras ou falsas. Em um sentido estrito, no entanto, *sem-sentido* caracteriza uma sequência de palavras que não constitui uma proposição em uma linguagem determinada. Ocorre que tal sequência de palavras parece ser, à primeira vista, uma proposição; nesses casos, chamamos essa sequência de *pseudoproposição*. Nossa tese, portanto, afirma que as supostas proposições da metafísica se revelam, pela análise lógica, como pseudoproposições.

Uma linguagem consiste em um vocabulário e uma sintaxe, isto é, em um acervo de palavras, que têm um significado, e regras de formação de proposições; essas regras especificam como podem ser formuladas proposições a partir de palavras

1 Embora reconheça explicitamente sua filiação ao *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, Carnap não é fiel à sua terminologia ao não respeitar a distinção wittgensteiniana entre “sem-sentido” (*sinnlos*) e “contrassenso” (*Unsinn*). Nos aforismos 4.461-4.4611 do *Tractatus*, Wittgenstein estabelece essa distinção ao dizer que “tautologia e contradição são sem-sentido (...) não são, porém, contrassensos”. Além disso, sabemos que o *Tractatus*, associa os contrassensos às proposições e questões filosóficas (cf. aforismo 4.003) e as tautologias às proposições da lógica (cf. aforismo 6.1). *Grosso modo*, pode-se dizer que a tautologia, embora seja sintaticamente bem-construída, é sem-sentido, pois não tem condições de verdade (cf. aforismo 4.461), uma vez que “as condições de concordância com o mundo - as relações representativas - cancelam-se mutuamente” (4.462). O contrassenso, diferentemente, é destituído de sentido justamente porque desrespeita a sintaxe lógica da linguagem. Se fosse fiel à terminologia tractariana, Carnap deveria dizer que as supostas proposições da metafísica são contrassensos e não proposições sem-sentido. (NT)



de diferentes tipos. Consequentemente, há dois tipos de pseudoproposições: ou introduz-se uma palavra que erroneamente se acredita ter um significado ou as palavras que ocorrem nelas têm significado, mas são combinadas de uma maneira contrária à sintaxe, de tal forma que elas não produzem sentido algum. Veremos por meio de exemplos que pseudoproposições dos dois tipos ocorrem na metafísica. Em seguida, teremos que examinar quais razões sustentam nossa afirmação de que toda a metafísica consiste em tais pseudoproposições.

## 2. O significado de uma palavra

Se uma palavra (em uma linguagem determinada) tem um significado, costuma-se também dizer que ela designa um “conceito”; se uma palavra parece ter um significado, mas na verdade não tem, falamos de um “pseudoconceito”. Como explicar o surgimento de um pseudoconceito? Não é verdade que cada palavra foi introduzida em uma linguagem apenas para exprimir algo determinado, de tal modo que desde sua primeira utilização ela tinha um significado determinado? Como pode haver palavras sem significado nas línguas tradicionais? Originalmente, toda palavra (desconsiderando algumas poucas exceções, das quais daremos exemplos posteriormente) tem um significado. No curso do desenvolvimento histórico, uma palavra muda frequentemente de significado. E acontece inclusive de uma palavra perder seu antigo significado, sem ganhar um novo. Desse modo, surge um pseudoconceito.

Em que consiste, afinal, *o significado de uma palavra*? Quais estipulações devem ser feitas no que diz respeito a uma palavra para que ela tenha um significado? (Não importa para nossas considerações se essas estipulações são enunciadas explicitamente, como no caso de algumas palavras e símbolos da ciência moderna, ou se são admitidas tacitamente, como acontece no caso da maior parte das palavras das línguas tradicionais). Em primeiro lugar, a sintaxe da palavra precisa ser fixada, isto é, o modo de ocorrência na forma proposicional mais simples em que ela pode aparecer; chamamos essa forma proposicional de *proposição elementar*. A forma proposicional elementar da palavra “pedra” é, por exemplo, “x é uma pedra”; nas proposições com essa forma, há no lugar de “x” qualquer designação pertencente à categoria das coisas, por exemplo, “este diamante”, “esta maçã”. Em segundo lugar, no que concerne à proposição elementar *P* com a respectiva palavra, é preciso dar uma resposta à seguinte questão, que pode ser formulada de diferentes maneiras:

1. De que proposição *P* é *dedutível*, e quais proposições são dedutíveis de *P*?
2. Sob quais condições *P* deve ser *verdadeira* e sob quais condições, *falsa*?
3. Como se deve *verificar P*?

#### 4. Qual é o *sentido* de *P*?

(1) é a formulação correta; a formulação (2) corresponde ao jargão da lógica; (3) corresponde ao jargão da teoria do conhecimento; (4) corresponde ao jargão da filosofia (fenomenologia). Wittgenstein declarou que aquilo que os filósofos querem dizer com (4) é apreendido por (2): o sentido de uma proposição reside em seu critério de verdade. [(1) é a formulação “metalógica”; uma exposição mais detalhada da metalógica como teoria da sintaxe e do sentido será feita à frente].

No caso de muitas palavras, inclusive no caso da imensa maioria das palavras da ciência, é possível especificar o significado de uma palavra recorrendo a outras palavras (“constituição”, definição). Por exemplo, “‘Artrópodes’ são animais com corpos articulados invertebrados, membros articulados e um exoesqueleto de quitina”. Através disso, está respondida a questão mencionada para a forma proposicional elementar da palavra “artrópode”, a saber, para a forma proposicional “a coisa *x* é um artrópode”; por meio disso, determina-se que uma proposição com essa forma deve ser dedutível das premissas da forma “*x* é um animal”, “*x* é invertebrado”, “*x* tem membros articulados”, “*x* tem um exoesqueleto de quitina”, e que, inversamente, todas estas proposições devem ser dedutíveis daquela proposição. Por meio dessa determinação da dedutibilidade (em outras palavras: do critério de verdade, do método de verificação, do sentido) da proposição elementar sobre “artrópode”, o significado da palavra “artrópode” é fixado. Desse modo, cada palavra da linguagem é reduzida a outras palavras e, em última instância, às palavras que ocorrem nas assim chamadas “proposições observacionais” ou “proposições protocolares”. A palavra recebe seu significado por meio dessa redução.

A questão acerca do conteúdo e da forma das primeiras proposições (proposições protocolares), que ainda não teve nenhuma resposta definitiva, pode ser deixada de lado em nossa discussão. Costuma-se falar na teoria do conhecimento que as primeiras proposições se referem ao “dado”; mas não há nenhum acordo sobre o que se deve considerar como sendo o dado. Às vezes, defende-se a concepção segundo a qual as proposições sobre o dado falam das qualidades sensoriais e afetivas mais simples (por exemplo, “quente”, “azul”, “felicidade” etc.); outros se inclinam para a concepção segundo a qual as primeiras proposições falam de vivências totais e relações de similaridade entre elas; segundo outra concepção, as primeiras proposições falam também de coisas. Independentemente da diversidade destas concepções, é certo que uma sequência de palavras tem um sentido apenas se suas relações de dedução são estipuladas a partir de proposições protocolares, seja esta ou aquela a natureza destas proposições protocolares; do mesmo modo que uma palavra tem um significado apenas se as proposições em que ela pode ocorrer são redutíveis a proposições protocolares.

Uma vez que o significado de uma palavra é determinado por seu critério

(dito de outro modo: pelas relações de dedução de sua proposição elementar, por suas condições de verdade, pelo método de sua verificação), depois de estipulado o critério já não há mais margem para se definir o que se “quer dizer” com a palavra. Não é preciso fornecer nada menos que o critério para que uma palavra obtenha um significado preciso; mas não se pode fornecer nada mais que o critério, pois todo o resto é determinado por ele. O significado está contido implicitamente no critério; resta apenas torná-lo explícito.

Suponhamos, a título de exemplo, que alguém invente a palavra “babigo”<sup>2</sup> e afirme haver coisas que são babigas e coisas que não o são. Para apreender o significado dessa palavra, colocamos a questão acerca do critério: como se determina, em casos concretos, se uma coisa é babiga ou não? Suporemos inicialmente que aquele que é questionado não tem uma resposta; ele diz que não há nenhuma característica empírica para a babiguidade. Neste caso, nós não permitiremos o emprego dessa palavra. Se aquele que utiliza a palavra, no entanto, diz haver coisas que são babigas e coisas que não são, permanece um mistério eterno ao pobre e finito entendimento humano saber quais coisas são babigas e quais coisas não o são, de modo que consideramos isso um discurso vazio. Mas talvez ele queira nos assegurar que quer dizer algo com a palavra “babigo”. Com isso, apenas tomamos conhecimento do fato psicológico de que ele associa representações e sentimentos quaisquer à palavra. Mas uma palavra não ganha um significado desse modo. Não se estipulou nenhum critério para a nova palavra, de tal modo que as proposições em que ela ocorre não dizem nada, sendo meras pseudoproposições.

