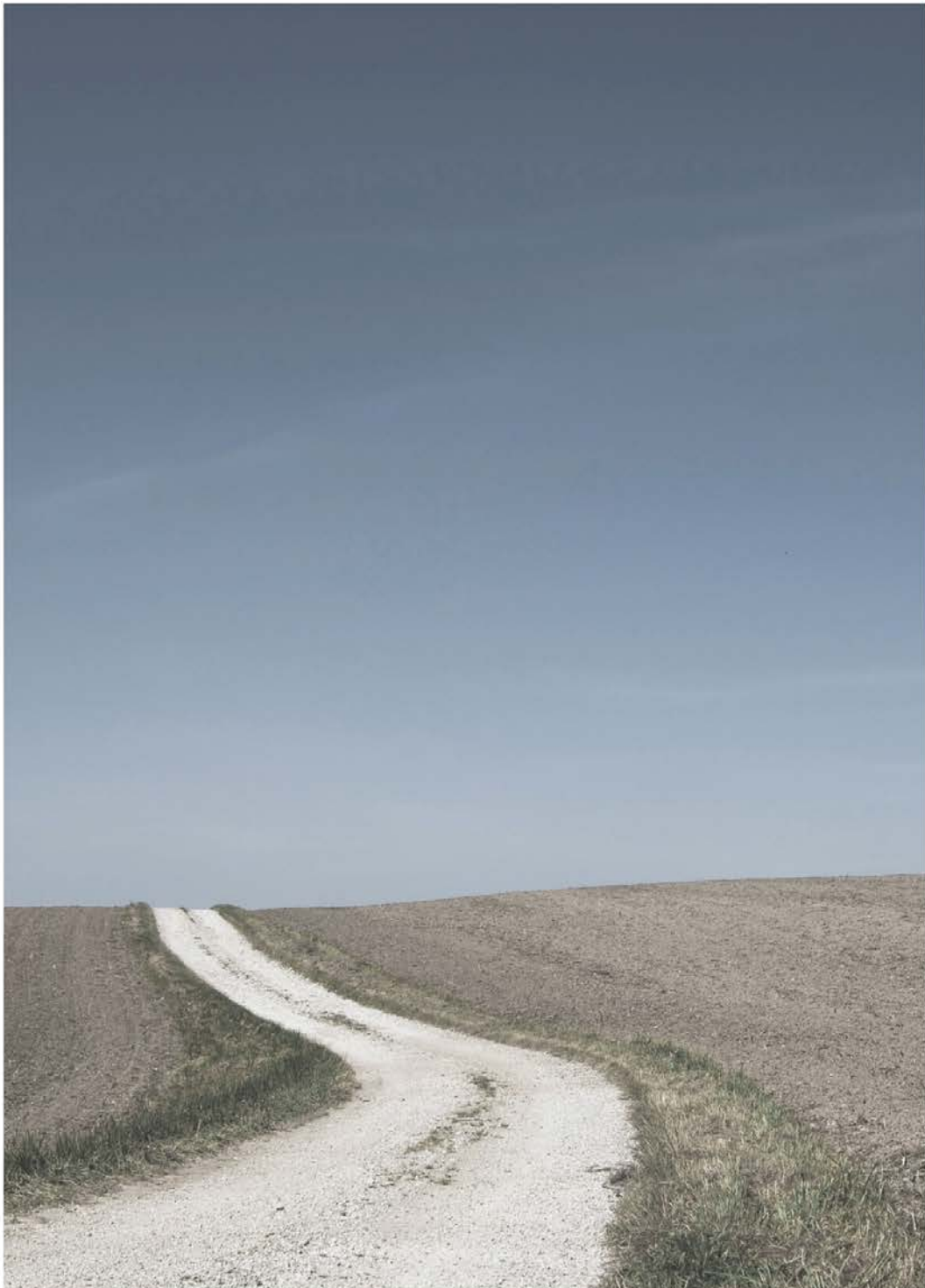




UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sofia



SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

EDITORIAL OS EDITORES E A EDITORA	01-02
DOSSIÊ FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ	
EDITORIAL ADRIANO KURLE, MICHELA BORDIGNON, MARIO SPEZZAPRIA	03-06
A INFERÊNCIA ANALÓGICA. UM DEBATE ENTRE CHRISTIAN SELLE E MARCUS HERZ NAS PÁGINAS DO <i>MENSÁRIO BERLINENSE</i> OLIVER TOLLE	07-19
KANT E A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA WENDELL E. S. LOPES	20-45
SCHOPENHAUER: O TERMO ALEMÃO “<i>FESSEL</i>” NOS QUATRO PONTOS DE VISTA PRESENTES NA OBRA “O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO” EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA	46-59
EVIDÊNCIAS DE DIALETICIDADE NO PENSAMENTO DE GOETHE HUMBERTO SCHUBERT COELHO	60-70
DA METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA À METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE: OS CAMINHOS DE HEGEL E SCHELLING SE SEPARAM EM JENA LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA	71-84
A LÓGICA DO CONTEÚDO NO REINO DAS SOMBRAS: O <i>INÍCIO</i> E O <i>PRINCÍPIO</i> DA <i>CIÊNCIA DA LÓGICA</i> DE HEGEL GUILHERME FERREIRA	85-106
HEGEL FEITICEIRO? OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE ERIC VOEGELIN A HEGEL HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER	107-120
PORVIR, AÇÃO E HISTÓRIA ENTRE A <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> E A <i>CIÊNCIA DA LÓGICA</i> LEONARDO MATTANA EREÑO	121-137

PATRIOTISMO: UM DIÁLOGO ENTRE A <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> DE HEGEL E A REVOLUÇÃO FRANCESA EDUARDO BAKER	138-159
---	---------

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

MARYA SCHECHTMAN E CHRISTINE KORSGAARD: UMA REFLEXÃO SOBRE UNIDADE FORENSE E <i>SELF MORAL</i> ADELINO FERREIRA	160-173
---	---------

O NÃO-IDÊNTICO COMO EXCESSO E TRANSFORMAÇÃO. DIALÉTICA NEGATIVA E A CRÍTICA DO IDEALISMO HEGELIANO EM THEODOR W. ADORNO GABRIEL PETRECHEN KUGNHARSKI	174-190
--	---------

A INTENCIONALIDADE NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL JOÃO A. MAC DOWELL SJ	191-209
---	---------

DUAS TESES SOBRE A EVIDÊNCIA: O “DUPLO DESLOCAMENTO” PROPEDÊUTICO À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL CARLOS DIÓGENES CÔRTEZ TOURINHO	210-219
--	---------

BACHELARD E SUA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DA TEORIA DA RELATIVIDADE DAVID VELANES E GABRIEL KAFURE DA ROCHA	220-237
--	---------

ÉTICA E PODER POLÍTICO N’O <i>PRÍNCIPE</i> DE MAQUIAVEL: <i>VIÉS INTERPRETATIVO ACERCA DA LEGITIMIDADE DO PODER PRINCIPESCO</i> LAIRTON MOACIR WINTER	238-256
---	---------

TRADUÇÃO

CIÊNCIA E MAGIA ERIC WEIL	256-265
-------------------------------------	---------

EDITORIAL

EDITORIAL

O presente número da **Sofia** é composto pelas submissões à seção “Fluxo contínuo”, artigos decorrentes do “III Colóquio Nacional de Filosofia Contemporânea do PPGFIL”, um dossiê sobre Filosofia Clássica Alemã, e uma tradução.

O primeiro dos artigos da seção “Fluxo Contínuo”, “Marya Schechtman e Christine Korsgaard: Uma Reflexão Sobre Unidade Forense E Self Moral”, de Adelino Ferreira, discute o tema da identidade pessoal a partir do debate entre as filósofas Marya Schechtman e Christine Korsgaard, em referência às origens modernas do mesmo na filosofia de John Locke, e sua recepção contemporânea por Derek Parfit. Gabriel Petrechen Kugnharski analisa, em “O Não-Idêntico como Excesso e Transformação. Dialética Negativa e a Crítica do Idealismo Hegeliano em Theodor W. Adorno”, a *Dialética negativa*, de Theodor Adorno, a partir da crítica do idealismo pelo filósofo alemão e de sua concepção da categoria do *não-idêntico*. David Velanes e Gabriel Kafure Da Rocha, em “Bachelard e sua Interpretação Filosófica da Teoria Da Relatividade”, abordam a obra de Gaston Bachelard, à luz do impacto causado pela Teoria da Relatividade, de Albert Einstein, na epistemologia contemporânea. O artigo “Ética e Poder Político n’O Príncipe de Maquiavel: Viés Interpretativo Acerca da Legitimidade do Poder Principesco”, de Lairton Moacir Winter, revisita o problema da relação entre ética e política em Maquiavel, a fim de destacar algumas de suas contribuições fundamentais ao pensamento político moderno.

Compõe também o presente número da Sofia dois artigos do “III Colóquio Nacional de Filosofia Contemporânea do PPGFIL”, ocorrido na UFES entre 22 e 24 de outubro de 2019. O primeiro deles, “A Intencionalidade Na Perspectiva Histórico-Existencial”, de autoria de João A. Mac Dowell SJ, parte da intuição fundamental de Martin Heidegger sobre o sentido de ser do *aí-ser (Dasein)*, e consequentemente do ser como tal, para tratar da concepção de intencionalidade em *Ser e tempo*. O segundo, “Duas Teses Sobre A Evidência: O ‘Duplo Deslocamento’ Propedêutico à Fenomenologia de Husserl”, de Carlos Diógenes Côrtes Tourinho, aborda o problema da evidência em Edmund Husserl, a partir de duas teses principais de seu pensamento.

Os artigos do Dossiê “Filosofia Clássica Alemã” possuem um editorial à parte.

Por fim, o texto “Ciência e Magia”, de Eric Weil, é apresentado em tradução de Judikael Castelo Branco e Evanildo Costeski.

Com o presente número da Revista Sofia chega ao fim, após cerca de três anos e meio, o trabalho da atual comissão de editores(a). Esperamos ter contribuído para a divulgação de pesquisas com reconhecida relevância e qualidade na área de filosofia, no Brasil e alhures. Gostaríamos de agradecer penhoradamente a cada autor(a) pela submissão de seus artigos; a cada parecerista pelo seu fundamental trabalho de crítica na seleção dos textos para publicação; a todos(as) os(as) alunos(as), da graduação e da pós-graduação, e demais colaboradores(as), que, na grande maioria das vezes sem qualquer auxílio financeiro, voluntariamente prestaram serviço à Revista; e, por fim, a cada um dos(as) leitores(as) da Sofia.

Os Editores e a Editora

EDITORIAL

ADRIANO KURLE¹

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) - Brasil
adrianobk@gmail.com

MICHELA BORDIGNON²

Universidade Federal do ABC (UFABC) - Brasil
michelabordignon81@yahoo.it

MARIO SPEZZAPRIA³

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) - Brasil
mariospezzapria@yahoo.it

É com grande satisfação que apresentamos o dossiê “Filosofia Clássica Alemã”, organizado em comemoração à realização do II Seminário de Filosofia Clássica Alemã, realizado entre os dias 14 e 16 de agosto de 2019, no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, campus Cuiabá. O evento envolveu alguns membros dos Grupos de Pesquisa “Dialética” (UNIOESTE) e “Iluminismo À Contraluz” (USP/UFMT), e contou com a organização de professores de distintas instituições: Adriano Kurle (UFMT), Mario Spezzapria (UFMT), Humberto Schubert Coelho (UFJF), Luís Henrique Dreher (UFJF), Bruno Cunha (UFSJ), e Luciano Utteich (UNIOESTE – PR). O seminário contou com apoio da CAPES e dos programas de pós-graduação e graduação em filosofia das referidas universidades dos organizadores.

Com este evento, buscamos reunir pesquisadores da área de Filosofia Clássica Alemã a nível nacional, de modo a incluir outras regiões do país na produção científica nacional, que tende a se concentrar no sudeste. Este dossiê vem consolidar a parceria realizada na organização do evento e ressaltar o desenvolvimento da pesquisa na área. Cada vez mais a produção científica no Brasil demonstra evoluir no estudo de Filosofia Clássica Alemã, não apenas na busca de ampliar a exegese e a interpretação dos autores envolvidos na área, mas também traduzir e aplicar suas teorias e conceitos para interpretar a realidade

¹ Professor da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

² Professora da Universidade Federal do ABC (UFABC).