Em segundo lugar, suponhamos o caso em que há o critério para uma nova palavra, por exemplo, “bebigo”<sup>3</sup>; e que a proposição, “Isto é bebigo” é verdadeira se, e somente se, a coisa é quadrada. (Não importa para nossas considerações se esse critério é proposto explicitamente ou se o estipulamos observando em quais casos a palavra é utilizada afirmativamente e em quais casos ela é utilizada negativamente). Diríamos aqui: a palavra “bebigo” tem o mesmo significado da palavra “quadrado”. E nós não permitiremos que aqueles que a utilizam “queiram dizer” algo diferente de “quadrado”; toda coisa quadrada também é, decerto, bebigo, mas isso repousa no fato de que a quadridade é a expressão visível da bebiguidade, e esta é uma propriedade oculta, não perceptível. Nós retrucaríamos que, uma vez estipulado o critério, está estipulado que “bebigo” significa “quadrado” e que já não há liberdade para se “querer dizer” isto ou aquilo com a palavra.

Resumamos brevemente nossas considerações. Seja “*a*” uma palavra qualquer e “*S(a)*” a proposição elementar em que ela aparece. A condição necessária e suficiente para que “*a*” tenha um significado pode ser dada pelas seguintes fórmulas,

---

2 O termo fictício proposto por Carnap é “babig”. (NT)

3 Neste segundo caso, o termo fictício proposto por Carnap é “bebigo”. (NT)

que no fundo dizem a mesma coisa:

1. As *características empíricas* de “*a*” são conhecidas.
2. Estipulou-se de quais proposições elementares “*S(a)*” pode ser *deduzida*.
3. As *condições de verdade* de “*S(a)*” foram estipuladas.
4. O método de *verificação* de “*S(a)*” é conhecido.<sup>4</sup>

### 3. Palavras metafísicas sem significado

Fica patente, pois, que muitas palavras metafísicas não cumprem as condições fornecidas acima, de tal modo que não têm significado.

Tomemos como *exemplo* o termo metafísico “princípio” (enquanto princípio do ser, não enquanto princípio do conhecimento ou axioma). Diferentes metafísicos responderam à pergunta sobre o que seria o “princípio (supremo) do mundo” (ou “das coisas”, “do ser”, “do ente”), por exemplo: a água, o número, a forma, o movimento, a vida, o espírito, a ideia, o inconsciente, a atividade, o bem etc. Para descobrir o significado que a palavra “princípio” tem nessas questões metafísicas, devemos perguntar aos metafísicos sob quais condições a proposição da forma “*x* é o princípio de *y*” deve ser verdadeira e sob quais condições ela deve ser falsa; em outras palavras, perguntamos pela nota característica ou pela definição da palavra “princípio”. O metafísico responde mais ou menos da seguinte forma: “*x* é o princípio de *y*” deve significar “*y* surge de *x*”, “o ser de *y* reside no ser de *x*”, “*y* existe por causa de *x*” etc. Essas palavras, porém, são ambíguas e indeterminadas. Elas geralmente têm um significado claro; por exemplo, nós dizemos de uma coisa ou de um evento *y* que ele “surge” de *x* se observamos que coisas ou eventos do tipo *y* frequentemente ou sempre se seguem daquelas do tipo *x* (relação causal no sentido de sucessão regular). Mas o metafísico nos diz que não fala dessa relação empírica constatável; caso contrário, suas teses metafísicas seriam simples proposições empíricas do mesmo tipo que as da física. A palavra “surgir” não deve ter aqui o significado de uma relação de sucessão temporal e condicional que ela normalmente tem. No entanto, nenhum critério para outro significado é fornecido. Consequentemente, não existe de maneira alguma o suposto significado “metafísico” que a palavra deveria ter por oposição ao significado empírico. Se pensarmos no significado original da palavra “princípio” (e da palavra grega correspondente “*ἀρχή*”), notamos o mesmo processo de desenvolvimento. A palavra é destituída explicitamente do significado original

---

<sup>4</sup> Sobre a concepção lógica e epistemológica em que nossa exposição se baseia, mas que só pode ser indicada aqui, cf. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922; Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928; Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie* (em preparação). [O livro de Waismann, cuja publicação havia sido anunciada na revista *Erkenntnis*, é fruto de suas conversações com Wittgenstein no período de 1929-1936. O livro foi concluído por volta de 1938, mas, no ano seguinte, sua publicação foi cancelada, permanecendo inédito até 1965. Cf. Baker, G. (1997). “Preface to the second edition”. In: Waismann, F. *The principles of linguistic philosophy*. London: Macmillan. (NT)]

de “início”; ela já não deve significar o que é primordial no tempo, mas o que é primordial sob outra perspectiva, especificamente metafísica. Os critérios para essa “perspectiva metafísica” não são fornecidos. Nos dois casos, a palavra é destituída de seu significado anterior sem que ganhe outro; ele permanece uma concha oca. Diferentes representações de um período anterior ainda estão associadas a elas; elas se vinculam a novas representações e sentimentos nos contextos em que ela é agora utilizada. Mas uma palavra não tem significado em função disso; e ela permanece sem significado até que se possa indicar um método de verificação.

Outro exemplo é a palavra “Deus”. No caso dessa palavra, desconsiderando as variantes de seu uso no interior de um dado domínio, devemos distinguir o uso linguístico em três diferentes casos ou períodos históricos, que, no entanto, se sobrepõem temporalmente. No uso *mitológico* da linguagem, a palavra tinha um significado claro. Às vezes, designavam-se com esta palavra (assim como com as palavras equivalentes de outras línguas) os seres corpóreos que habitavam o Olimpo, o céu ou o mundo subterrâneo, dotados de força, sabedoria, bondade e felicidade em maior ou menor grau de perfeição. Outras vezes, a palavra designava seres espirituais, que não tinham um corpo humano, mas que de alguma forma se revelavam nas coisas e processos do mundo visível e, por isso, eram empiricamente constatáveis. No uso *metafísico* da linguagem, ao contrário, “Deus” designa algo supra-empírico. A palavra foi explicitamente despojada do significado de um ser corporal ou de um ser espiritual encarnado. E, como não foi dado nenhum novo significado, ela se tornou sem significado. No entanto, tudo se passa como se a palavra “Deus” tivesse um significado mesmo no âmbito da metafísica. Mas as definições que são apresentadas se revelam pseudodefinições em um exame mais detido; elas conduzem ou a cadeias de palavras logicamente inadmissíveis (das quais se falará adiante) ou a outras palavras metafísicas (por exemplo, “fundamento originário”, “o absoluto”, “o incondicionado”, “o autônomo”, “o auto-suficiente” etc.), mas em nenhum caso as definições levam às condições de verdade de suas proposições elementares. No caso dessa palavra, nem mesmo a primeira exigência da lógica é satisfeita, isto é, da forma da proposição elementar em que ela ocorre. A proposição elementar deveria ter aqui a forma “x é um Deus”; o metafísico ou recusa completamente essa forma, sem apresentar outra, ou, quando a admite, não especifica a categoria sintática da variável x. (Categorias são, por exemplo: corpos, propriedades de corpos, relações entre corpos, números etc.).

No que concerne à palavra “Deus”, entre o uso mitológico e o uso metafísico da linguagem, há o *uso teológico da linguagem*. Aqui, não há nenhum significado próprio, mas oscila-se entre aqueles dois empregos. Muitos teólogos têm um conceito de Deus claramente empírico (na nossa designação, mitológico). Nesse caso, não há pseudoproposição; mas o inconveniente para o teólogo consiste em que as

proposições da teologia são proposições empíricas e, por isso, o juízo pertence à ciência empírica. No caso de outros teólogos, impõe-se claramente o uso metafísico da linguagem. No caso de outros tantos, o uso linguístico não é claro, seja porque eles seguem ora este, ora aquele uso, seja porque eles se valem de expressões que não são claramente apreensíveis e que oscilam entre os dois lados.

Assim como os exemplos examinados, “princípio” e “Deus”, os outros termos são, em sua maior parte, *termos especificamente metafísicos sem significado*, por exemplo, “ideia”, “o absoluto”, “o incondicionado”, o “infinito”, “o ser do ente”, “o não-ser”, “coisa em si”, “espírito absoluto”, “espírito objetivo”, “essência”, “ser em si”, “ser em si e para si”, “emanação”, “manifestação”, “cisão”, “o eu”, “o não-eu” etc. Com essas expressões, ocorre o mesmo que ocorria com a palavra “babigo” no exemplo inventado anteriormente. O metafísico nos diz que não pode indicar condições de verdade empíricas; quando ele acrescenta que, não obstante, “quer dizer” algo com tal palavra, sabemos que ele se refere apenas a representações e sentimentos acompanhando a palavra, por meio das quais ela não obtém nenhum significado. As supostas proposições metafísicas contendo tais palavras não têm sentido, não dizem nada, são meras pseudoproposições. Consideraremos posteriormente a questão de como explicar seu surgimento histórico.

#### 4. O sentido de uma proposição

Até aqui consideramos pseudoproposições em que ocorre uma palavra sem-significado. Há ainda um segundo tipo de pseudoproposições. Elas consistem em palavras com significado combinadas de tal modo que não resulta nenhum sentido. A sintaxe de uma linguagem especifica quais combinações de palavras são admissíveis e quais são inadmissíveis. Mas a sintaxe gramatical das linguagens naturais não cumpre inteiramente a tarefa de excluir combinações de palavras sem-sentido. Tomemos como exemplo as duas sequências de palavras seguintes:

1. “César é e”
2. “César é um número primo”

A sequência de palavras (1) é formulada contrariamente à sintaxe; a sintaxe requer que haja no terceiro lugar não um conectivo, mas um predicado, isto é, um substantivo (com artigo) ou um adjetivo. A sequência de palavras “César é um general”, por exemplo, é formulada de acordo com a sintaxe; ele é uma sequência de palavras dotada de sentido, uma proposição genuína. Mas a sequência de palavras (2) é formulada igualmente de acordo com a sintaxe, pois ela tem a mesma forma gramatical da proposição mencionada. (2) é, no entanto, sem-sentido. “Número primo” é uma propriedade de números; ela não pode nem ser atribuída a uma

pessoa nem ser negada dela. Como (2) parece uma proposição, mas não é, não diz nada, não exprime nem um estado de coisas existente nem um estado de coisas inexistente, chamamos essa sequência de palavras de “pseudoproposição”. Como a sintaxe gramatical não é violada, é-se tentado à primeira vista a adotar a opinião errônea de que se trata de uma proposição, ainda que se trate de uma proposição falsa. “*a* é um número primo”, porém, é falsa se e somente se *a* é divisível por um número natural diferente de *a* e de 1; aqui, “*a*” não pode evidentemente ser substituído por “César”. O exemplo foi escolhido para que a falta de sentido fosse facilmente notada; no caso de muitas das chamadas proposições metafísicas não é fácil reconhecer que são pseudoproposições. Que seja possível formular na linguagem comum uma sequência de palavras sem-sentido sem ferir as regras da gramática mostra que a sintaxe gramatical, considerada do ponto de vista da lógica, é insuficiente. Se a sintaxe gramatical correspondesse exatamente à sintaxe lógica, não poderia haver nenhuma pseudoproposição. Se a sintaxe gramatical distinguisse não apenas as categorias de substantivo, adjetivo, verbo, conjunção etc., mas fizesse também distinções lógicas necessárias no interior dessas categorias, não poderiam ser formuladas pseudoproposições. Se os substantivos, por exemplo, fossem divididos em mais categorias de palavras, conforme designem corpos, números etc., as palavras “general” e “número primo” pertenceriam a categorias de palavras diferentes, e (2) seria tão contrária à gramática quanto (1). Nessa linguagem corretamente formulada, todas as sequências de palavras sem-sentido seriam, portanto, do mesmo tipo que o exemplo (1). Elas seriam, com isso, excluídas automaticamente pela gramática; isto é, não seria preciso atentar para o significado das palavras individuais a fim de evitar a falta de sentido, mas apenas para as categorias de palavras (a “categoria sintática”, por exemplo: coisa, propriedade de coisa, relação de coisas, número, propriedade de números, relação de números etc.). Se nossa tese de que as proposições da metafísica são pseudoproposições for correta, a metafísica não poderia ser expressa em uma linguagem formulada de modo logicamente correto. Daí a grande importância filosófica da tarefa de formular uma sintaxe lógica, na qual trabalham atualmente os lógicos.

## **5. Pseudoproposições metafísicas**

Gostaríamos agora de indicar alguns exemplos de pseudoproposições metafísicas, nas quais é possível reconhecer claramente que a sintaxe lógica é violada, embora a sintaxe gramatical tradicional seja respeitada. Escolhemos algumas frases da doutrina metafísica que exerce atualmente a maior influência na Alemanha.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> As citações seguintes (grifos no original) são extraídas de: M. Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, 1929. Poderíamos igualmente ter extraído passagens de qualquer outro dos inúmeros metafísicos

Investigado deve ser apenas o ente e mais - *nada*; somente o ente e além dele - *nada*; unicamente o ente e para além disto - *nada*. *Que acontece com este nada? (...) Há o nada apenas porque há o não, isto é, a negação? Ou ocorre o contrário? Existe a negação e o não apenas porque há o nada? (...) Nós afirmamos: o nada é mais originário que o não e a negação (...)* Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? (...) Nós conhecemos o nada. (...) *A angústia torna manifesto o nada. (...)* Diante de que e por que nós nos angustiávamos não era ‘propriamente’ - *nada*. De fato: o próprio nada - enquanto tal - estava aí. (...) *O que acontece com o nada? (...)* *O próprio nada nadifica.*

A fim de mostrar que a possibilidade de formação de pseudoproposições repousa sobre uma falha lógica da linguagem, propomos o esquema abaixo. As proposições em I estão isentas de objeções tanto gramatical quanto logicamente, sendo, portanto, dotadas de sentido. As proposições em II (com exceção de B 3) estão em perfeita analogia com as proposições em I. A forma proposicional II A (pergunta e resposta) não satisfaz, porém, as exigências de uma linguagem logicamente correta. Ela é, apesar disso, dotada de sentido, uma vez que pode ser traduzida em uma linguagem correta; isso é mostrado pela proposição III A, que tem o mesmo sentido de II A. A inadequação da forma proposicional II A se mostra no fato de que, a partir dela e por meio de operações gramaticais irrepreensíveis, podemos chegar às formas proposicionais sem-sentido II B, que foram extraídas da citação acima. Essas formas não podem sequer ser formuladas na linguagem correta da coluna III. Entretanto, sua falta de sentido não é notada à primeira vista, uma vez que somos iludidos facilmente pela analogia com as proposições dotadas de sentido de I B. O erro de nossa linguagem constatado aqui reside em que, ao contrário de uma linguagem logicamente correta, ela permite a identidade formal entre sequências de palavras dotadas de sentido e sem-sentido. A toda proposição verbal está associada uma fórmula correspondente na notação da lógica; essas fórmulas permitem reconhecer de modo particularmente claro a analogia inadequada entre I A e II A e as formas sem-sentido II B, engendradas por ela.

---

do presente ou do passado; apesar de as passagens escolhidas parecerem ilustrar de modo particularmente claro nossa concepção. [A tradução das passagens de Heidegger é uma versão levemente modificada da seguinte tradução para o português: Heidegger, M. (2008). “O que é metafísica?”. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes. (NT)]



I. Proposições da linguagem comum dotadas de sentido	II. Surgimento de proposições sem-sentido a partir de proposições da linguagem comum dotadas de sentido	III. Linguagem logicamente correta
A. O que há lá fora?  $f(?)$  Lá fora, há chuva  $f(Ch)$	A. O que há lá fora?  $f(?)$  Lá fora, não há nada.  $f(N)$	A. Não há (não existe, não se encontra) nada que esteja lá fora.  $\sim (\exists x).f(x)$
B. O que acontece com essa chuva? (Isto é: o que faz a chuva? Ou: o que mais pode ser dito sobre essa chuva?)  $?(Ch)$  1. Conhecemos a chuva.  $c(Ch)$  2. A chuva chove.  $ch(Ch)$	B. “O que acontece com esse nada?”  $?(N)$  1. “Nós procuramos o nada” “Nós encontramos o nada” $c(N)$ “Nós conhecemos o nada”  2. “O nada nadifica”  $n(N)$  3. “Há o nada apenas porque...”  $ex(N)$	B. <i>Todas essas                      formas não                      podem ser                      construídas.</i>

Ao examinar mais precisamente as pseudoproposições de II B, outras diferenças se revelam. A formação das proposições (1) reside simplesmente no erro de empregar a palavra “nada” como nome de um objeto, pois ela costuma ser empregada na linguagem comum dessa forma para formular uma proposição existencial negativa

(ver II A). Em uma linguagem correta, entretanto, não é um *nome* particular, mas uma determinada *forma lógica* que serve a esse propósito (ver III A). Na proposição II B 2, aparece algo novo, a saber, a formação da palavra destituída de significado “nadificar”; a proposição é sem-sentido, portanto, por uma dupla razão. Nós dissemos anteriormente que as palavras destituídas de significado da metafísica normalmente surgem do fato de que uma palavra dotada de significado se torna destituída de significado na metafísica pelo emprego metafórico. Aqui, porém, temos diante de nós um dos poucos casos em que é introduzida uma nova palavra que não tem significado desde o início. A proposição II B 3 deve ser igualmente rejeitada por uma dupla razão. O erro em empregar a palavra “nada” como nome de um objeto vai de par com o da proposição anterior. Além disso, ela encerra uma contradição. Pois mesmo que fosse legítimo introduzir a palavra “nada” como nome ou caracterização de um objeto, a existência seria negada a esse objeto em sua definição, ao passo que ela seria novamente atribuída na proposição (3). Se já não fosse sem-sentido, essa proposição seria, pois, um contrassenso.

Tendo em vista os erros lógicos grosseiros que encontramos nas proposições II B, poderíamos supor que, no artigo citado, a palavra “nada” deva ter um significado completamente diferente. E essa suposição se fortalece ao lermos ali que a angústia torna manifesto o nada, que na angústia o nada está aí enquanto tal. Aqui, a palavra “nada” parece dever designar certa disposição afetiva, talvez de cunho religioso, ou algo que esteja na base de tal disposição. Fosse esse o caso, os erros lógicos indicados nas proposições II B não ocorreriam. Mas o início da citação acima mostra que essa interpretação não é possível. A combinação de “apenas” e de “e mais nada” mostra claramente que a palavra “nada” tem o significado usual de uma partícula lógica, que serve para expressar uma proposição existencial negativa. Dessa introdução da palavra “nada”, segue-se imediatamente a questão fundamental do artigo: “Que acontece com este nada?”.