³ Professor da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

contemporânea. Com este número, acreditamos que se pode exemplificar como a Filosofia Clássica Alemã permanece relevante e atual. Acreditamos que o desenvolvimento da filosofia brasileira não possa prescindir do conhecimento da filosofia clássica e dos autores já renomados, considerando que isto de modo algum excluiria a possibilidade de desenvolvimento da filosofia brasileira de acordo com interesses que visem sua autonomia. Rico é aquele que, além de ampliar cada vez mais seu diálogo, é capaz de se apropriar de modo original ou útil daquilo que os outros desenvolveram.

Os artigos apresentados neste número são organizados em ordem de afinidade temática. Iniciamos por nosso autor convidado, Oliver Tolle, com o artigo “A inferência analógica: um debate entre Christian Selle e Marcus Herz nas páginas do Mensário Berlinense”, em que o autor analisa um debate entre Christian Gottlieb Selle e Marcus Herz sobre a validade da inferência analógica. Segundo o autor, a análise deste debate permite vislumbrar alguns aspectos-chave do choque entre a filosofia transcendental de Kant e o materialismo de Selle. Além da análise do debate, o autor inclui, em anexo ao artigo, a tradução integral dos artigos que compõem o debate.

A este artigo segue-se uma análise sistemática da Antropologia no pensamento de Kant, no artigo “Kant e a questão antropológica”, de Wendell Lopes. Nesse artigo, o autor visa mostrar a centralidade da questão antropológica no pensamento kantiano, investigando como se pode pensar a relação entre o que Kant chama de antropologia pragmática e de antropologia prática ou moral. A hipótese do autor é que a primeira (de caráter empírico) possui uma identidade ou, ao menos, uma aproximação com a segunda (de caráter *a priori*), em contraposição a intérpretes que traçam uma distinção forte entre elas. O autor busca demonstrar a importância da antropologia defendendo a hipótese de que a razão não é, para Kant, uma capacidade inata, mas é desenvolvida historicamente. Para tanto, o autor se serve dos textos kantianos sobre filosofia da história. Ao final, o autor traça críticas gerais à filosofia kantiana, defendendo que a tentativa de Kant em escapar ao dualismo psicofísico de tipo cartesiano e ao incompatibilismo entre liberdade e natureza se enreda em problemas intrincados e acaba por fracassar.

Já no artigo “Schopenhauer: O termo alemão ‘*Fessel*’ nos quatro pontos de vista presentes na obra ‘O Mundo como Vontade e Representação’”, Eduardo Ribeiro da Fonseca visa esboçar uma compreensão dos quatro pontos de vista presentes como um sistema na obra magna de Arthur Schopenhauer, por intermédio da palavra “*Fessel*”. Essa noção não é propriamente um conceito filosófico do filósofo alemão, mas é utilizada por ele em um contexto especialmente produtivo para a finalidade que o autor se propõe, que é justamente a de articular esses pontos de vista, a saber, os pontos de vista do conhecimento, da metafísica da natureza, da metafísica do belo e o quarto ponto de vista, que é considerado o mais importante, ou seja, o do significado moral do mundo, a sua Ética.

Em “Evidências de dialeticidade no pensamento de Goethe”, Humberto Schubert Coelho oferece-nos uma contribuição na qual mostra que existe uma

dialeticidade subjacente ao pensamento de Goethe. Sua *Weltanschauung* tem por trás, poderíamos dizer, uma metafísica latente de caráter especificamente dinâmico, e esse dinamismo encontra sua expressão na tendência dialética de seu pensamento. A raiz metafísica e epistemológica dessa tendência encontra sua raiz, como o autor mostra na primeira parte do artigo, em uma influência decisiva do pensamento neoplatonista. Na parte central do artigo, o autor percorre alguns textos de Goethe, como *Até que ponto a ideia segundo a qual a beleza é perfeição com a liberdade pode ser aplicada à natureza orgânica*, *Ponderação e sujeição*, *Polaridade*, *A Natureza*, *Sobre morfologia* e *Observações sobre a morfologia em geral* e outros escritos sobre as ciências naturais para apresentar alguns pontos da dialética inerentes ao pensamento goetheano. Na última parte do artigo, seguindo os passos de Bloch, Coelho mostra como *Fausto* seria uma expressão máxima de uma dialética orgânica incorporada e atualizada de forma sistemática na *Fenomenologia do espírito* de Hegel.

O artigo de Luiz Felipe da Silva Oliveira, “A insuficiência da metafísica da substância no desenvolvimento de Hegel em Jena”, tem como foco uma fase do pensamento hegeliano que ainda é pouco estudada no debate brasileiro sobre Hegel e que é de fundamental importância justamente pelo tema de que trata esse texto: a crítica, no pensamento hegeliano, a uma metafísica do tipo substancialista é orientada para a articulação de uma proposta metafísica inovadora que, com termos hegelianos, podemos definir como metafísica da subjetividade. O autor mostra como essa passagem de uma metafísica da substância para uma metafísica da subjetividade ocorre em alguns textos da fase jenesa do pensamento hegeliano, com foco específico na relação entre as noções de negatividade e absoluto.

Já Guilherme Ferreira nos apresenta uma análise do problema da relação entre o início e o princípio do conhecimento na *Ciência da Lógica*, de Hegel. Em “A lógica do conteúdo no reino das sombras: o início e o princípio da *Ciência da Lógica* de Hegel”, Guilherme Ferreira analisa como o princípio geral de justificação do método lógico é uma determinação processual do conteúdo [*Gehalt*] por meio da exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos, do que se segue, ao final, um exame sobre em que sentido se pode afirmar que a *Fenomenologia do espírito* é o princípio de pressuposição do método lógico. A hipótese central deste artigo é a de que a lógica de Hegel é essencialmente uma lógica do conteúdo [*Gehalt*], a ideia lógica imanente à exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos.

Em “Hegel Feiticeiro? Observações sobre a crítica de Eric Voegelin a Hegel”, Hernandez Vivian Eichenberger apresenta e problematiza a crítica de Eric Voegelin a Hegel. Em primeiro lugar, o autor reconstrói as teses de Voegelin sobre Hegel a partir dos textos *De Hegel: Um estudo de feitiçaria e Resposta ao artigo “Uma nova história e um Deus novo, mas antigo?” do Professor Altizer*. Esses textos, como destaca Eichenberger, apresentam uma interpretação certamente polêmica, mas ao mesmo tempo particularmente interessante, do pensamento hegeliano, e ainda não suficientemente discutida no debate brasileiro. O objetivo do autor é explicar em que sentido Voegelin reconduz o pensamento hegeliano à tradição gnóstica, caracterizando-o como uma feitiçaria. Em segundo lugar, o autor identifica uma série de pontos críticos dentro desse tipo de interpretação. A análise concentra-se

não apenas nos limites das interpretações de Voegelin relacionados ao mal-entendido sobre os textos hegelianos, mas, sobretudo, nas pressuposições conservadoras, dentro das quais a abordagem de Voegelin aos textos hegelianos se enquadra.

Em “Porvir, ação e história entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*”, Leonardo Mattana analisa a relação entre temporalidade e lógica em Hegel, tomando como base para sua investigação alguns trechos do caminho fenomenológico e da lógica hegeliana. Assumindo como ponto de partida o cancelamento do tempo que antecede a conquista do ponto de vista da ciência no saber absoluto, o autor passa a analisar a dialética da singularidade e da teleologia na *Ciência da lógica*. Através desse caminho, o autor pretende defender a tese da presença de uma temporalidade lógica que assume um valor metacategorial no sistema hegeliano.

No artigo “Patriotismo: entre a filosofia do direito de Hegel e a revolução francesa”, Eduardo Baker analisa o conceito de patriotismo na reflexão madura do pensamento hegeliano, com referência à filosofia do direito. O percurso traçado pelo autor coloca este conceito em diálogo com as concepções de patriotismo situadas na reflexão historiográfica sobre a revolução francesa e avalia a relevância das convergências que emergem desta análise comparativa na tentativa de repensar a filosofia do direito de Hegel, olhando, em particular, para a relação entre o indivíduo e o estado e a função do estado na concepção hegeliana da eticidade.

A INFERÊNCIA ANALÓGICA. UM DEBATE ENTRE CHRISTIAN SELLE E MARCUS HERZ NAS PÁGINAS DO *MENSÁRIO BERLINENSE*

THE ANALOGICAL INFERENCE. A DEBATE BETWEEN CHRISTIAN SELLE AND MARCUS HERZ IN THE PAGES OF THE BERLINER MONATSSCHRIFT

OLIVER TOLLE¹

Universidade de São Paulo (USP) – Brasil
oliver.tolle@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo contrapor duas posições diferentes sobre a relação de causa e efeito formuladas alguns anos depois da publicação da *Crítica da Razão Pura* de Kant, a partir da análise de uma série de artigos de C.G. Selle e M. Herz publicados na revista *Mensário Berlinense*. Apesar do caráter pontual e pouco detalhado do tratamento dispensado à questão pelos autores, o interesse aqui é mostrar que a compreensão de conceitos como inferência causal, analogia e demonstração está longe de ser uma unanimidade, principalmente quando se trata de satisfazer as necessidades mais pragmáticas de ciências como a medicina.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia alemã. Causalidade. Analogia. Inferência.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to oppose two different positions on the cause and effect relationship formulated a few years after the publication of Kant's Critique of Pure Reason from the analysis of a series of articles by C.G. Selle and M. Herz published in Berlinische Monatsschrift magazine. Despite the punctual and not very detailed character of the treatment given to the question by the authors, the interest here is to show that the understanding of concepts such as causal inference, analogy and demonstration is far from being unanimous, especially when it comes to meeting the most pragmatic needs of sciences like medicine.*

KEYWORDS: *German Philosophy. Causality, Analogy, Inference.*

Segundo a compreensão de muitas pessoas, o que o xadrez é para a sociedade, a metafísica é para a organização geral do homem: um passatempo para cabeças pensantes.
Selle

¹ Professor livre-docente da Universidade de São Paulo (USP).

Encontra-se um debate entre Christian Gottlieb Selle e Marcus Herz, ambos médicos praticantes devotados à especulação filosófica, nas páginas da revista *Mensário Berlinense* do ano de 1784.² Estava em questão o significado e a validade da *inferência analógica*, conforme propõe Selle no seu primeiro artigo.³ Esse debate, que coloca frente a frente perspectivas conceituais e terminológicas diferentes, reproduz em menor escala as tensões profundas que o esforço de superação das velhas questões metafísico-escolásticas não foi capaz de suprimir completamente nas décadas intermediárias do século XVIII, e que dizem respeito a promessas e expectativas geradas pela nova ordem dos argumentos oferecida pela virada crítica. Ele também permite vislumbrar alguns aspectos-chave do choque entre a filosofia transcendental de Kant e o materialismo de Selle, embora a dimensão correta da sua efetiva importância e dos protagonistas envolvidos ainda aguarde elucidação.⁴

Se o empirismo e materialismo filosóficos de Selle parecem evidentes,⁵ eles adquirem uma feição muito particular em seus escritos, o que obscurece tentativas de associá-lo a outras correntes de pensamento. Mas já é possível identificar uma linha mestra em seus argumentos: para ele, a filosofia de sua época parecia ter sucumbido mais uma vez à força sedutora da abstração em detrimento da observação empírica. Como explica a Kant em carta de 29 de dezembro de 1787, Selle estava empenhado “em escrever uma metafísica (conceitos originários etc.), que consistisse apenas de conceitos empíricos universalizados”, e ele se sentia decepcionado de que “o primeiro filósofo da Alemanha”, isto é, o próprio Kant, “tivesse dado um golpe mortal na questão da experiência, que ainda não estava inteiramente de posse de suas prerrogativas”, de modo que tinha a impressão de que “a conversa fiada [da velha filosofia] com conceitos idênticos ganhara de novo espaço de manobra” (KANT, AA X, p. 517). Isso ajuda a explicar o interesse de Selle pelo problema da inferência em 1784 e também indica que já estava preparado para o debate, não se tratando portanto de um mero arroubo momentâneo, como pode parecer a partir de algumas imprecisões conceituais de seus artigos de 1784 no *Mensário Berlinense*.

A objeção que Herz apresenta no número seguinte da revista também não permite considerá-la como uma tomada de posição teórica em sentido estrito, em

² Christian Gottlieb Selle (1748-1800), médico e filósofo alemão, membro da *Sociedade das quartas-feiras* e da *Academia Real de Ciências de Berlim*. Foi o médico oficial de Frederico, o Grande, de Frederico Guilherme II e Frederico Guilherme III. Em vida, foi um dos oponentes mais famosos da filosofia de Immanuel Kant, ao qual todavia trata com notável deferência em seus artigos e obras. Marcus Herz (1747-1803), também médico e filósofo alemão, fez parte do círculo dos *Aufklärer* de Berlim. Na juventude, foi aluno de Kant em Königsberg. Assim como Selle, é presença constante no *Mensário Berlinense*.

³ “Da inferência analógica” (SELLE, ago/1784). A tradução integral dos artigos que compõem o debate se encontra reproduzida no final do presente artigo.

⁴ Uma análise mais detalhada dessa questão se encontra em BEISER, 1987, pp. 170-80.

⁵ “Se entendemos pelo conceito de ‘materialismo’ a doutrina da redução do espiritual ao corpóreo, do abstrato ao concreto e, além disso, do formal ao material, então a doutrina filosófica do médico Christian Gottlieb Selle deve seguramente ser classificada sob esse conceito. [...] Se entendemos pelo conceito “empirismo” a afirmação descompromissada do primado da experiência sensível em qualquer conhecimento, que por isso só pode ser adquirido indutivamente com base nos dados fornecidos, então a filosofia de Selle deve ser caracterizada rigorosamente como “empirista”” (MOTTA, 2011, p. 73).

virtude tanto de sua brevidade como de sua intenção disciplinadora. Mas ela cumpre com a função de exigir de Selle uma melhor explicitação de seus argumentos. A conhecida filiação de Herz à filosofia kantiana, que já pode ser identificada em sua obra *Considerações sobre a metafísica especulativa* de 1771, deve ser tratada com cuidado. Os seus estudos sobre vertigem de 1786 e sobre física experimental de 1787 dão a entender que a ordem de preocupações no momento são mais práticas do que teóricas. Nesse sentido, conjecturas que ultrapassam o caráter pontual da discussão devem ser, por ora, evitadas.

No primeiro artigo, Selle claramente dá a entender que toma a inferência analógica como mera associação causal: “A inferência analógica não nos permite mais que o seguinte: Coisas que têm causa semelhante também têm efeito semelhante, e inversamente” (SELLE, 8/1784, p. 186). Ao propor essa definição, ele não só parece se afastar do significado mais ordinário de analogia – raciocínio a partir de semelhanças (e não necessariamente de relações de causa e efeito), tomada de empréstimo da matemática e que visa facilitar a compreensão de uma relação $a-b$ por meio de outra relação $c-d$, onde $a-b$ não tem via de regra algo em comum com $c-d$ –, como eleva a analogia, ao lado da equação (segundo ele, o procedimento por excelência de todo conhecimento matemático), à condição de principal instrumento da razão. A rebeldia de Selle não termina com esse embaralhamento dos termos. Tudo seria mais fácil se apenas estivesse dando nomes novos a coisas antigas. Ao identificar analogia com relação de causa e efeito, como observa Herz em seu artigo de resposta, Selle parece querer subtrair do conhecimento aquele critério que lhe garantia legitimidade: a capacidade de explicar os motivos de uma determinada causa produzir determinado efeito.

Para explicar o que entende por raciocínio analógico, Selle fornece de início o exemplo simples de um raciocínio que considera falso: se uma coisa tem as características c , d , e , f , ao reconhecer em outra coisa as características c , d , e , estamos legitimados a afirmar que ela também tem f . Ora, tudo indica que Selle não apresenta mais do que um falso silogismo, que pode facilmente ser resolvido no âmbito da lógica. Sem dúvida, essa falta de cuidado ou mesmo equívoco causa confusão no leitor. Mas o problema a que ele se refere ganha uma forma mais definida quando o aplica a uma situação concreta. Ele recorre a uma comparação entre o sulfato de sódio e o sulfato de potássio, duas substâncias químicas compostas de um ácido e um álcali, e que tem em comum o ácido ser sulfúrico e de origem mineral. Fica a questão de saber se, porque o álcali do sulfato de sódio é sabidamente de origem vegetal, posso afirmar também o mesmo para o sulfato de potássio. A resposta é negativa, porque neste caso a experiência diz que o álcali é de origem mineral. Assim, o que era antes um problema lógico, passa a ser ao mesmo tempo também um problema empírico. Embora não estejamos legitimados a afirmar que, porque o sulfato de sódio tem um álcali vegetal, o sulfato de potássio também deve ter um álcali vegetal, só podemos, com base nesses dados, saber se é mineral ou vegetal por meio da experiência. A partir disso, como vimos, Selle defende a sua posição: “A inferência analógica se funda por isso numa relação causal, e não pode de modo algum ocorrer sem ela” (SELLE, 8/1784, p. 186). Tudo

indica que ele entende por relação causal pura e simplesmente a relação entre características observada empiricamente.

A objeção de Herz torna tudo ainda mais intrigante. Ele observa que o raciocínio analógico está fundado sobretudo na expectativa que tenho de encontrar em objetos semelhantes comportamentos semelhantes, e que se encontro repetidas vezes nos objetos *a, b, c, d*, as características *e, f, g, h, x*, ao me deparar com o objeto *k*, que tem as características *e, f, g, h*, espero naturalmente encontrar também nele a característica *x*. Mas essa expectativa, continua Herz, ainda não constitui um conhecimento da relação de causa e efeito entre os objetos e suas características. Trata-se apenas de uma pressuposição e não de um conhecimento demonstrado. Só posso demonstrar a necessidade da presença das características se conheço o porquê da relação de causa e efeito. Mas na hora de dar o golpe final, Herz recorre a alguns exemplos que se mostrarão pouco satisfatórios para Selle. O primeiro deles é extraído da geometria. Se, diante de diversos triângulos retângulos, não conheço o teorema de Pitágoras, não tenho como garantir que a relação entre os lados e a hipotenusa se manterá constante em cada um deles. Sou obrigado então a recorrer à analogia, que contudo nesse caso se mostra limitada para fazer previsões, não me permitindo senão fazer pressuposições, fadadas na maioria das vezes ao fracasso. Apenas o conhecimento das relações causais que estabelecem a natureza do triângulo podem garantir meu êxito.

Herz continua a sua resposta em tom conciliatório. Retomando a oposição leibniz-wollfiana entre conhecimento fundado na probabilidade e conhecimento fundado na demonstração, ele observa que o conhecimento analógico só pode ser do primeiro tipo e que ele se aplica a todas as coisas que observamos sem sermos capazes de identificar as suas *diferenças ocultas*. Para isso, ele se vale de um segundo exemplo. Se observo uma rosa e anoto todas as suas características, isso não significa que ao encontrar as mesmas características em outra planta, ela necessariamente exalará o mesmo perfume característico da rosa. Sem dúvida, graças à constância dos objetos materiais, terei a expectativa de que isso ocorra. Mas é algo apenas provável. Portanto, só pode se tratar de um conhecimento fundado na analogia.

Com isso, Herz acaba por dar argumentos ao seu oponente. Ele apenas associou a inferência analógica a observações empíricas e a demonstração à matemática, no momento em que Selle queria justamente tratar da certeza da demonstração quando aplicada à experiência. A réplica de Selle não tardará a aparecer. Dois meses depois vem a lume o artigo “Definição mais precisa da inferência analógica” no número de outubro da revista. Ali fica claro que Selle não pretende enfrentar o problema da inferência causal nos termos de Hume – e nem mesmo da solução kantiana, como explicará posteriormente em seus *Princípios da Filosofia Pura*, de 1788 –; para ele, essas querelas filosóficas pecam pelo excesso de abstração e perdem de vista que a associação causal decorre não do que atribuímos aos objetos físicos, mas daquilo que eles nos informam por meio da experiência.

Quando, contudo, duas coisas se encontram em associação causal? – Uma resposta muito geral e transcendente para essa pergunta não me atrevo a dar. Por um lado, sabe-se com que sutis razões Hume filosofou sobre essa associação; e se sabe, por outro lado, muito bem que há causas e efeitos no mundo. De fato, não é nem a mera conjunção nem a mera sucessão que nos permite concluir sem engano sobre a associação causal. E apesar disso ninguém negará que temos a maior certeza física de milhares e milhares de associações causais (SELLE, 10/1784, p. 337).

O argumento de Herz de que a analogia consiste na mera expectativa de que, se estamos habituados a encontrar na experiência as características *c, d, e, f, x* em um objeto A, encontraremos também a característica *x* em um objeto B depois de já ter verificado que possui *c, d, e, f*, não possui, para Selle, muita utilidade. Ele considera que não há nenhuma analogia ali, apenas um erro grosseiro de raciocínio. A experiência mostra que a constância do mundo físico anda de mãos dadas com a variedade de combinações das características que encontramos nele, e que, portanto, não se pode reduzir uma à outra:

Se A tem *e, f, g, h, x*, e B tem *e, f, g, h*, então não estou legitimado de modo algum a tirar conclusões ou fazer pressuposições de que, por isso, B também terá *x*. Essa seria uma inferência e pressuposição sem fundamento, que poderia aplicar apenas com muito imprecisão, e mil vezes me enganaria. O incerto e enganoso de tal inferência se multiplica na medida em que as coisas variam umas em relação às outras nas suas características; e incorreríamos no perigo de perder todas as *differentia specifica*, se permitíssemos tal inferência. Porque duas coisas, que tem três partes em comum, deveriam por isso também coincidir em quatro partes? (SELLE, 1784, p. 336).

Embora a disputa esteja longe de ser resolvida neste breve debate, ela indica que os conceitos de inferência causal, analogia e demonstração ainda resistem a uma desejável acomodação. Se os modelos matemático e lógico da demonstração parecem ser uma referência indispensável para a compreensão dos fenômenos físicos e servem de expediente didático-pedagógico para explicar a capacidade das ciências da natureza de penetrar nos mistérios do mundo material, a sua aplicabilidade permanece restrita, principalmente quando se trata de abarcar a diversidade de conhecimentos empíricos com que lidamos sob o signo da certeza.

Em sua obra *Princípios da filosofia pura*, publicada quatro anos depois dos artigos, Selle apresenta os fundamentos de seu pensamento e, principalmente, formula de maneira mais consistente sua crítica à filosofia transcendental, que para ele repetia em essência o costume metafísico de se esquivar da observação empírica e da força inescapável de suas evidências para se refugiar na especulação. Para ele, essa fragilidade da metafísica deriva da sua pretenciosa crença de que, por estar apoiada no princípio de contradição, um conhecimento governado

unicamente pela razão, ela teria autonomia e legitimidade para lidar com os seus conceitos abstratos, independentemente da experiência. Esse equívoco nasce da identificação entre lógica e metafísica:

Sem conceitos sensíveis não são possíveis quaisquer conceitos do entendimento, porque eles se referem à relação das coisas fornecidas pelos sentidos, e mesmo a relação das relações tem de ser referida sempre a coisas, as quais, por sua vez, têm de ser deduzidas ou das coisas conhecidas por meio da experiência ou dos conceitos e signos dessas coisas, já que não existem outras coisas [*Dingen*] e não pode haver nenhuma relação entre não-coisas [*Undingen*]. Por isso, a filosofia pura é uma mera abstração das coisas utilizadas e de modo algum, como se supõe, da origem suprassensível, pois então seria necessário querer nomear de modo suprassensível tudo que foi deduzido e é compartilhado [*Gemeinsam*] entre o sensível e os signos do mesmo.

O conhecimento racional das conexões físicas constitui, por isso, a parte essencial da filosofia. O conhecimento racional das conexões lógicas perde toda a sua utilidade e valor sem a aplicação a conexões físicas, assim como todo conhecimento das conexões lógicas é vazio e sem conteúdo sem relação a conexões físicas.

A negligência dessa diferença entre filosofia pura e aplicada contém a maior parte das razões dos enganos nessa ciência. Confunde-se a parte aplicada da lógica com metafísica e não se quer, por isso, saber de nenhuma outra filosofia, senão aquela que se ocupa de conexões lógicas. Por isso, se queria demonstrar todas as verdades metafísicas por meio do princípio de contradição, e este foi um empreendimento vão, porque as premissas que têm de ser inferidas por meio da razão teriam de ser dadas na filosofia pela experiência (SELLE, 1788, pp. 12-13).