Nossa desconfiança de que talvez tenhamos interpretado equivocadamente é completamente dissipada quando notamos que o autor do artigo tem perfeita clareza de que suas questões e suas sentenças contradizem a lógica. “*Pergunta e resposta* são, no que diz respeito ao nada, igualmente *contraditórias* em si mesmas (...) A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio de não-contradição, a ‘*lógica*’ geral, destrói essa pergunta”. E tanto pior para a lógica! Devemos derrubar seu reinado: “Se assim se rompe o poder do entendimento no campo da interrogação acerca do nada e do ser, então também se decide, com isto, o destino do domínio da ‘*lógica*’ no interior da filosofia. A própria ideia de ‘*lógica*’ *dissolve-se* no redemoinho de uma interrogação mais originária”. Estará, porém, a ciência sóbria de acordo com uma interrogação contrária à lógica? Mesmo quanto a isso, a resposta já está dada: “A aparente sobriedade e superioridade da ciência

transforma-se em ridículo, se não leva a sério o nada”. Encontramos, pois, uma boa confirmação para nossa tese; um metafísico chega aqui, ele próprio, à constatação de que suas perguntas e respostas não se conciliam com a lógica e o modo de pensar da ciência.

A distinção entre nossa tese e aquela dos *antimetafísicos anteriores* agora é clara. A metafísica não é para nós “pura fantasia” ou “*fábula*”. As proposições de uma *fábula* não contradizem a lógica, mas apenas a experiência; elas são inteiramente dotadas de sentido, ainda que falsas. A metafísica não é “superstição”; pode-se acreditar em proposições verdadeiras ou falsas, mas não em seqüências de palavras sem-sentido. As proposições metafísicas não podem sequer ser consideradas como “*hipóteses de trabalho*”; pois é fundamental para uma hipótese a relação dedutiva com proposições empíricas (verdadeiras ou falsas), e precisamente isso falta às pseudoproposições.

Para salvar a metafísica, será levantada, considerando a chamada *limitação da faculdade de conhecimento humana*, a seguinte *objeção*: as proposições metafísicas não podem ser verificadas pelo homem ou mesmo por um ser finito; mas elas podem ser consideradas talvez como conjecturas sobre aquilo que poderia ser respondido por um ser com faculdades de conhecimento superiores ou mesmo perfeitas, e enquanto conjecturas, elas ainda assim seriam dotadas de sentido. Contra essa objeção, fariamos a seguinte consideração. Se o significado de uma palavra não pode ser especificado, ou a seqüência de palavras é formulada contrariamente à sintaxe, já não há uma questão. (Que se pense, por exemplo, nas pseudoquestões: “Esta mesa é babiga?”, “O número sete é sagrado?”, “São os números pares ou os números ímpares os mais escuros?”). Ali onde não há uma questão, nenhum ser onisciente pode responder. Aquele que objeta dirá talvez: assim como alguém dotado de visão pode comunicar um conhecimento novo a um cego, um ser superior talvez possa nos comunicar um conhecimento metafísico, por exemplo, que o mundo visível é a manifestação de um espírito. Aqui, deveríamos refletir sobre o que “conhecimento novo” significa. Podemos sempre imaginar que encontramos animais que nos relatam sobre um novo sentido. Se esses seres tivessem provado o teorema de Fermat ou tivessem inventado um novo instrumento físico ou tivessem estipulado uma lei natural até então desconhecida, nosso conhecimento teria sido enriquecido com sua ajuda. Pois nós podemos provar tais coisas, assim como um cego pode compreender e provar toda a física (e, com isso, todas as proposições de alguém dotado de visão). Se, no entanto, os supostos seres nos disserem algo que não podemos verificar, também não poderemos compreender isso; não se tratará para nós de uma informação, mas de meros sons vocais sem sentido, ainda que sejam acompanhados de associações de ideias. Por meio de um outro ser, conheça ele mais ou menos ou tudo, nosso conhecimento pode ser apenas qualitativamente ampliado, mas não pode se tratar

de um conhecimento, em princípio, de outro tipo. O que é incerto para nós pode se tornar mais certo com o auxílio de outro ser; mas aquilo que é incompreensível para nós é sem-sentido, não pode se tornar dotado de sentido com o auxílio de outro ser, mesmo que ele tenha o conhecimento. Portanto, nenhum deus e nenhum diabo podem nos proporcionar uma metafísica.

## 6. A falta de sentido de toda a metafísica

Os exemplos de proposições metafísicas que analisamos foram todos tirados de um único artigo. Mas os resultados valem de modo semelhante, em parte literalmente, para outros sistemas metafísicos. Quando tal artigo cita uma frase de Hegel com aprovação (“O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”), ele o faz com pleno direito. A metafísica de Hegel tem, de um ponto de vista lógico, exatamente o mesmo caráter que encontramos naquela metafísica moderna. E o mesmo vale inclusive para os outros sistemas metafísicos, ainda que sua expressão verbal e, com isso, o tipo de erros lógicos se distancie mais ou menos daquele dos exemplos discutidos.

Não seria necessário aduzir aqui outros exemplos para a análise de proposições metafísicas particulares de diferentes sistemas. Indiquemos apenas os tipos de erros mais frequentes.

Provavelmente, a maior parte dos erros lógicos cometidos em pseudoproposições repousam sobre os defeitos lógicos que se prendem ao uso da palavra “*ser*” em nossa língua (e das palavras correspondentes nas outras línguas, ao menos, na maior parte das línguas européias).<sup>6</sup> O primeiro erro é a ambiguidade da palavra “*ser*”; às vezes, ela é utilizada como cópula antes de um predicado (“Eu sou esfomeado”), às vezes, como a indicação de existência (“Eu sou”). Esse erro é agravado pelo fato de que os metafísicos frequentemente não são claros acerca dessa ambiguidade. O segundo erro reside na forma do verbo no segundo significado, o de *existência*. Por meio dessa forma verbal, tem-se a ilusão de um predicado ali onde não há nenhum. Sabe-se há muito tempo que a existência não é uma propriedade (cf. a refutação de *Kant* da prova ontológica de Deus). Mas apenas a lógica moderna é completamente consequente a esse respeito: ela introduz o sinal de existência em uma forma sintática tal que ele não pode se vincular a sinais para objetos, mas apenas a um predicado (cf., por exemplo, proposição III A na tabela acima). A maior parte dos metafísicos desde a Antiguidade se deixou enganar pela forma verbal e predicativa da palavra “*ser*”, chegando a pseudoproposições, por exemplo, “Eu sou”, “Deus é”.

---

<sup>6</sup> Com a expressão “nossa língua”, Carnap se refere à língua alemã, mas o paralelo com a língua portuguesa pode ser mantido desde que se traduza o verbo alemão “*sein*” (e suas flexões) pelo verbo “*ser*” (e suas flexões), e não pelo verbo “*estar*”. Por essa razão, os exemplos de Carnap, “*Ich bin*” e “*Ich bin hungrig*”, foram vertidos por “Eu sou” e “Eu sou esfomeado”. (NT)

Encontramos um exemplo desse erro no “*cogito, ergo sum*” de *Descartes*. Desconsideremos aqui completamente as reservas acerca do conteúdo que foram levantadas contra a premissa - se a proposição “Eu penso” é a expressão adequada do estado de coisas em questão ou se inclui talvez uma hipóstase - e consideremos as duas proposições apenas do ponto de vista lógico-formal. Notamos aí dois erros lógicos essenciais. O primeiro está na conclusão “Eu sou”. O verbo “ser” é tomado aqui sem dúvida no sentido de existência; pois uma cópula não pode ser usada sem predicado; o “Eu sou” de *Descartes* foi entendido neste sentido. Com isso, essa proposição vai de encontro à regra lógica mencionada acima de que a existência só pode ser afirmada em ligação com um predicado, não em ligação com um nome (sujeito, nome próprio). Uma proposição existencial não tem a forma “*a existe*” (como tem aqui “eu sou”, isto é, “eu existo”), mas “*existe algo de tal e tal tipo*”. O segundo erro reside na passagem de “eu penso” para “eu existo”. Se for deduzida da proposição “ $P(a)$ ” (“*a tem a propriedade P*”) uma proposição existencial, a existência só pode ser afirmada em relação ao predicado  $P$ , não em relação ao sujeito  $a$  da premissa. De “Eu sou europeu”, não se segue “Eu existo”, mas “Existe um europeu”. De “Eu penso”, não se segue “Eu sou”, mas “Existe algo pensante”.