Se a metafísica, como procedimento que resulta da abstração e generalização de características particulares observadas empiricamente, é um aspecto inalienável da filosofia, ela precisa contudo permanecer ancorada justamente naquilo que pretendia de início: conhecer o mundo dos objetos, o que só pode ocorrer de maneira fundamentada por meio de analogias – quer dizer, no sentido dado por Selle: reconhecer semelhanças entre as características dos objetos e as suas relações umas com as outras, as quais servem de amparo para a noção de nexos causal: “De dois fenômenos diversos, que são de momentos diversos mas jamais um sem o outro, dizemos que se comportam como causa e efeito ou se encontram num nexo causal” (SELLE, 1788, p. 36). Nesse sentido, a força da demonstração lógica e matemática deve ser usada com parcimônia, porque ela se caracteriza por equacionar relações, isto é, por encontrar e estabelecer equivalências entre os termos. Um tipo de conhecimento que privilegia a forma em detrimento do conteúdo:

Por isso, todo o uso lógico da razão se baseia na *equação*, assim como o uso físico e metafísico se baseiam na analogia. Na filosofia pura e na matemática só têm lugar equivalências, assim como uma metafísica sem argumentos analógicos teria de ser e permanecer sem qualquer conteúdo (SELLE, 1788, p. 55).

Selle não subestima, todavia, o papel da faculdade da razão na obtenção de conhecimento. Sem dúvida, é a ela que se deve a descoberta das leis do objetivo e a capacidade de ir além da particularidade dos fenômenos. As leis do conhecimento humano que resultam desse processo devem, todavia, ser tomadas apenas como o que são: um subproduto dessa busca. A incapacidade de penetrar na essência das coisas não pode se converter em motivo para sacrificá-las em favor de uma filosofia meramente especulativa.

Por isso, a experiência é o único caminho que a razão deve percorrer na procura da verdade. E essa razão não é senão a faculdade de tornar as experiências em objetos do conhecimento. Por meio de comparação, abstração e generalização da matéria fornecida pela experiência surgem puras verdades da razão, ou as leis do conhecimento humano, das quais jamais nos poderíamos nos tornar conscientes sem a experiência e que são deduzidas da experiência. Equação e analogia são os instrumentos necessários e indispensáveis da razão, assim como ambos necessariamente pressupõem pensamentos e fenômenos como objetos dados. Experiência e razão são as duas instâncias de aquisição do nosso conhecimento (SELLE, 1788, p. 24).

Além das evidentes referências de Selle a Locke, o seu interesse pela metafísica parece mais alinhado a algumas linhas argumentativas da Escola de Wolff, especialmente de Gottsched, que na sua *Sabedoria mundana*⁶ de 1733 também exigia que todo conhecimento abstrato obedecesse rigorosamente à regra de que as suas escolhas terminológicas e conceituais não se afastassem do compromisso com a descrição e definição dos conteúdos da experiência. Isso fica ainda mais claro quando Selle reproduz a expectativa de que, mantida essa regra, a filosofia chegará no futuro a apagar a distância entre particular e universal:

Quando em algum momento a verdade importante for reconhecida de que não há nenhum outro conhecimento senão aquele que é conhecido imediatamente pela experiência ou inferido e concluído de maneira mediada pela razão a partir daquilo que é conhecido pela experiência, quando a linguagem, o meio necessário e indispensável para o raciocínio, for determinada com precisão e correção, e essa destinação da linguagem não for mais confundida com a destinação daquilo para cuja vocação ela propriamente deve servir, então essa diferença deve ser removida – então a filosofia se tornará a mestra benfazeja da verdade, tanto quanto permite a capacidade do espírito humano e requer o desiderato de nossa felicidade na terra (SELLE, 1788, pp. 19-20).

Não causa agora mais tanta estranheza Selle considerar a analogia como procedimento por excelência para a obtenção das leis do conhecimento humano. Ao mesmo tempo em que se recusa a entrar no debate sobre a origem da inferência causal posta nos termos humeanos e kantianos, porque de um modo ou de outro ambos enfraquecem a força da evidência empírica, Selle compartilha da demanda

⁶ GOTTSCHED, 1733.

da sua época de superação da velha metafísica e, principalmente, da necessidade de dissolver o dualismo sujeito e objeto. Chama contudo aqui a atenção o modo como se apropria de um procedimento metafísico, que reconhece na analogia com experiências do mundo dos objetos a única possibilidade de se referir ao supramundano e ao divino e explicá-los, para agora fundamentar a relação entre experiência e razão, produzindo assim uma curiosa metafísica materialista, em que a forma deve ser tão próxima do conteúdo, que praticamente não tem mais sentido diferenciá-los entre si. Como explica Selle, a metafísica não tem como contornar essa exigência, mesmo recorrendo ao auxílio do raciocínio: “Por mais indispensável que o raciocínio lógico seja para a metafísica, nada pode ser descoberto por meio daquilo que tivesse realidade objetiva e existente fora do conhecimento, se não fosse aplicado a associações físicas” (SELLE, 1788, p. 57).⁷

DA INFERÊNCIA ANALÓGICA

Senhor Professor Selle

(*Mensário Berlinense*, agosto de 1784, pp. 185-187)

Já observei muitas vezes em escritos de boas mentes, que eles possuem um conceito falso de inferência analógica. Permitam-me, portanto, corrigi-lo aqui.

Não podemos inferir: quando *a* tem as características *c*, *d*, *e*, *f*, e *b* tem as características *c*, *d*, *e*, então ele também tem *f*. – Tal inferência só pode ser aplicada com imprecisão; mas ela é sem fundamento, como ficará claro no exemplo a seguir, que extraí da química, porque ela estabelece os caracteres mais determinados.

1. O sulfato de potássio *a* consiste de um ácido e de um álcali.
2. O ácido é de espécie mineral.
3. O ácido é sulfúrico.
4. O álcali é de espécie vegetal.

Se examinarmos um sal sulfato de sódio *b*, e descobrirmos

1. Que ele consiste de um ácido e de um álcali;
2. Que o ácido é de espécie mineral;
3. Que o ácido é sulfúrico.

Estaremos legitimados a inferir que o álcali é de espécie vegetal? Isso causaria bastante confusão, porque se trata de um álcali mineral. Espero que esse exemplo seja suficiente para mostrar a falta de fundamento de tal inferência.

⁷ Passagem que em muitos aspectos parece tentar corrigir a máxima kantiana de que só podemos nos aproximar de objetos suprassensíveis graças à realização de analogias com a experiência, as quais, todavia, não nos permitem conhecimentos de coisas em si. O quanto Selle procede como reformador da filosofia kantiana, é assunto para futura consideração.

A inferência analógica não nos permite mais do que o seguinte:

Coisas que têm *causa semelhante* também têm *efeito semelhante*, e vice-versa.

Quando descobro que um corpo *a*, por exemplo, o sal amargo, tem efeito laxante, então concluo que um corpo *b*, caso seja composto de partes semelhantes numa relação semelhante e de modo semelhantemente mais solto e profundo, ele também terá efeito semelhante.

Por isso, a inferência analógica se funda numa relação causal, e não pode de modo algum ocorrer sem ela.

De resto, não quero aqui me aprofundar na natureza dessa inferência. É suficiente saber que a experiência confirma em todos os lugares a verdade da seguinte máxima: que causas semelhantes produzem efeitos semelhantes e, inversamente, efeitos semelhantes têm causas semelhantes.

Quis justificar essa inferência apenas pelo lado com que a maioria dos meus oponentes parecem ter me atacado.

SOBRE A INFERÊNCIA ANALÓGICA

Marcus Herz

(*Mensário Berlinense*, setembro de 1784, pp. 246-251)

No que diz respeito à essência da analogia, não posso ser inteiramente da opinião do meu colega de filosofia, Senhor Professor Selle.⁸ Posso considerar a inferência analógica pelo lado que quiser e descobro sempre que ela não se refere meramente ao nexo causal; apesar disso, ela sempre tem como consequência que, quando encontro, em diferentes objetos *a*, *b*, *c*, *d*, por exemplo, sempre acompanhados das características *e*, *f*, *g*, *h*, *x*, e me deparo com um objeto estranho *k*, no qual percebo apenas *e*, *f*, *g*, *h*, então espero e suponho, enquanto não for convencido do contrário, que ele também terá *x*, sem que eu tenha a necessidade de compreender como a reunião de *e*, *f*, *g*, *h*, é a causa eficiente de *x*. Nisso presumo implicitamente que, porque encontrei tantas vezes *e*, *f*, *g*, *h*, junto com *x*, há provavelmente uma espécie de associação entre eles, a qual torna a sua reunião necessária em toda parte. – Além disso, quando compreendo efetivamente a relação causal entre *e*, *f*, *g*, *h* e *x*, justamente então não se trata mais de analogia, mas de demonstração: eu não espero, não pressuponho, a presença de *x* junto a *k*, mas a infiro, sou convencido dela.

Quando desenho para mim um triângulo retângulo e descobro mediante demonstração *a priori*, que as suas três linhas, a sua delimitação espacial, o seu ângulo reto, são as causas da relação pitagórica da hipotenusa com as outras duas linhas, e afirmo isso depois para todo triângulo retângulo que me ocorrer na

⁸ Ver edição de agosto, p. 185 (N. do A.).

sequência, então essa afirmação se funda não na analogia, porque esse triângulo esboçado possui essa característica; mas ela se funda igualmente na demonstração, que posso repetir de novo para cada triângulo retângulo; reconheço em cada um deles em particular como e porque possui essa característica. – Caso não conhecesse a demonstração do teorema de Pitágoras, mas soubesse apenas a partir de alguns triângulos retângulos que medi que essa relação entre linhas tem lugar entre eles, então não reconhecerei essa relação na série de todos os triângulos retângulos que me aparecem e não estarei convencido dela, mas a suporei nos triângulos e direi: nesses triângulos encontro todas as características reunidas como naquelas que medi; portanto, também essa característica será encontrada neles, que o quadrado da hipotenusa etc. No primeiro caso, reconheço o nexos causal entre as diferentes características; no último, apenas presumo tal relação entre elas e espero por isso a sua coexistência em toda a parte. – E assim se dá, me parece, em todos os lugares onde concluimos por analogia.

A experiência nos ensina em muitas transformações que possuem as características *e*, *f*, *g*, *h* – em virtude das quais são chamadas de *naturais* –, que elas também possuem a característica *x* e que, a saber, essas transformações ocorrem por meio de uma transição gradual e constante. Quando nos deparamos com uma transformação natural, na qual a experiência nada nos ensina sobre a característica *x*, como, por exemplo, na transformação da vida para a morte, ainda assim julgamos que *x* corresponde a ela, e na verdade segundo analogia, porque todas as outras transformações naturais também ocorrem de modo constante. Se pudéssemos demonstrar, a partir dessa associação de causa e efeito, que essa transformação corresponde a *x*, então não diríamos que reconhecemos essa característica de modo analógico, mas estaríamos convencidos dela como numa demonstração.

Os defensores do sistema evolutivo para a geração animal se apoiam, entre outros, no modo de geração vegetal, segundo o qual o futuro crescimento já está manifestamente presente na semente, julgando da seguinte maneira: como ambos [os modos da geração animal e vegetal] são efeitos naturais bastante semelhantes, também coincidirão no fato de que a criatura futura é meramente um desenvolvimento ulterior. Aqui não há vestígio algum de associação causal, mas se trata de pura analogia.

Todas as vezes que vi uma planta com certas características, a saber, com tais folhas, tal cor, tal caule, tal florescência etc., encontrei também nela sempre uma espécie de exalação, que reconheço e distingo por meio do meu olfato e denominamos de *perfume de rosas*. Tão logo vejo à distância uma planta com as mesmas características, aproximo-me com certa expectativa de encontrar nela também o perfume de rosas.

Aqui como em outros inúmeros exemplos que poderia indicar, a pressuposição da característica *x* não se funda em reconhecermos as causas que produzem necessariamente – pois de onde reconhecemos que a cor, as folhas, o caule, a flor da rosa são as causas da exalação do perfume de rosas? Ela pode ser a consequência de uma característica inteiramente diferente e ainda oculta da rosa; ela pode ser também, em vez de ser a consequência, ser justamente a causa das

demais características, e não podemos concluir a partir da presença dela a das demais; e, em geral, quem reconhece, quem compreende os nexos causais da natureza? – ao contrário: porque vimos tantas vezes x junto a e, f, g, h , e não é provável que essa reunião se deva a algo incerto, pressupomos que deve ter lugar entre essas características umnexo e , por isso, esperamos x em todos os lugares em que nos deparamos com e, f, g, h .

Que essa espécie de argumento esteja muitas vezes ausente, como indica o meu perspicaz colega, é algo que não se discute. Prova disso são as relações naturais entre gêneros e classes, entre subespécies e espécies superiores, nas quais, a despeito da mais alta correspondência das características, encontram-se, contudo, ainda diferenças. Mas isso se deve justamente ao fato de que essa inferência não é convincente, não é demonstrativa, mas apenas um derivado da *probabilidade*, a qual tantas vez nos engana. A analogia vale apenas até que a experiência nos convença do contrário. Tão logo a experiência nos indique uma única uma transformação natural que ocorre por meio de um salto ou uma planta que possui todas as demais característica da rosa e apesar disso não exala o seu perfume, por exemplo, então o argumento analógico torna irrelevante o processo permanente e constante da natureza ou a conjunção permanente do perfume de rosa com as suas demais características. Enquanto isso não acontece, a analogia sempre se manterá, para cada caso particular, como uma inferência correta. Na medida em que não conheço o sulfato de sódio e tenha diante de mim um sal de que sei que consiste de um ácido e de um álcali e que o sal é de espécie mineral, então a analogia me permitirá pressupor que o álcali ali contido é de espécie vegetal, quer dizer, que todo o sal neutro é um sulfato de potássio. Mas assim que examino mais precisamente o sal neutro e descubro que é um sal mineral, então cessa a analogia; pois a experiência então me mostra que não há entre as características mencionada nenhum vínculo necessário. E quando me deparo no futuro com um sal neutro, cujo ácido é um ácido sulfúrico, então, no que diz respeito à constituição do álcali, ficarei incerto se é mineral ou vegetal, se o todo é um sulfato de potássio ou um sulfato de sódio.

Consideramos agora muitas coisas como de uma única espécie, as quais, contudo, quando a experiência nos revelar um dia as suas diferenças ocultas, poderão ser decompostas em espécies inteiramente diferentes.

DEFINIÇÃO MAIS PRECISA DA INFERÊNCIA ANALÓGICA

Senhor Professor Selle

(*Mensário Berlinense*, outubro de 1784, pp. 334-337)

Se percebo em A e, f, g, h, x , e sei que x se encontra necessariamente associado a e, f, g, h , concludo: que B, se tem e, f, g, h , também possuirá x , porque x se encontra em associação necessária com e, f, g, h . Ou, em suma: onde está e, f, g, h , ali também está x . B tem e, f, g, h . Por conseguinte tem também x . Esse é uma *inferência comum*.

Se A tem *e, f, g, h, x*, e sei que *x* se encontra em associação necessária com *e, f, g, h*, então infiro que B, se possuir a semelhança Z com *e, f, g, h*, Z também terá *x*. Esse é a *inferência analógica*.

Ambas as inferências são demonstrativas se as premissas forem corretas.

Se A sempre teve *e, f, g, h*, sem que eu saiba se essas cinco partes pertencem necessariamente a A, então pressuponho que A, enquanto permanecer A, também conservará *e, f, g, h, x*, até que seja convencido do contrário. Isso é *probabilidade*.

Se A tem *e, f, g, h, x*, e B tem *e, f, g, h*, então não estou legitimado de modo algum a tirar conclusões ou fazer pressuposições de que, por isso, B também terá *x*. Essa seria uma inferência e pressuposição sem fundamento, que poderia aplicar apenas com muito imprecisão, e mil vezes me enganaria. O incerto e enganoso de tal inferência se multiplica na medida em que as coisas variam umas em relação às outras nas suas características; e incorreríamos no perigo de perder todas as *differentia specifica*, se permitíssemos tal inferência. Porque duas coisas, que tem três partes em comum, deveriam por isso também coincidir em quatro partes?

No inferir se trata sempre de *associação*, sem a qual nenhuma inferência do conhecido para o desconhecido é válida. Onde temos certeza dessa associação, então as inferências são demonstrativas; onde ela não é identificada, mas incerta, as inferências são relativamente enganosas, e mais ou menos prováveis.

Essa associação não é nenhuma outra senão a *associação causal*. Não há nenhum *outro* motivo para que duas coisas possam estar conectadas uma à outra; essas duas coisas teriam então de constituir propriamente apenas uma coisa e ser diferentes apenas na maneira como as representamos.

Quando, contudo, duas coisas se encontram em associação causal? – Uma resposta muito geral e transcendente para essa pergunta não me atrevo a dar. Por um lado, sabe-se com que sutis razões Hume filosofou sobre essa associação; e se sabe, por outro lado, muito bem que há causas e efeitos no mundo. De fato, não é nem a mera conjunção nem a mera sucessão que nos permite concluir sem engano sobre a associação causal. E apesar disso ninguém negará que temos a maior certeza física de milhares e milhares de associações causais.

REFERÊNCIAS

BEISER, Frederick C. *The Fate of Reason - German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1987.

GOTTSCHED, Johann Christian. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darinn alle Philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden*. Leipzig: Verlegts Bernhard Christoph Breitkopfen, 1733.

HERZ, Marcus. Ueber die analogische Schlußart. *Berlinische Monatsschrift*, v. 9, p. 246-251, 1784.

KANT, Immanuel. *Das Bonner Kant Korpus. Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>

MOTTA, Giuseppe. Evidenzen. Die Abschaffung der Form in Ch. G. Selles Auseinandersetzung mit Kant. *Philosophical Readings*, v. 3, n. 3, p. 73-77, 2011.

SELLE, Christian Gottlieb. Von der analogischen Schlußart. *Berlinische Monatsschrift*, v. 8, p. 185-187, 1784.

_____. Nähere Bestimmung der analogischen Schlußart. *Berlinische Monatsschrift*, v. 10, p. 334-337, 1784.

_____. Versuch eines Beweises, dass es keine reine von der Erfahrung unabhängige Vernunftbegriffe gebe. *Berlinische Monatsschrift*, v. 12, p. 565-576, 1784.

_____. Ueber Natur und Offenbarung. *Berlinische Monatsschrift*, vol. 8, p. 121-141, 1786.

_____. *Grundsätze der reinen Philosophie*. Berlin: Hamburg, 1788.

Recebido em: 10-07-2020

Aceito para publicação em: 26-07-20

KANT E A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA

KANT AND THE ANTHROPOLOGICAL QUESTION

WENDELL E. S. LOPES¹

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) – Brasil
wendellsoareslopes@gmail.com

RESUMO: O presente ensaio apresenta uma interpretação crítica da questão antropológica no pensamento kantiano. De início, analiso o lugar central da questão antropológica no interior da filosofia kantiana, mostrando que apesar dos esforços de Kant em elaborar uma antropologia pragmática, falta em seu pensamento a concretização de uma verdadeira antropologia sistemática. Em seguida, busco levar a cabo uma sistematização das ideias antropológicas de Kant a partir especialmente de uma história filosófica da humanidade, mas também dos elementos antropológicos pensados a partir de suas três críticas. A análise permitirá ver que, para Kant, o homem é um Eu racional e autônomo, cujas faculdades não são meramente inatas, mas se realizam historicamente. Por fim, esboço algumas considerações críticas que servirão para destacar tanto os pontos positivos quanto os negativos do pensamento kantiano para uma antropologia filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: *Kant. Questão antropológica. Liberdade. Razão. História.*

ABSTRACT: *This essay presents a critical interpretation of the anthropological question in Kantian thought. First, I analyze the centrality of the anthropological question within Kantian philosophy. Despite Kant's efforts to elaborate a pragmatic anthropology, I show that his thought lacks a true systematic anthropology. Secondly, I carry out a systematization of Kant's anthropological ideas based on a philosophical history of humanity, but also on the anthropological elements drawn from his three Critiques. The analysis will allow argue for the claim that, according to Kant, man is a rational and autonomous Self, whose faculties are not merely innate, but are realized historically. Lastly, I will outline some critical considerations that will serve to highlight both the positive and negative aspects of Kant's thought with respect to a philosophical anthropology.*

KEYWORDS: *Kant. Anthropological question. Freedom. Reason. History.*

Neste estudo pretendo me aproximar do modo como Kant se colocou a caminho da questão antropológica. Duas questões estão em jogo quando se pretende abordar a questão antropológica no interior da filosofia kantiana: a primeira se refere ao *status* da antropologia enquanto ciência e à importância da questão antropológica no pensamento kantiano; a segunda se refere mais prontamente ao aspecto ontológico – apesar de todas as restrições que se deve

¹ Professor Adjunto I da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

fazer a este termo neste contexto –, isto é, à determinação da humanidade do homem no pensamento de Kant. A primeira questão será abordada numa primeira seção com o intuito de mostrar que a questão antropológica ganha centralidade na filosofia de Kant, e que em seu caráter pragmático e moral confere à filosofia kantiana uma ênfase prático-moral. Em seguida, as ideias antropológicas de Kant serão reconstruídas desde duas perspectivas, a saber, a partir de uma verdadeira filosofia da história da humanidade, o que significa pensar o homem *in concreto*, mas também a partir de uma visão do homem individual, isolado, *in abstracto*, isto é, enquanto um Eu racional e livre (autônomo). Por fim, elucidarei alguns pontos problemáticos da reflexão antropológica kantiana.

1 A CENTRALIDADE DA QUESTÃO ANTROPOLÓGICA E SENTIDO DA ANTROPOLOGIA NA FILOSOFIA KANTIANA

A filosofia de Kant, usualmente, ouve-se dizer, é uma filosofia crítica. Mas apesar da importância das três grandes Críticas, as preleções de Kant sobre *Lógica* [*Logik*] (1800) revelam algo inusitado, que já a primeira crítica adiantara programaticamente, a saber: a centralidade da questão antropológica para a filosofia.

Nessas preleções sobre lógica, Kant identifica e diferencia dois tipos de conceitos de filosofia. O primeiro conceito, escolar ou acadêmico [*Shulbegriff*], confere à filosofia o caráter de um sistema dos “conhecimentos racionais por conceitos” (KW 9, L, p. 23),² uma *expertise* [*Geschicklichkeit*], com a qual o filósofo – ou antes o filodoxo [*Philodox*] – “aspira meramente ao saber especulativo” (KW 9, L, p. 24). Mas é o conceito mundano [*Weltbegriff*] que confere dignidade à filosofia, pois aqui “ela é ciência dos fins últimos da razão humana” (KW 9, p. 23), detendo, pois, utilidade [*Nützlichkeit*], já que é uma “doutrina da sabedoria, legisladora da Razão”, com a qual o filósofo se torna legislador ou, se se preferir, “filósofo prático”. Do filósofo prático, Kant até mesmo diz que ele “é o filósofo propriamente” e isso pelo próprio conceito kantiano de filosofia: “ideia de uma perfeita sabedoria que nos mostra os fins últimos da razão humana” (KW 9, L, p. 24), uma vez que uma máxima é o princípio que orienta a escolha entre fins, Kant então pode designar a filosofia [*Weltbegriff*] como “uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão” (KW 9, L, p. 24). Por fim, o conceito de filosofia se estabelece como o seguinte: “ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com o fim último [*Endzweck*] da razão humana, o fim supremo a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar” (KW 9, L, p. 24). É essa maneira essencialmente prática de conceber a filosofia que o levará a colocar a questão antropológica no centro da filosofia. Pois da definição de filosofia Kant logo passa para o campo de questões que esta abrange, a saber: “O

² As referências ao texto de Kant serão em sua grande maioria citadas a partir da *Kants Werke*. Adotarei a seguinte estrutura: KW mais o número do volume em algarismo arábico, seguido das iniciais do livro citado com a página ao final (ex.: KW 9, L [Lógica], p. 12). No caso de citação de ensaios dentro de um volume, apenas o volume e a página serão indicadas. A *Crítica da razão pura* será citada a partir das paginações de suas edições A e B, segundo o procedimento que se tornou clássico (p. ex.: KrV, A115 / B112).

que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem?” (KW 9, L, p. 25). A primeira se refere à Metafísica e às fontes do saber; a segunda, à Moral como extensão do uso do saber; a terceira, por sua vez, é circunscrita ao campo da Religião ou aos limites da razão; E observa o filósofo: embora a mais difícil, a última tarefa, relacionada à questão antropológica, é a mais necessária, pois “todas essas poderiam reduzir-se à antropologia, porque as três primeiras perguntas remetem à última” (KW 9, L, p. 25).