O fato de que nossas línguas expressam a existência por meio de um verbo (“ser” ou “existir”) não é, em si mesmo, um erro lógico, mas apenas inadequado, perigoso. É se facilmente levado pela forma verbal à concepção errônea de que a existência é um predicado; chega-se, assim, às formulações logicamente errôneas e, por isso, sem-sentido, como acabamos de examinar. Formas como “o ente”, o “não-ente”, que há muito têm desempenhado um papel importante na metafísica, têm a mesma origem. Em uma linguagem logicamente correta, essas formas não podem ser formuladas. Parece que, no latim e no alemão, talvez por influência do modelo grego, as formas “ens” e “seiend” foram introduzidas especialmente para uso dos metafísicos; desse modo, a linguagem foi logicamente deteriorada, embora se acreditasse melhorar uma série de coisas.

Outra violação muito frequente da sintaxe lógica é a chamada “confusão de esferas” dos conceitos. Enquanto o erro mencionado acima consiste em que um sinal com significado não-predicativo é empregado como um predicado, aqui um predicado é empregado como predicado, mas como predicado de uma outra “esfera”; há uma violação das regras da chamada “teoria dos tipos”. Um exemplo artificial é a proposição considerada anteriormente: “César é um número primo”. Nomes próprios e numerais pertencem a esferas lógicas distintas e, conseqüentemente, também predicados de pessoas (“general”) e predicados de números (“número primo”). O erro da confusão de esferas não é, diferentemente do uso linguístico mencionado do verbo “ser”, exclusivo da metafísica, mas aparece frequentemente na linguagem cotidiana. Mas, neste caso, ele raramente conduz à falta de sentido; a ambigüidade

das palavras em relação às esferas é tal que pode ser facilmente evitada.

*Exemplo:* 1. “Esta mesa é maior que aquela”. 2. “A altura desta mesa maior que a altura daquela”. A palavra “maior” é empregada em (1) como relação entre objetos, e empregada em (2) como relação entre números, logo, para duas categorias sintáticas distintas. O erro não é importante aqui; ele poderia, por exemplo, ser eliminado ao se escrever “maior<sub>1</sub>” e “maior<sub>2</sub>”; “maior<sub>1</sub>” é, então, definido a partir de “maior<sub>2</sub>”, na medida em que a forma proposicional (1) é explicada como tendo o mesmo significado que a forma (2) (e algumas outras semelhantes).

Como a confusão de esferas na linguagem cotidiana não causa nenhum dano na linguagem cotidiana, não se costuma dar atenção a ela. Isso se adéqua ao uso ordinário da linguagem, mas teve consequências danosas na metafísica. Foi-se levado aqui, seguindo o hábito na linguagem cotidiana, a confusões de esferas que já não podem, ao contrário daquelas da linguagem cotidiana, ser traduzidas em uma forma logicamente correta. Pseudoproposições desse tipo se encontram particularmente com frequência, por exemplo, em Hegel e Heidegger, que emprestou, juntamente com muitas particularidades do idioma hegeliano, muitos de seus equívocos lógicos. (Por exemplo, propriedades que devem se aplicar a objetos de um certo tipo, são aplicadas, ao invés disso, a uma propriedade desses objetos ou ao “ser” ou ao “ente” ou a uma relação entre esses objetos).

Depois de termos descoberto que muitas proposições metafísicas são sem-sentido, levanta-se a questão sobre se há um estoque de proposições dotadas de sentido na metafísica, que permaneceriam após termos eliminados as proposições sem-sentido.

A partir de nossos resultados até aqui, poder-se-ia chegar à conclusão de que há na metafísica muitos perigos de se cair na falta de sentido e de que, se quisermos praticar metafísica, devemos nos esforçar para evitar cuidadosamente esses perigos. Mas, na realidade, o fato é que não pode haver proposições metafísicas dotadas de sentido. Isso decorre da tarefa que a metafísica se coloca: ela pretende encontrar e exprimir um conhecimento que não é acessível à ciência empírica.

Dissemos anteriormente que o sentido de uma proposição reside no método de sua verificação. Uma proposição afirma apenas o que nela é verificável. Portanto, uma proposição, se afirma algo, só pode afirmar um fato empírico. Algo que em princípio residiria para além da experiência não poderia ser dito, nem pensado, nem questionado.

As proposições (dotadas de sentido) se dividem nos seguintes tipos: primeiramente, há proposições que são verdadeiras apenas em razão de sua forma (“tautologias” segundo Wittgenstein; elas correspondem, mais ou menos, aos “juízos analíticos” de Kant); elas não afirmam nada sobre a realidade. A esse tipo pertencem as fórmulas da lógica e da matemática; elas próprias não são enunciados factuais, mas

servem para a transformação de tais enunciados. Em segundo lugar, há as negações de tais proposições (“contradições”); elas são contraditórias, portanto, falsas em razão de sua forma. Para todas as demais proposições, a decisão acerca de sua verdade ou falsidade reside nas proposições protocolares; elas são, pois, *proposições empíricas* (verdadeiras ou falsas) e pertencem ao domínio da ciência empírica. Se quisermos formular uma proposição que não pertença a esses tipos, ela será automaticamente sem-sentido. Como a metafísica não pretende afirmar proposições analíticas nem cair no domínio da ciência empírica, ela deve necessariamente ou empregar palavras para as quais não se pode especificar nenhum critério e que são, portanto, vazias de significado ou combinar palavras dotadas de significado de tal modo que não resulta nem uma proposição analítica (ou contradição) nem uma proposição empírica. Em ambos os casos, resultam necessariamente pseudoproposições.

A análise lógica decreta, com isso, a falta de sentido de todo suposto conhecimento que pretende ir além ou aquém da experiência. Esse veredito atinge, primeiramente, toda metafísica especulativa, todo suposto conhecimento resultante do *pensamento puro* ou da *intuição pura*, que acredita poder passar ao largo da experiência. Mas o veredito diz respeito também àquela metafísica que, partindo da experiência, pretende conhecer, por meio de *inferências* particulares, *o que está fora ou atrás da experiência* (isto é, ele diz respeito, por exemplo, à tese neovitalista de uma “enteléquia” atuando nos processos orgânicos, que não pode ser apreendida fisicamente; à questão acerca da “essência do nexos causal” para além da constatação de determinadas regularidades da sucessão; ao discurso da “coisa em si”). Além disso, o veredito vale também para toda *filosofia dos valores ou das normas*, para toda ética ou estética enquanto disciplina normativa. Pois a validade objetiva de um valor ou de uma norma não pode (inclusive segundo a concepção dos filósofos dos valores) ser verificada empiricamente ou ser deduzida de proposições empíricas; ela não pode, pois, ser dita (por meio de uma proposição dotada de sentido). Dito de outro modo: ou se especifica critérios empíricos para “bom” e “belo” e os demais predicados das ciências normativas ou não. Uma proposição com um predicado desse tipo será, no primeiro caso, um juízo de fato empírico, mas não um juízo de valor; no segundo caso, ela será uma pseudoproposição; uma proposição que exprimisse um juízo de valor não pode de modo algum ser formulada.

O veredito da falta de sentido atinge, por fim, também aquelas correntes que se costuma chamar impropriamente de teoria do conhecimento, a saber, o *realismo* (na medida em que ele pretende afirmar mais do que a descoberta empírica, isto é, que os eventos mostram uma certa regularidade por meio da qual é dada a possibilidade de aplicação do método indutivo) e seus adversários: o *idealismo* subjetivo, o solipsismo, o fenomenalismo, o positivismo (no antigo sentido).

Mas o que resta, então, para a filosofia se todas as proposições que podem

ser afirmadas são de natureza empírica e pertencem à ciência do real? O que resta não são proposições nem teoria, nem sistema, mas apenas *um método*, a saber, o método de análise lógica. No que precedeu, mostramos a aplicação desse método em seu uso negativo: ele serve aqui para a eliminação de palavras destituídas de significado, de pseudoproposições sem-sentido. Em seu uso positivo, ele serve para a clarificação de conceitos e proposições dotados de sentido, para a fundamentação lógica da ciência do real e da matemática. Aquela aplicação negativa do método é necessária e importante na atual situação histórica. Mas a aplicação positiva é mais fecunda, inclusive na prática atual; entretanto, não podemos entrar em detalhes aqui. A tarefa mencionada da análise lógica, a investigação dos fundamentos, é o que entendemos por “filosofia científica” em oposição à metafísica; a maior parte das contribuições nesta revista pretendem realizar essa tarefa.

A questão acerca do caráter lógico das proposições que obtemos como resultado da análise lógica, por exemplo, as proposições deste artigo e de outros artigos lógicos, pode ser respondida aqui apenas indicando que tais proposições são, em parte, analíticas, em parte empíricas. Essas proposições sobre proposições e partes proposicionais pertencem, em parte, à *metalógica* pura (por exemplo, “Uma sequência que consiste em um sinal de existência e um nome de objeto é sem-sentido”), em parte, à metalógica descritiva (por exemplo, “A sequência de palavras em tal e tal passagem de tal e tal livro é sem-sentido”). A metalógica será tratada em outro lugar; ali será mostrado que a metalógica, que fala das proposições de uma linguagem, pode ser formulada nessa própria linguagem.

## 7. Metafísica como expressão de um sentimento vital

A afirmação de que as proposições da metafísica são completamente sem-sentido, não dizem nada, causará um sentimento de estranheza mesmo naquele que concorda intelectualmente com nossos resultados: teriam, de fato, tantos homens de diferentes tempos e povos, entre eles, cabeças eminentes, despendido tanto esforço ou mesmo fervor na metafísica, ainda que ela não consistisse senão em meras palavras ordenadas sem-sentido? E seria compreensível que essas obras exercessem tamanho efeito nos leitores e ouvintes, ainda que contivessem não erros, mas nada sequer? Essas reservas se justificam na medida em que a metafísica, de fato, contém algo; só que isso não é um conteúdo teórico. As (pseudo) proposições da metafísica *não servem para a representação de estados de coisas*, nem de estados de coisas existentes (pois seriam proposições verdadeiras) nem de estados de coisas inexistentes (pois seriam proposições falsas); elas servem *para expressar um sentimento vital*.

Talvez possamos supor que a metafísica se originou do *mito*. A criança está com raiva da “mesa malvada” que a atingiu; o primitivo se esforça para satisfazer o



ameaçador demônio do terremoto ou ele venera em gratidão a divindade da chuva caudalosa. Temos diante de nós personificações de fenômenos naturais, que são a expressão quase poética da relação emocional do homem com o ambiente. A herança do mito aparece, por um lado, na poesia, que produz e eleva conscientemente o efeito da mitologia para a vida; por outro lado, na teologia, na qual a mitologia é desenvolvida em um sistema. Qual é o papel histórico da metafísica? Talvez possamos ver nela o substituto da teologia no nível do pensamento sistemático, conceitual. As fontes (supostamente) sobrenaturais do conhecimento da teologia são substituídas aqui por fontes naturais, mas (supostamente) supra-empíricas, do conhecimento. Em um olhar mais detido, reconhece-se na roupagem modificada o mesmo conteúdo do mito: descobrimos que inclusive a metafísica surge da necessidade de trazer à expressão o sentimento vital, a postura segundo a qual o homem vive, a atitude sentimental e volitiva em relação ao ambiente, aos outros homens, às tarefas às quais se dedica, aos percalços que sofre. Esse sentimento vital se manifesta, na maioria das vezes inconscientemente, em tudo que o homem faz e diz; ele marca suas expressões faciais, provavelmente inclusive sua postura ao andar. Muitos homens têm a necessidade de colocar seu sentimento vital sob uma expressão particular, na qual ele se torna perceptível do modo concentrado e vigoroso. Se tais homens forem talentosos artisticamente, eles encontram na forma de uma obra de arte a possibilidade de se expressar. Já foi explicado por muitos (por exemplo, Dilthey e seus discípulos) como o sentimento vital se manifesta no estilo e nas características de obra de arte. (A esse respeito, utiliza-se com muita frequência a expressão “visão de mundo”; evitamo-la por causa de sua ambiguidade, por meio da qual se borra a distinção entre sentimento vital e teoria, que é, no entanto, decisiva para nossa análise). A esse respeito, apenas o seguinte é essencial para nossa reflexão: a arte é a forma de expressão adequada para o sentimento vital, a metafísica, entretanto, é uma forma inadequada. Em si mesma, não haveria naturalmente nada a objetar contra o emprego de uma forma de expressão qualquer. Mas no caso da metafísica a situação é que ela, por meio de suas obras, finge ser algo que não é. Essa forma é aquela de um sistema de proposições, que (aparentemente) estão em uma relação de fundamentação, isto é, na forma de uma teoria. Daí que seja forjada a ilusão de um conteúdo teórico, embora, como vimos, ele não esteja dado. Não apenas o leitor, mas também o próprio metafísico se encontra sob a ilusão de que algo é dito por proposições metafísicas, que estados de coisas são descritos. O metafísico acredita se mover no domínio em que se trata do verdadeiro e do falso. Na realidade, ele não disse nada, mas apenas trouxe algo à expressão, assim como um artista. Que o metafísico se encontre sob essa ilusão não podemos inferir imediatamente do fato de que ele tome a linguagem como meio de expressão e proposições declarativas como forma de expressão; pois o mesmo é feito pelo poeta lírico, sem cair, entretanto,

nessa auto-ilusão. Mas o metafísico aduz argumentos a favor de suas teses, ele exige a concordância com seu conteúdo, ele polemiza contra os metafísicos de outras orientações ao tentar refutar as proposições destes. O poeta lírico, ao contrário, não se esforça em sua poesia para refutar as proposições da poesia de outro poeta; pois ele sabe que ele se encontra no domínio da arte e não da teoria.

Talvez a música seja a forma de expressão mais pura para o sentimento vital, pois ela está completamente livre de tudo que diz respeito a objetos. O sentimento vital harmônico, que o metafísico pretende expressar em um sistema monista, é expresso mais claramente na música de Mozart. E se o metafísico exprime seu sentimento vital dualista-heróico em um sistema dualista, ele não o faz porque provavelmente lhe falte o talento de Beethoven para expressar esse sentimento vital na forma adequada? Os metafísicos são músicos sem talento musical. Por isso, eles possuem uma forte inclinação para trabalhar teoricamente, vinculando conceitos e pensamentos. Ao invés, por um lado, de cultivar essa inclinação no campo da ciência e, por outro lado, de satisfazer a necessidade de expressão na arte, o metafísico confunde ambos e forja uma forma que não produz nada para o conhecimento e produz algo inadequado para o sentimento vital.

Nossa suposição de que a metafísica é um substituto, embora inadequado, para a arte parece ser confirmada também pelo fato de que o metafísico, que talvez possua o maior talento artístico, a saber, Nietzsche, seja aquele que menos caia no erro de tal confusão. Uma grande parte de sua obra tem predominantemente conteúdo empírico; trata-se aí, por exemplo, da análise histórica de determinados fenômenos artísticos ou da análise histórico-psicológica da moral. Mas na obra em que expressa mais fortemente aquilo que outros exprimem por meio da metafísica ou da ética, a saber, no *Zarathustra*, ele não escolhe a enganosa forma teórica, mas escolhe explicitamente a forma artística, poética.

---

*Acréscimo às provas.* Para minha alegria, percebi, nesse meio tempo, que alguém do outro lado apresentou, em nome da lógica, uma rejeição enérgica da moderna filosofia do nada. Okar Kraus fornece em uma conferência (“Über Alles und Nichts“, Rádio de Leipzig, 1º de Maio de 1930; *Philosophische Hefte* 2, p.140, 1931) algumas indicações sobre o desenvolvimento histórico da filosofia do nada e diz, então, sobre Heidegger: “A ciência se ridicularizaria se ela o [o nada] tomasse seriamente (...) Pois nada ameaça o prestígio de qualquer ciência filosófica mais seriamente do que um reavivamento dessa filosofia de tudo e nada”. Além disso, Hilbert faz em uma conferência (“Die Grundlegung der elementaren Zahlenlehre”, Dezembro de 1930 na Philosophische Gesellschaft Hamburg; *Mathematische Annalen* 104, p.485, 1931) a seguinte observação, sem mencionar o nome de Heidegger: “Em

uma recente conferência filosófica, encontro a frase: ‘O nada é a negação pura e simples da totalidade do ente’. Essa frase é instrutiva, pois, apesar de sua brevidade, ilustra os principais obstáculos contra os princípios expostos em minha teoria da demonstração”.

\*\*\*\*\*

Tradução de Antonio Ianni Segatto

Recebido em: 15.03.2015

Aceito em: 07.07.2016



# A Estrutura Filológica da Tragédia Grega: a propósito da “*Introdução à tragédia de Sófocles*” de Nietzsche

Resenha de *Introdução à Tragédia de Sófocles*, de Friedrich Nietzsche, tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes (São Paulo: Martins Fontes, 2014)

Ronaldo Tadeu de Souza

ronaldolais@yahoo.com.br  
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p117-123>

Karl Marx escreveu um dos pontos mais significativos de sua *Introdução para a crítica da economia política* que:

a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopéia estão ligadas a certas formas do desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de nos proporcionarem ainda prazer estético e de terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis (Marx, [1857] 1974, p.131).

É certo que devemos aceitar na sua completude a afirmação de Marx acerca do “prazer estético” que a arte grega nos oferece ainda em nossos dias, mas é certo também que devemos nos esforçar para negar Marx ao dizer-nos que a arte grega porta “modelos inacessíveis”. A questão aqui envolve a possibilidade ou não de compreendermos aquela que talvez tenha sido a principal expressão artística do mundo grego antigo, a saber: a tragédia. Quanto mais compreensíveis forem as obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, mais estaremos em condições de acessarmos o estatuto da cultura grega clássica para a história das sociedades humanas. *Introdução à tragédia de Sófocles*, de Nietzsche, recentemente publicado pela editora Martins Fontes (fim de 2014 / início de 2015), nos apresenta esta possibilidade. Assim, quais são os pontos a serem destacados no escrito introdutório de Nietzsche sobre o drama antigo?