A questão antropológica possui, portanto, centralidade para o ofício filosófico. E pode-se supor que a antropologia é a ciência que se deve chamar para responder pela questão antropológica. Mas que concepção de antropologia o próprio Kant tinha? Em 1798, é publicada, com a organização do próprio Kant, a obra *Antropologia em perspectiva pragmática* [*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*], resultado de anos de trabalho.³ Ela inicia-se com a afirmação lapidar de que o homem é o objeto de conhecimento mais importante do mundo, porque para o homem, ele mesmo é o seu próprio fim último. Kant observa que a antropologia enquanto ciência sistemática sobre o homem pode ter duas perspectivas: uma perspectiva fisiológica, que investiga o que a natureza faz do homem, e uma perspectiva pragmática, que busca pensar o que o próprio homem, enquanto livre, faz, pode e deve fazer de si mesmo. Para que se entenda a diferença, que em boa medida carrega a polêmica de Kant com outros pensadores da época como Ernst Platner, basta ter em mente, por exemplo, que o cientista da antropologia fisiológica estuda a memória humana e investiga suas causas naturais, mas, ao fazer isso, permanece um mero espectador e deve deixar a natureza seguir o seu curso. O teórico da antropologia pragmática, por outro lado, faz essas mesmas observações, levando em conta, por exemplo, o que obstrui ou estimula a memória, para aprimorá-la ou torná-la mais ágil. Kant estabelece inclusive diferenças entre procedimentos de memorização e indica qual o melhor a ser utilizado (cf. KW 7, APH, p. 119). A antropologia pragmática se desenha como um passo, dentro da tradição alemã, na direção de tentar tornar a filosofia em algo útil para a vida. Assim, a antropologia pragmática carrega consigo uma intenção prática forte, e isto se reforça com o fato de que o que se chama de “antropologia pragmática” não encerra extensos conhecimentos sobre as coisas do mundo (animais, plantas, clima, países), mas antes um “conhecimento do homem como cidadão do mundo” (KW 7, APH, p. 119). Como salienta C.H. De Lima Vaz, a antropologia pragmática se definiria como “ciência cuja finalidade é preparar o homem para o conhecimento do ‘mundo’ (isto é, do mundo humano)” (VAZ, 2011, p. 108). Assim, a antropologia em sua intenção de conhecimento do mundo [*Welterkenntnis*] se baseia no senso comum e tem em vista as relações entre homens. Ela se encontra no âmbito da “filosofia popular”, enquanto destinada ao

³ Apesar de receber uma versão final muito tardiamente, o fato é que pelo menos o início dessa obra antropológica remonta ao período pré-crítico, especificamente ao fim dos anos 60 e início dos 70, época em que ao ampliar seu curso de metafísica, influenciado por Alexander Gottlieb Baumgarten, Kant extrai um curso autônomo sobre antropologia, ministrado inicialmente no semestre de inverno de 1772/73, mas novamente em todos os subsequentes semestres de inverno até 1796. Já na época em que a Antropologia era ainda parte do curso de metafísica, ela era colocada no início, diferentemente do que fazia Baumgarten em sua *Metafísica*, cuja estrutura se dividia em quatro partes, a saber: ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural.

uso dos homens do mundo. É isso que significa ser *pragmática*, diferentemente de especulativa ou escolar. (VAZ, 2011, p. 108).

A antropologia se pergunta, portanto, pelo que é o homem, mas não de qualquer modo, pois deve adotar uma perspectiva pragmática (não meramente teórica, fisiológica) capaz de com o auxílio da ciência prática preparar e auxiliar o homem para um conhecimento do mundo humano. A resposta à pergunta pelo significado da antropologia kantiana estaria assim bem encaminhada se, entretanto, não se soubesse da existência do texto da *Fundamentação da metafísica dos costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*] (1785), em que, sem qualquer referência às perspectivas fisiológica e pragmática da antropologia, Kant também fala de uma “antropologia moral ou prática” (KW 4, GMS, p. 388), que daria conta da aplicação dos princípios morais da filosofia pura prática sobre a natureza cognoscível do homem através da experiência, bem como da consideração das características e dos modos de agir em relação à moralidade e à liberdade prática do homem. Assim, antropologia prática seria a *parte empírica da ética*, distinta e ao mesmo tempo complementar à parte racional (*a priori*) da ética, que ele designa com os termos “moral”, “metafísica dos costumes” ou “filosofia moral pura”. Essa mesma distinção retorna em *A Metafísica dos Costumes* [*Die Metaphysik der Sitten*] (1797), na qual aparece agora com os termos Antropologia, que “procede por meros conhecimentos da experiência”, e Antroponomia, que “é estabelecida pela razão incondicionalmente legisladora” (KW 6, MS, p. 406). A antropologia seria então uma *philosophia moralis applicata* enquanto a antroponomia responderia pela *moralia pura*.

Muito bem: aqui há que se perguntar então: as preleções de *Antropologia* de Kant contêm ou não o conteúdo dessa antropologia moral? Qual relação existe entre elas? Certamente não faltam aqueles, como Reinhard Brandt (2003), John Zammito (2002) e Michel Foucault (2011), que distinguem antropologia pragmática e antropologia moral ou prática. Mas, por outro lado, há também os que, como Michael Landmann (1961), Werner Stark (2003), Robert Louden (2002) e Zeljko Loparic (2003), pensam existir uma relação interna, seja de identidade ou de mera aproximação, entre as duas. Tendo a concordar com este segundo grupo, pelos seguintes motivos. Como primeiro motivo, deve-se dizer, antes de tudo, que do mesmo modo que, como na “Introdução” da *Metafísica dos Costumes*, nos diz Kant, a Antropologia Moral trata das condições subjetivas da natureza humana que obstruem ou ajudam no cumprimento das leis de uma metafísica dos costumes (cf. KW 6, MS, p. 217), a Antropologia Pragmática também permite tornar a moralidade algo efetivo na vida humana, o que se confirma também com fato de que ela tanto busca um *Welterkenntnis* quanto auxilia o desenvolvimento da sabedoria prática [*Klugheit*]. Como uma prova a mais disso, é sabido que em carta a seu antigo aluno Marcus Herz, no fim de 1773, Kant descreve o seu projeto antropológico como tendo o intuito de “expor através dela as fontes de todas as ciências, as ciências da moral, do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático” (KW 10, pp. 145-46). A atitude de Louden, que busca estabelecer uma aproximação apenas parcial entre antropologia moral e pragmática, já que, para ele, o auxílio desta última precisa ser

complementado pelos textos de educação, não convence suficientemente, porque esquece que a *Pedagogia* depende ela própria do conhecimento antropológico, sendo mesmo uma expressão dele.

Além disso, o segundo motivo que sugere uma forte aproximação parece ser o fato de que, embora as indicações para a melhora da memória, no texto da *Antropologia*, não tenham uma implicação moral direta ainda que ajudem a vida prática, pode-se afirmar que, para Kant, indiretamente elas o têm! E se tudo que auxilia o desenvolvimento do homem amplia a moralidade, então Antropologia Pragmática e Antropologia Moral podem ser assimiladas uma a outra – ou pelo menos pode-se dizer que a segunda está inserida na primeira sendo sua razão final. Como diz o próprio antropólogo pragmático “a raça humana pode trabalhar o alcance da sua *Bestimmung* apenas através do progresso em uma série de inumeráveis gerações” através do processo de “cultivar”, “civilizar”, e “moralizar” a si mesma através das artes e das ciências (cf. KW 7, APH, p. 324). Essa aproximação fica ainda mais clara se se percebe que Kant até mesmo divide a história humana em “história natural” e “história moral” (cf. KW 7, SF, p. 79), fazendo da eticidade a esfera mais própria da humanidade. A história da humanidade é inclusive tratada por Kant como “história da liberdade” (cf. KW 8, p. 109). Assim, o que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo é expressão de sua liberdade, e tudo o que é peculiar ao homem (mesmo a arte, a religião e a ciência) deve ser compreendido como um elemento a mais no cômputo geral da história moral humana, já que o próprio desenvolvimento moral se revela como *telos* do próprio progresso humano.

Essa aproximação da Antropologia pragmática com a Antropologia moral tem implicações importantes quando se pensa a relação entre antropologia e filosofia moral. A principal implicação é certamente permitir o afastamento de Kant em relação a um frágil formalismo moral, pois consciente dos condicionais de vários tipos (biológicos, psicológicos, pedagógicos, políticos, etc.) envolvidos na ação moral (cf. LOUDEN, 2002, pp. 43-45).⁴ Que a antropologia explicita que o aspecto empírico não está desconsiderado na teoria ética não significa, entretanto, como pensa Louden, que se possa falar de uma ética mais naturalista em Kant, pois a antropologia confirma, por outro lado, a visão da história humana como uma realização progressiva da liberdade no mundo, bem como não perde seu caráter autônomo (cf. WEIL, 2012, p. 112). Em *A metafísica dos costumes* Kant não dá margens a dúvida a esse respeito: “teremos com frequência que assumir por objeto a *natureza* particular do homem, a qual só é conhecida por experiência, para *mostrar*, em relação a ela, as consequências dos princípios morais universais, sem que, todavia, a pureza destes sofra algo ou que sua origem *a priori* se torne duvidosa” (KW 6, MS, p. 217).⁵

⁴ Para Zöller (2011, p. 132) os escritos antropológicos de Kant “complementam a descrição crítica dos princípios da razão teórica e prática com uma descrição das condições naturais e culturais do desenvolvimento da razão nas práticas humanas durante épocas pré-históricas e históricas”. Ele defende uma relação complementar entre crítica da razão e história natural da razão (antropologia) em Kant.

⁵ Para uma discussão da importância moral da antropologia, pode-se consultar também Wilson (1997), Rohden (1998) e Frierson (2003, esp. pp. 48-67).

Mas, apesar da centralidade da questão antropológica e da importância de uma antropologia pragmática enquanto antropologia moral, com todas as suas implicações para a filosofia, enquanto em última instância filosofia prática, em Kant, o que nos interessa neste estudo, entretanto, não é revisitar essa antropologia pragmática, nem também sugerir que a antropologia pragmática responde por todas as etapas de constituição do projeto antropológico de Kant (que precisaria igualmente considerar a antropologia fisiológica⁶ e diversos outros saberes como história natural, geografia física,⁷ etc.). Meu objetivo passa à margem do trabalho especializado de reconstituição da formação do projeto antropológico kantiano, bem como da tentativa de recompor as conexões sistemáticas da investigação antropológica de Kant.⁸ Antes trata-se aqui de, a partir de uma visada dialógica, buscar uma reescritura sistemática dos fundamentos teóricos da antropologia pragmática – deixando, portanto, de lado os elementos propriamente pragmáticos dela –, fundamentos estes que se encontram não só no texto da *Antropologia*, mas que estão espalhados nos livros mais importantes do filósofo, bem como em textos menores relacionados a uma filosofia da história da humanidade. Portanto, o intuito modesto deste estudo é apenas a assimilação crítica – e muito pessoal – desses fundamentos antropológicos naquilo que eles possuem de interesse para a reflexão antropológica atual.

Quando se considera a reflexão antropológica kantiana nesses termos, duas linhas centrais de análise se destacam: uma mais abstrata, que considera o ser humano como uma entidade estática, pronta e acabada em seu aparecimento, e com certas faculdades. Mas também uma outra linha que permite pensá-lo a partir de uma filosofia da história da humanidade, pois só desde o ponto de vista da história a própria *humanitas* pode ser mais bem delimitada em suas “propriedades” ou monopólios. Por isso é dela que se deve partir.

2 SOBRE AS IDEIAS ANTROPOLÓGICAS EM KANT: UM HISTÓRIA DA HUMANIDADE

O próprio Kant admite em sua resenha do livro de Herder que um método para a antropologia seria “estabelecer uma história da humanidade na totalidade de suas determinações” (KW 8, p. 56). Do ponto de vista de seu método, essa antropologia sistemática tem de se valer de todos os meios observacionais possíveis para rastrear as particularidades culturais dos povos, sem, entretanto, deixar de ter o direcionamento último para o universal, próprio da perspectiva filosófica. Nessa visada, a ciência sobre o homem precisa se precaver contra pretensões objetivistas, e ao mesmo tempo pode se permitir o direito especulativo no campo de uma filosofia da história da humanidade.

⁶ Como uma crítica marginal à distinção entre antropologia fisiológica e pragmática, pode-se dizer que hoje sabemos que o conhecimento fisiológico tem valia para os intentos pragmáticos, pois permite, por exemplo, a produção de drogas capazes de aumentar o desempenho humano em muitas atividades.

⁷ A geografia física é a ciência que considera a natureza como realidade exterior acessível ao homem, e a antropologia tem uma finalidade complementar a essa ciência.

⁸ Para uma maior consideração do problema antropológico e de uma ciência geral do homem em Kant, cf. Foucault (2011), Mena (1989) e Hinske (1966).