Uma observação inicial que é preciso ser feita sobre *Introdução à tragédia de Sófocles* é a respeito da edição do livro. É um trabalho cioso e esmerado que a erudição de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e André Luis Muniz Garcia apresenta aos leitores brasileiros - sobretudo na organização das notas explicativas que percorrem todo o

texto de Nietzsche. André Luiz Muniz Garcia, referindo-se ao seu companheiro de tradução e preparação do texto, diz que o trabalho de Marcos Sinésio “é resultado de (...) profundo trabalho de tradução, mas também de pesquisa filosófica e filológica” (Garcia, [Apresentação] 2014, p.XV) que o erudito da Universidade Federal do Maranhão oferece ao nosso público. Em tempo de especialização e profissionalização empobrecedora da universidade, Marcos Sinésio desejou ofertar “tradução e comentários [que] chegassem às mãos não apenas do público acadêmico, mas, principalmente, do leitor não especializado, daquele [não iniciado em] pensamentos-chave de nossa cultura” (idem, ibidem). Ao estilo de Fichte: a erudição, aqui, serve à humanidade<sup>1</sup>.

Se o esforço de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de André Luis Muniz Garcia foi o de empreender rigorosa pesquisa filológica na tradução de *Introdução à tragédia de Sófocles*, é porque o próprio estudo de Nietzsche emoldura-se pela filologia. Assim, mais do que um estudo introdutório sobre o sentido da tragédia no mundo grego antigo, e, mais especificamente, sobre a obra de Sófocles, o trabalho de Nietzsche nos apresenta a estruturação filológica da arte trágica. Resultado de um curso proferido por Nietzsche na Universidade da Basileia em 1870, *Introdução à tragédia de Sófocles* é composta por 20 lições nas quais o filósofo alemão expõe detalhadamente cada composição estética e narrativa que forma a estrutura filológica da tragédia na Grécia clássica. Ao longo das lições, Nietzsche analisa a configuração de significados que a tragédia procura representar na cultura grega antiga. Esta é uma das virtudes do estudo: posicionar os lineamentos narrativos de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes com os momentos constitutivos do mundo da Grécia clássica. É claro que Nietzsche não faz trabalho de historiador arranjando linearmente os trágicos nos pontos mais sensíveis e de maior relevância daquela sociedade. Com efeito, a arte esquiliana, sofocleana e eurípideana são perscrutadas como documentos literários que expressam as tensões sobre o sentido da vida e da existência de toda uma civilização. Não é ocasional e de menor importância o fato de Nietzsche iniciar seu curso comparando “a antiga forma da tragédia [com] a moderna” (Nietzsche, 2014, p.3), pois, para esta última, *Édipo Rei* “é pura e simplesmente uma má tragédia, porque nela a antinomia entre destino absoluto e culpa fica insolúvel” (idem, ibidem). O núcleo substantivo da tragédia antiga na leitura de Nietzsche é a oposição de ânimos que conformam o significado estético da narrativa; vale dizer, é aquilo sobre o que o homem grego procurou se equilibrar: “o sentimento de triunfo do homem justo, comedido e isento de paixão” (idem, p.5) com o “instinto [*hybris*] (...), o enigma no destino do indivíduo, a culpa sem consciência, o sofrimento imerecido [e] sua musa trágica [que leva à] idealidade da infelicidade” (idem, pp.7-8). É este núcleo que Nietzsche procura emoldurar com a estrutura filológica de suas lições. Quais são os aspectos mais significativos destas

---

<sup>1</sup> Sobre a relação entre a erudição (e os eruditos) e a humanidade, ver: Fichte, 2014.

lições que compõem a *Introdução à tragédia de Sófocles*?

Se hoje nós compreendemos todas as artes dramáticas como artes da visibilidade, do ver a performance de grupo de indivíduos inseridos em espaços construídos especialmente para isto, na sua origem a arte dramática, que emerge da tragédia grega, é a arte do ouvir. É a arte da palavra que se apresenta como característica primeva de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Assim, a “intuição íntima através da palavra induzindo à fantasia é o que vem primeiro, a visibilidade do quadro da fantasia na ação é algo mais tardio” (Nietzsche, 2014, p.10). Podemos perceber, deste modo, que um dos esforços de Nietzsche em seu curso é entender a tragédia antiga como símbolo do humor: da disposição de ânimo que tensiona a existência dos homens. Não é mero exercício de retórica a afirmação de Nietzsche acerca do fato de que a beleza da lírica, seus componentes filológicos sublimes, seja também a “expressão da dor diante da desarmonia entre mundo desejado e o real” (idem, *ibidem*). Ele procurou representar em suas lições sobre Sófocles na Basileia o sentimento existencial da cultura grega antiga. Mas vamos acompanhar o estudo introdutório nietzschiano um pouco mais nesta abordagem sobre a tragédia como arte do ânimo musicalizado.

O significado da tragédia concernente à linguagem da cultura grega surpreende àqueles educados na estética do idealismo pós-kantiano - aqui é o belo, a formação mesma da educação sentimental pela beleza que estrutura o entendimento da arte<sup>2</sup>; em Nietzsche, é a filologia do instinto que deve ser compreendida na tragédia como um dos documentos constitutivos da cultura dos gregos. O que estes enfrentavam, e que a arte de Ésquilo, Sófocles e Eurípides procurou dramatizar pela lírica musical, era o sentir da vida como “elemento (...) perigoso (...) dos poderes mais perigosos da natureza” (Nietzsche, 2014, p.13) que fornece o suporte necessário para os gregos entenderem e, também apreciarem, que a transcendência se faz igualmente na existência terrificante (idem, *ibidem*). Diz Nietzsche:

Culpa e destino são apenas tais meios, (...) tais [*mekhanai*]: o grego queria absoluta fuga para fora desse mundo da culpa e do mundo do destino: sua tragédia não consolava, algo como um mundo após a morte. Mas, momentaneamente, abriu-se ao grego a intuição de uma ordem das coisas inteiramente transfigurada (...) os atenienses fizeram isso abertamente quando não coroaram o *Oedipus rex*: eles ouviram tão somente os golpes de timbale, o selvagem circulozinho das Mênades, mas queriam também que Sófocles lhes dissesse que tinha visto Dioniso. O velho Sófocles exprimiu-se em *Édipo em Colono* (como Eurípides nas *Bacantes*) sobre o elemento libertador-do-mundo da tragédia: Eurípides, com uma espécie de palinódia, na medida em que se deixou despedaçar como Penteu, como o sensato e racionalista opositor do culto de Dioniso (Nietzsche, 2014, pp.13-4).

Mas Nietzsche ainda insiste na musicalidade como elemento distintivo da tragédia grega. Esta é uma das contribuições de *Introdução à tragédia de Sófocles* para o

---

2 Ver sobre o idealismo alemão e a arte: Werle, 2005 e Videira, 2009.

entendimento desta arte tão particular - e da cultura que organizava o universo simbólico e filológico da Grécia antiga. Como efeito, “a tragédia [nasceu] da lírica musical das Dionisiacas” (idem, p.21), de sorte a estabelecer os lineamentos sentimentais de toda a subjetividade do povo grego. A tragédia como arte dionisiaca despertava nos populares um profundo sentimento de embriaguez musical possibilitando aos que a ouvissem a percepção plácida da transcendência. Importa dizer acerca das lições de Nietzsche sobre Ésquilo, Sófocles e Eurípides o caráter inteiramente popular da tragédia. Assim, a extensão da linguagem da lírica dramática “abrange a vida social” (idem, p.23) dos Gregos. E a “música popular subjetiva (...), a poesia popular da massa, nas fascinantes e demoníacas Dionisiacas (...), [a] impetuosa lírica das massas” (idem, p.24) irrompia na cena cultural como expressão do ímpeto de ânimo do homem grego na existência. Não foi fortuito que no “predomínio da reflexão e do socratismo, começa uma degeneração do dionisiaco na tragédia”<sup>3</sup> (idem, p.27).

Na sequência de seu curso na Universidade da Basileia, Nietzsche estuda com seus alunos (e nos oferece) dois elementos fundamentais na estrutura filológica da tragédia: “a construção do drama” e o “coro”. No que consiste a construção do drama na tragédia antiga? Pode-se dizer que, para a *Introdução à tragédia de Sófocles*, o edifício estético posto de pé por Sófocles e seus iguais objetivava à realização de “um ato” (idem, p.32); isto é, o drama grego potencializava o “*pathos* [da] cena” (idem, ibidem), de modo que a construção daquele tinha como exigência a figuração do ato mesmo no curso da temporalidade existencial de quem a assistisse. Isto fica mais claro quando Nietzsche propõe em suas lições uma comparação entre a construção do drama moderno de Shakespeare e a tragédia de Ésquilo e Sófocles. O encadeamento da sequência no drama shakespeariano foi forjado para intensificar o movimento da fantasia; o que significa dizer que a linguagem da “tragédia” moderna necessitava para sua melhor exploração artística de espaço adequado no qual aquela pudesse ser representada. Por isso a configuração da cena “contém um palco mais elevado e menor; diante dele, degraus; ao lado, pilares; em cima, um balcão cujas escadas descem até o proscênio” (Nietzsche, 2014, p.33). Esta construção tensionava a fantasia (idem, p.34) de quem a assistisse como fatura do jogo entre o “palco” e seus “degraus”, entre as “escadas” e o “proscênio”, a “pausa” temporal (obrigando à atividade da fantasia) e os personagens que surgem dos “pilares” - é que tudo no drama de Shakespeare era para ser visto e depois imaginado. Em Ésquilo e Sófocles, a construção do drama buscava outros fins: aquela fantasia impulsionada pelas imagens “o grego não conhecia em sua tragédia” (idem, ibidem). Era a interiorização do *pathos* musical que o drama antigo objetivava; o que importava era (e é) o “*Tá apó*

---

3 Gostaria de chamar a atenção do leitor para as páginas 27, 28, 29, 30 e 31 do livro que ora estamos estudando. As passagens que constam nestas páginas são de importância seminal para a compreensão ofertada por Nietzsche sobre a relação da arte trágica antiga com os cidadãos atenienses - entendendo estes como os populares da cidade.



*skênês*”<sup>4</sup>, o a partir da cena... Daí que a construção do drama antigo e, sobretudo, o sofocleano, estruturou-se pela disposição filológica do coro. De sorte que o efeito do cântico na tragédia conformava o “antagonismo” entre “o espectador idealizado (...) representante dos pontos de vista gerais” (idem, *ibidem*) e o coro dramático-lírico enquanto tal. Diz Nietzsche a esse respeito:

as canções do coro tinham que assumir um *pathos* interior: para não tornar a representação do coro inconstante. Eurípides conduzia com consciência o coro em regiões sentimentais mais brandas e empregava também uma música mais suave em correspondência (...) Em Ésquilo e Sófocles, há por vezes incongruência entre o coro dos grandes cantica e os dos diálogos. A situação dos cantica é deslocada (...) o coro e a música coral já são (...) [*hedýsmata*] (Nietzsche, 2014, pp.34-5).

Assim, é no coro que podemos encontrar o real sentido da tragédia como documento cultural do mundo grego antigo. Nietzsche deixa entrever isto nos quatro pontos que estruturam a articulação interna da linguagem do coro. Ele, então, afirma que os pesquisadores devem atentar para os seguintes elementos: (1) o coro representa a construção filológica do novo momento do mundo antigo, ele é a expressão artística da apropriação pelo povo sensível dos negócios do palácio, ou seja, é como se o ânimo musical dos deuses se voltasse agora para o peito dos homens (Nietzsche, 2014, p.41) na intervenção do coro na estrutura da tragédia; (2) pode-se dizer com isto que com o coro a tragédia adquire aspectos reflexivos acerca dos conflitos da vida e do pensamento, de modo que a “liberdade lírica [com] todo o poder sensível do ritmo e da música” (idem, *ibidem*) presente no coro conduz à ação refletida, mas com “força poética” (idem, *ibidem*); (3) isto, inevitavelmente, de acordo com Nietzsche, faz do coro na arquitetura filológico-narrativa da tragédia o ponto de inflexão entre a simples exposição organizada de diálogos existenciais e a grandeza trágica; (4) quer dizer, o coro é a possibilidade de alcançar a exuberância dos afetos, é a capacidade que a arte de Ésquilo, Sófocles e Eurípides tem de transformar o “ânimo do espectador” (idem, *ibidem*) em um ensaio para a liberdade *de* e *na* ação existencial. Com efeito, “o coro é o idealizante da tragédia: sem ele, temos uma imitação naturalística da realidade [n]a tragédia, sem coro, (...) os homens falam e andam” (idem, p.42).

Nietzsche chega assim ao fim de sua *Introdução à tragédia de Sófocles*, e nós, deste breve ensaio. As leituras e hipóteses dele se voltam agora diretamente para a obra de Sófocles - o ponto mais elevado da tragédia antiga. Como Nietzsche procede aqui? A comparação no espaço mesmo da tragédia grega foi o procedimento utilizado por ele: o que Nietzsche pretende com isto é ressaltar os elementos distintivos das peças sofocleanas. Sendo a tragédia de Sófocles o ápice da arte dramática antiga, ela se posiciona a meio caminho entre o puro instinto esquiliano e a construção

---

4 Ver nota 79 em que consta a tradução da expressão e seu significado filosófico e filológico.

racionalizada - a destruição do instinto - de Eurípides. De sorte que em Sófocles “o pensamento é acrescido”, só que aqui “o pensamento está em harmonia com o instinto” (Nietzsche, 2014, p.63). Mas é na estruturação filológica que Sófocles se põe em patamar superior ao do drama de Ésquilo e Eurípides. Assim, a obra do autor de *Édipo Rei* preconiza não certas unilateralidades que atravessam as peças de Ésquilo e de Eurípides, sobretudo acerca da interpretação (e utilização) da forma e do pensamento na fatura da tragédia - a grandeza artística de Sófocles foi dada pela unidade da forma com o pensamento, da fusão tensa e motivada pelo existencial e seu significado na cultura grega entre a feição exterior (a disposição enquanto tal das partes constitutivas da tragédia) e os momentos de reflexão do ser pela linguagem do drama (a irrupção decisiva, de acordo com Nietzsche, do coro...). A ocorrência deste posicionamento superior de Sófocles em face a Ésquilo e Eurípides se dá porque ele “ressuscita o ponto de vista do povo” (idem, p.68). Enquanto a tragédia esquiliana é épica e a euripideana socrática, o drama antigo em Sófocles representa a massa trágica, “o enigma na vida do homem”, quer dizer, o sentido da tragédia sofocleana é a transformação do sofrimento humano em algo “santificante” e virtuoso - é a busca do entendimento de que, uma vez o povo lançado na existência incerta e incomensurável, o sentido da vida frente ao destino, “o abismo infinito” (idem, ibidem), não resulta em culpa passiva, mas na musicalidade lírica da humanidade heroica. Terminemos com as próprias lições de Nietzsche:

agora, sabemos certamente que Sófocles no primeiro período imitava Ésquilo (...) A tragédia de Eurípides é a medida do pensamento ético-político-estético daquele tempo: em oposição ao instintivo desenvolvimento da arte mais antiga, que, com Sófocles nele, chega ao seu fim. Sófocles é a figura de transição; o pensamento move-se ainda no caminho do impulso [*Trieb*], por isso ele é continuador de Ésquilo (...) [Pois] Sófocles havia comprimido a reflexão no coro, para purificar o poema dramático, (...) [para] distribuir felicidade e infelicidade [a]os povos, ou [a] humanidade [e as] pessoas individuais (Nietzsche, 2014, pp.74,76,79).

Por isso Sócrates não preferiu esta construção e estruturação filológica sofocleana. Sócrates como sábio de si mesmo e dos poucos: ele “assiste à tragédia de Eurípides. Sócrates o mais sábio junto com Eurípides” (idem, ibidem) preferiu a arte racionalizada e filosófica. É que com Eurípides, ao contrário de Sófocles, o autor trágico de Nietzsche por excelência, que a tragédia deixa de ser elemento “bombástico” (idem, p.80) na cultura grega antiga e passa a ser componente da ordem filosofante. Resta-nos aqui investigarmos (talvez na trilha de Marx), em que medida esta disputa trágico-filológica entre Ésquilo, Sófocles e Eurípides ainda guarda beleza - e possibilidade de deleite e reflexão de nossa existência. *Introdução à tragédia de Sófocles* ora recebido pela nossa cultura pode ser a primeira lição sobre isto.

## Referências

- Fichte, J. G. (2014). *O Destino do Erudito*. São Paulo: Hedra.
- Marx, K. (1974). *Introdução à Crítica da Economia Política*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Nietzsche, F. (2014). *Introdução à Tragédia de Sófocles*. São Paulo: Martins Fontes.
- Videira, M. (2009). Resenha de *Arte e Filosofia no Idealismo Alemão*, organizado por Marco Aurélio Werle e Pedro Fernandes Galé. São Paulo: Barcarolla, 2009. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 14, pp.147-151
- Werle, M. A. (2005). O Lugar de Kant na Fundamentação da Estética como Disciplina Filosófica. *Revista Dois Pontos*, 2(2), pp.129-143.

Recebido em: 18.03.2016

Aceito em: 20.08.2016



# Summary

Editorial	9
<b>Articles</b>	
Necessary, but not sufficient: on the role of the critique of economy in Theodor W. Adorno's late critical theory AMARO FLECK	13
Philosophical elements of Fichte's <i>The Closed Commercial State</i> MARIANO LUCAS GAUDIO	31
Boundaries and contradictions of pure reason, between the <i>Dissertatio</i> (1770) and the <i>Critique of pure reason</i> (1781) FERNANDO MOLEDO	49
<i>Anthropological imagination</i> : conjectural knowledge and teleology in Kant's writings on races LEONARDO RENNÓ SANTOS	61
Carnap, Wittgenstein and the problem of metaphysics ANTONIO IANNI SEGATTO	79

Summary

## Translation

Rudolf Carnap's *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem* 95

ANTONIO IANNI SEGATTO

## Review

The Philological Structure of Greek Tragedy: about Nietzsche's "Introduction to the Tragedy of Sophocles". Review of Nietzsche's *Introdução à Tragédia de Sófocles* 117

RONALDO TADEU DE SOUZA

Summary 125