Em relação a essa história filosófica da humanidade três pontos parecem ser decisivos: o passado (origem e desenvolvimento), o presente (condição atual) e o futuro (destino/fim). E Kant deu seu veredito em relação aos três pontos referidos, oferecendo não apenas avançadas considerações metodológicas para uma análise histórico-crítica capaz de saltar às particularidades da cultura em direção a um cosmopolitismo antropológico, mas construindo também uma narrativa assumida e deliberadamente especulativa, que vai de um “início conjectural” (KW 8, p. 107) até a elaboração do que ele próprio chamara de uma “história profética da humanidade” (cf. KW 7, SF, p. 84). O caráter especulativo da narrativa em nada se nega a consideração dos dados da ciência da natureza, mas apenas avança ali onde não se tem o apoio empírico para a reflexão. Privilegiarei aqui os polos do passado e do futuro, porque o primeiro permite pensar de onde a humanidade se desgarra da natureza, e o segundo oferece a oportunidade para a análise da dinâmica da história humana, segundo Kant.

Quanto à origem, Kant demonstra se indispor com o que ele chama de naturalismo de Herder, bem como com sua aceitação da moda antimetafísica. Em sua resenha do livro de Herder, Kant enfatiza que o referido filósofo busca provar “a natureza espiritual da alma humana [...] a partir das analogias que tem com as configurações naturais da matéria, principalmente, com as de sua organização” (KW 8, p. 52). Ainda assim Kant não pensa que Herder seja um materialista, já que vê numa “força orgânica” o elemento subjacente a tudo o que é e vem a ser. Mas, em especial, a tentativa de explicar a razão como um resultado da postura ereta do homem em contraposição aos outros animais é, para Kant, algo que excede o poder demonstrativo da razão humana. Além de rebaixar certos fenômenos tipicamente humanos como a simpatia, as regras de justiça, e a verdade, o maior problema da tese de Herder se encontraria no fato de que na sua interpretação mecânica da estrutura animal, não se percebe que a organização que permite a criatura humana ter uma razão não é algo necessário, mas contingente (cf. KW 8, p. 57), ou seja, a razão humana pode se dar numa forma de organização diferente da forma atual.

Não sem motivos, na primeira frase de sua *Antropologia*, Kant viu sua teoria erguendo o homem “infinitamente acima de todos os outros seres da terra” (KW 7, APH, p. 127). É por ter em vista a origem humana como um salto infinito em relação à natureza que, diferentemente de Herder, Kant parece rejeitar uma perspectiva “evolucionista” e aceita o caráter profundamente conjectural da empresa de uma análise descritiva da origem da humanidade a partir do uso de um documento sagrado, a Bíblia, mais especificamente: Gênesis, cap. II-VI. E o que desde um “exercício imaginativo” se pode pensar, segundo ele, é que na origem deveríamos contar com a existência real de um único casal de adultos, pois assim seriam independentes de subsídio materno e poderiam propagar a espécie (cf. KW 8, p. 110). E esse casal já podia bem dispor de suas forças, estando já instalado em lugar de clima benévolo e que proporcionasse sua alimentação. Kant também afirma que o primeiro homem já poderia ter posição ereta e andar, podia falar e fazer discursos (fala com encadeamento conceitual), e por conseguinte, pensar. Kant ainda sugere duas ideias importantes: (1) todas essas habilidades a

razão “precisaria adquirir por si mesma (pois se elas fossem inatas, então também seriam herdadas, mas isso contradiz a experiência” (KW 8, p. 110). E (2) “o desenvolvimento moral [...] pressupõe necessariamente aquelas habilidades” (KW 8, p. 111). Duas primeiras informações devem, portanto, ganhar destaque: (1) o aparecimento das habilidades da “razão” como resultado de aquisição, isto é, seu caráter não inato;⁹ e (2) a moral com um desenvolvimento da “razão”.

Kant desenvolve um pouco mais essas duas ideias principais em quatro passos. O *primeiro passo* se estabelece com a ampliação infinita dos objetos de desejo não naturais e até antinaturais que a razão, com o auxílio da imaginação, pode criar muito além do instinto da nutrição, fazendo o homem descobrir “uma faculdade de escolher por si mesmo um modo de vida, diferentemente dos outros animais que se encontram amarrados a um único” (KW 8, p. 112), o que o apresenta ao *medo e à angústia*; *outro passo* adiante é dado com a possibilidade de recusa do instinto sexual, através da qual a razão realiza a passagem do agradável para o ideal (bom e belo). Kant vê na decência inclusive o fundamento da sociabilidade e o primeiro aceno para a moralidade. Assim o homem se liberta do instinto através de sua razão (cf. KW 8, p. 19). Depois então da satisfação das carências [*Bedürfnisse*] sensíveis, o *terceiro passo da razão* se realiza na “expectativa refletida sobre o futuro” (KW 8, p. 113), cujas preocupações resultantes têm na morte seu exemplo máximo. E, por fim, o *quarto e último passo da razão* além da animalidade foi pensar que os seres do mundo deveriam sustentar sua existência humana, (ex. ovelha fornecendo lã), o que significou também poder se conceber como fim da natureza, determinando assim as restrições entre os parceiros [*Mitmenschen*] da ação, o que nada mais é do que o estabelecimento da moral (cf. KW 8, p. 114).

Uma vez presente no universo e lançado à sua sorte, e apenas dotado com instintos e razão, aquele casal devia então se multiplicar. E como atesta o problema da superpopulação, que atazana o juízo de muitos em nossa época, os humanos se propagaram com uma eficácia facilmente compreensível, alavancada pelos deleites que o impulso sexual, aliado à exuberância da luxúria, pode gerar. A propagação humana deu origem a uma diversidade esplendorosa de povos. Na tentativa de cumprir meticulosamente a ideia de uma história da humanidade, Kant seguiu de perto também essa diversidade em seus trabalhos sobre as raças. Mas, por motivo de brevidade, não irei ater-me aqui a esse ponto tão controverso da antropologia kantiana.¹⁰ Antes quero retomar as resumidas informações que ele oferece a respeito do caminho trilhado pela humanidade após aquele primeiro início em que a razão entra em cena. Em sua narrativa, ele expõe que depois de

⁹ É importante ressaltar que, para Kant, se toda e qualquer representação inata deve ser rejeitada como criticamente infundada, há que se dizer, entretanto, que “deve existir no sujeito um fundamento que torne possível o nascimento das representações dessa forma e não de outra forma e que possam ser referidas a objetos ainda não dados: este fundamento pelo menos é inato” (KW 8, pp. 221-2). Entre esses fundamentos, está a razão. Assim, as habilidades podem ser adquiridas, mas a razão como tal não. Na sua investigação antropológica, Kant faz recurso a noções aparentadas de germe, disposição natural e mesmo de epigênese como alternativa razoável à perspectiva inatista. De qualquer modo, pelo menos enquanto entendida em sentido amplo como a totalidade das forças humanas é possível se falar da razão como uma aquisição.

¹⁰ Remeto o leitor a um estudo aprofundado a esse respeito, feito por Galfione (2014).

uma época inicial supostamente tranquila e de paz em que homens viviam lado a lado enquanto caçadores, uma nova época de trabalho e discórdia se estabeleceu para os novos tipos de homens que agora dominavam a agricultura e a cultura de animais. A esta situação se seguiria uma terceira época, marcada pela separação e dispersão dos homens em grupos distintos, de agricultores e pastores, e ainda uma quarta e última época em que a vida de agricultor, fixada em uma propriedade, teve de se proteger de caçadores e pastores, o que forçou uma série de desdobramentos em cadeia, que apesar de assistir ao agrupamento em aldeias e os inícios de uma constituição civil e justiça pública, também acompanhou a expansão colonizadora que degenerou em desigualdade e guerras. Segundo Kant, estes revezes não devem apagar, entretanto, o grande feito que foi a consecução da sociedade civil.

Essa breve narrativa especulativa que se pode ler em Kant tinha até agora, entretanto, os horizontes do que aconteceu à humanidade. Mas além do passado e do presente há o horizonte do futuro. E Kant adota a atitude de ver o destino/fim humano desde a perspectiva da evolução moral, quer isto dizer, ele acredita que há um movimento do pior para o melhor (KW 7, SF, p. 79), e mesmo um “*progresso* em direção à perfeição” (KW 8, p. 115). Mas onde se alicerça essa fé filosófica de Kant? Ao que parece, tal como se pode encontrar em “Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita” (1784) e na Segunda Seção de *O conflito das faculdades* [*Der Streit der Fakultäten*] (1798), o filósofo ataca o problema da dinâmica histórica a partir do recurso a um princípio teleológico da natureza – analisado mais profundamente na *Crítica da faculdade de julgar* [*Kritik der Urteilskraft*] (1790) – em associação com um procedimento dialético de base. Seguirei a argumentação de Kant no segundo texto referido, porque nele o filósofo volta ao problema, oferecendo uma modificação de sua aproximação ao problema da dinâmica histórica a partir dos estrondosos eventos da Revolução Francesa.

Nesse texto intitulado “Reiteração da pergunta sobre se o gênero humano se acha em constante progresso até o melhor” somos apresentados ao que Kant chama de “história prenunciadora”, adivinhatória (pois especulativa e não baseada em leis naturais) e ao mesmo tempo “profética” (cf. KW 7, SF, p. 79). Esta narrativa profética da história do porvir, que se refere à “história moral” e não à “história natural”, se mostra como uma “exposição possível a priori dos acontecimentos”, uma verdadeira “história a priori” (KW 7, SF, p. 79). Como ela é possível? A resposta de Kant é: quando “o próprio profeta [*Wahrsager*] produz e dispõe os acontecimentos que ele de antemão anuncia” (KW 7, SF, p. 80).¹¹

Mas quais possibilidades podem ser previstas/prenunciadas acerca do porvir humano? Desde uma reflexão dialética, Kant considera três alternativas: A primeira delas seria a propugnada pelo terrorismo moral, que acredita no retrocesso constante, o que para Kant não é possível porque em algum momento isto

¹¹ Em seu famoso ensaio “Ideia de uma história universal”, Kant diz o seguinte: “um ensaio filosófico que procure elaborar a história geral do mundo segundo um plano da natureza, em vista da perfeita associação civil no gênero humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da natureza” (KW 8, p. 29). Neste sentido, o filósofo também pode, e mesmo deve, atuar como um profeta [*Wahrsager*].

significaria a autoaniquilação. Por isso a deterioração tende a resultar numa renovação. Uma segunda alternativa, a do eudemonismo ou quiliasmo, sugere que a história humana avança em “constante progresso até o melhor em relação à sua determinação moral” (KW 7, SF, p. 81). A terceira alternativa para o problema da dinâmica histórica é a do abderitismo, segundo a qual a história oscila num processo cíclico entre avanços e retrocessos igualmente profundos. E para Kant, esta alternativa parece ser a mais “realista” entre as três analisadas, porque, de fato, a sina humana parece se assemelhar com a antiga história de Sísifo. Não obstante, por sua parte, o filósofo segue uma quarta alternativa, síntese da segunda e da terceira alternativas referidas.

Mas Kant sabe que, do ponto de vista epistemológico, a decisão acerca da possibilidade do progresso histórico não pode se resolver pela experiência, mas deve ainda assim contar com acontecimentos, provas factuais, que revelem pelo menos tendências de tal progresso. Naturalmente, nada garante que isto continue acontecendo sem o início de um retrocesso. Se a vontade humana, apesar de limitada, fosse inata e invariavelmente boa, poderíamos prever o desenvolvimento moral, mas este não é o caso, pois bem e mal se mesclam na natureza humana, de modo que não sabemos que efeitos podemos esperar. Mas apesar disso Kant acredita que, de fato, a história profética pode se vincular a alguma experiência, já que há um acontecimento que nos permite “inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável”, embora tal acontecimento não deva ser visto como uma causa, “mas somente como indicativo, como *signo histórico [signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon]*”, podendo, por isso, “demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, isto é, não segundo os indivíduos [...], mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados” (KW 7, SF, p. 84). E o critério que Kant exige para esse acontecimento é a pura demonstração de ser uma intervenção moral dupla, a do direito, garantindo uma constituição civil, e “um fim (que ao mesmo tempo é dever): a constituição de um povo que será conforme ao direito e em si mesma boa” caso seja capaz de evitar a guerra, que é, para Kant, “a fonte de todo mal e de toda corrupção dos costumes” (KW 7, SF, p. 86). Este é o caso de uma constituição republicana, que ele caracteriza como sendo aquela de um Estado administrado por um chefe que governa segundo leis que o próprio povo daria a si mesmo, em acordo com princípios universais. Com ela Kant vê um indicativo de asseguramento do progresso humano em direção ao melhor (KW 7, SF, p. 86). Este não era o caso, entretanto, da pretensa monarquia constitucional britânica, que, para Kant, era na prática uma monarquia absoluta.

E, para Kant, uma vez alcançado esse fim de uma constituição republicana o gênero humano não retrocederia completamente depois disso, pois em sua percepção quando um fenômeno desse tipo acontece na história humana, não se lhe pode mais esquecer porque ele como que descobre uma disposição da natureza humana. Mais: mesmo que esse fim não fosse alcançado agora ou mesmo que, alcançado, se venha a perdê-lo, “aquela profecia [*Vorhersagung*] filosófica não perderia nada de sua força” (KW 7, SF, p. 88), pois sua envergadura como acontecimento ficará marcada na história servindo de exemplo para novas

repetições. E em algum momento ganhará firmeza suficiente para permanecer. E isto é assim porque para o filósofo “este acontecimento não é o fenômeno de uma revolução, mas [...] da *evolução* de uma constituição de *direito natural*” (KW 7, SF, p. 87). O que é decisivo para Kant é uma constituição em harmonia com o direito natural, isto é, uma constituição em que os legislados se percebam também como legisladores. E a ideia de uma tal constituição pensada por conceitos puros da razão denomina-se “um *ideal* platônico (*respublica noumenon*) [...] eterna norma de qualquer constituição civil em geral e do afastamento de toda guerra” (KW 7, SF, p. 90), enquanto uma sociedade civil que se organiza com base nela é uma exemplificação dela segundo leis da liberdade. Tal sociedade é, pois, a *respublica phaenomenon*. Mas só se pode alcançar segundo um processo penoso ao largo de guerras. Mas uma vez alcançada é a melhor possível porque evita a guerra, destruidora do bem. A realização dessa constituição é, pois, um dever. Isto não acontece de forma repentina, por isso provisoriamente se realiza primeiro através de um monarca que governa republicanamente (não democrática), isto é, tratando seus súditos segundo princípios adequados à lei da liberdade – embora sem seu consentimento. Mas Kant observa: que “para a onipotência da natureza, ou antes, da Causa suprema a nós inacessível”, o homem seja “apenas uma pequenez” (KW 7, SF, p. 89), já que diz Kant: “poder-se-ia imaginar que em outro planeta poderia haver criaturas em grau superior ao do homem” (KW 8, p. 53), isto não significa, entretanto, que “os soberanos da sua própria espécie assim o considerem e como tal o tratem, quer carregando-os como animal, simples instrumento dos seus propósitos, quer dispondo-os uns contra os outros nos seus conflitos para os deixar massacrar – eis o que não é pequenez alguma, mas a inversão do próprio *fin último* da criação” (KW 7, SF, p. 89). Portanto, que do ponto de vista da natureza, a humanidade não seja *necessariamente* um fim em si, da perspectiva do agente humano, ela o seria, porque o último na linha de produção ganha o direito de pôr-se como fim em si, já que não inferior aos membros de sua própria espécie.

Para Kant, a história se desenrola, portanto, segundo uma tendência racional, cujo fim humano não necessário, mas claramente moral, é uma república cosmopolita capaz de instaurar uma paz perpétua.¹² É certo que esse fim é uma ideia regulativa, e como o dever-ser não precisa ser realizado, mas exige seu reconhecimento e consecução pelo menos aproximado. Importante resultado desse esboço histórico é que ele mostra que o homem é histórico e se realiza na história. Mesmo sua razão descobre novas habilidades que lá não estavam com ele desde o início, mas que ao encontrar as reconhece como tal, isto é, como uma verdade (teórica e prática). Trata-se de uma razão histórica. Mas embora o ser do homem seja histórico há nele uma essência que permanece apesar e a despeito da história. Muito além daquilo que o homem fez e deve fazer de si, há também o que ele pode fazer. Esta última consideração toca mais ao homem não pensado *in*

¹² C. H. de Lima Vaz enfatizou que uma das linhas principais da ideia kantiana de homem é a linha da estrutura histórica ou do destino do homem, a qual se revela em duas direções fundamentais, a *religiosa* e a *pedagógica-política* (cf. VAZ, 2011, pp. 110-11). É uma divisão correta e aceitável. Aqui, entretanto, optei por enfatizar a direção pedagógica-política – que pode ser designada de pragmática ou moral –, porque ela é mais fundamental do que a outra direção, religiosa (cf. Herrero, 1991), que de fato deve ser inclusive integrada por aquela outra orientação. Essa relação entre história, religião e moral foi desenvolvida exemplarmente por Eric Weil (2012, pp. 137-67).

concreto, no avanço de sua história, mas como ser individual abstrato, gênero único. Se até agora vimos como Kant pensa o homem em sua história, uma história que é uma verdadeira história da razão e da liberdade,¹³ resta ainda analisar o que é o homem tomado em isolado e em abstrato.

3 SOBRE AS IDEIAS ANTROPOLÓGICAS EM KANT: O HOMEM ENQUANTO EU RACIONAL E AUTÔNOMO

A exposição da filosofia da história da humanidade permite entender por que Kant divide a história humana em história natural e história moral, uma divisão que reproduz e acompanha até mesmo a divisão mais fundamental entre natureza e liberdade. Em *L'uomo di Kant*, Pasquale Salvucci (1975, pp. 429-435) bem observou que o estado de natureza representa o lado instintivo e apetitivo do humano, e a sociedade civil aponta, por sua vez, para o império da lei (e, portanto, da liberdade e da razão) entre os homens. A passagem do estado de natureza para a sociedade civil representa a passagem do *animal rationabile* ou animal dotado da faculdade racional [*mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier*] para a condição de *animal rationale* ou ser racional [*vernünftiges Wesen*] (cf. SALVUCCI, 1975, p. 435).

Na nota final para o texto do “Início conjectural”, Kant salienta que sua “história da humanidade” apresenta a passagem da animalidade para a humanidade, da instintividade para a racionalidade, do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade (cf. KW 7, p. 115). Essas três transições pensadas a partir de polos duais contrapostos podem sugerir – e ao que percebo, sugerem – uma estreita proximidade entre humanidade, racionalidade e liberdade. E isto ao ponto de se poder imaginar que racionalidade e liberdade se identifiquem enquanto um mesmo princípio definidor da humanidade. Mas é este realmente o caso? Ou deveríamos supor, diferentemente, que se tratam de “propriedades” ou monopólios humanos distintos, devendo-se conceder anterioridade e mesmo fundamentalidade a um deles? Essas questões nos permitirão ver a essência humana não mais em termos do gênero humano em sua história, mas a partir do nível da própria singularidade abstrata.

Acredito que o melhor caminho é começar pela afirmação, repleta de consequências, do início da *Antropologia*: “que o ser humano possa ter em sua representação [*Vorstellung*] o Eu [*Ich*], eleva-o infinitamente acima de todos os outros seres vivos da terra. Por isto, ele é uma pessoa [*Person*], e uma e a mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe podem suceder” (KW 7, APH, p. 127). E ainda observa que enquanto ser distinto das coisas, tais como os animais irracionais [*vernunftlosen*], ele sempre tem o Eu no pensamento/ideias [*Gedanken*], “mesmo quando ele ainda não possa expressar [*sprechen*] o Eu [...] assim como todas as línguas têm de pelo menos pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam [*ausdrucken*] essa eguidade [*Ichheit*] através de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, o pensar [*zu denken*]) é o intelecto/razão [*Verstand*]” (KW 7, APH, p. 127). A

¹³ A esse respeito, cf. Yovel (1974).

distinção com a irracionalidade humana é encontrada antes de tudo na egoidade ou auto-consciência ou na capacidade de ter-um-eu ou pensar a si mesmo como um Eu – e esta auto-consciência é entendida como intelecto/razão.

Diante disso, duas perguntas acenam. A primeira delas é a seguinte: o que é essa “egoidade” ou esse ter-um-eu de que fala Kant? Antes de tudo, a resposta deve levar em consideração que a concepção antropológica de Kant herda seu ponto de partida de duas tradições distintas: o racionalismo e o empirismo. De um lado, Kant herda o ponto de partida que é o Eu, mas agora informado com a discussão empirista em torno do problema da identidade pessoal, para o qual ele dará uma solução muito peculiar. Kant se separa de Descartes, porque pensa que Descartes fez do Eu um objeto da consciência, como se ele fosse um item entre outros no mundo empírico.¹⁴ Mas para Kant o eu é experienciado como sujeito, não como objeto. Minha experiência subjetiva nada me diz sobre o que sou no espaço e no tempo. Essa forma de enfrentar o problema fica especialmente claro nas observações que Kant escreveu sobre o livro *Über das Organ der Seele* (1796), de Samuel Th. Sömmering – portanto, numa fase tardia de seu pensamento. Nessas observações Kant diz que o problema fundamental da “sede da alma [*Sitz der Seele/sedes animae*]”.

não é meramente fisiológico, pois a sua solução deve servir também como meio de representar a consciência de si (que pertence ao entendimento) na relação espacial da alma com os órgãos do cérebro (que pertencem aos sentidos externos), portanto também com a sede da alma, com sua presença local – o que é um problema para a metafísica; contudo não somente insolúvel para esta, como também, em si mesmo contraditório. Pois se eu quisesse representar intuitivamente o lugar da minha alma, isto é, do meu si-mesmo absoluto, em qualquer lugar do espaço, eu deveria perceber a mim mesmo através do mesmo sentido pelo qual eu também percebo a matéria mais próxima que me circunda; tal como acontece quando eu quero determinar o meu lugar no mundo enquanto homem, considerando o meu corpo em relação a outros corpos externos a mim. Ora, a alma só pode perceber a si mesma através do sentido interno; o corpo, pelo contrário, seja o de fora ou o de dentro. Portanto, ela não pode determinar absolutamente nenhum lugar para si mesma, visto que, para este fim, ela deveria tornar-se objeto de sua própria intuição externa e se deslocar para fora de si mesma, o que é contraditório (KANT, 2003, pp. 4-5).

Tendo em vista tudo isso, Kant afirma mesmo que o problema da sede da alma é um problema de “enlouquecer com a razão [*cum ratione insanias*]” (KANT, 2003, p. 5).

Agora, além disso, o que se pode saber sobre esse Eu resume-se em dois traços: primeiro, o Eu é um centro unificado da consciência. Sei que meus estados mentais pertencem a algo que persiste no tempo apesar de passar por mudanças. É isto que significa dizer que o Eu se apresenta como “unidade transcendental da

¹⁴ Para uma comparação detida entre o eu penso cartesiano e o eu penso kantiano, cf. Landim Filho (1998).

apercepção” (KrV, A 108), que nada mais é do que esse indivíduo unificado e unificador dos estados mentais. O que esse baita palavrão quer dizer é simplesmente que em meio à transitoriedade do tempo, o uso do pronome pessoal “eu” é uma condição de possibilidade para a percepção humana consciente da relação entre o passado e o presente. O simples dizer: “eu o vi ontem, e hoje mais uma vez eu o vejo” depende de uma identidade pessoal que conecta passado e presente. Agora, essa unidade estabelece uma esfera de autoconhecimento que define o ponto de vista de algum lugar que é o meu. O Eu já não é mais uma substância separada, mas um ponto de vista a partir do qual o mundo pode ser conhecido. Em Kant, portanto, a ideia de pessoa tenta se afastar da ideia de uma “substância individual” – o que não necessariamente significa dizer, como se verá adiante, que ele consiga fazê-lo até as últimas consequências. O que importa em última instância para Kant aqui é destacar que a mais perfeita e completa descrição científica do mundo deixa de fora o Eu. E isto é assim porque o Eu não é uma coisa, mas uma perspectiva, e esta não está *dentro* do mundo, mas é *sobre* o mundo. É a diferença entre as perspectivas de primeira e terceira pessoa que levanta os vários enigmas da consciência. É diferente alguém julgar se estou com dor ou não, e eu mesmo fazê-lo. O meu sentir dor não é passível de averiguação por outrem. São coisas distintas o que é a dor e como ela dói em mim. Isto estabelece a distinção entre sujeito e objeto (da consciência). O mundo aparece de certo jeito para mim, e este aparecer específico define a minha perspectiva, minha subjetividade, não mera objetividade. O sujeito não é observável pela ciência, portanto, e não porque seja de outro mundo, mas porque não faz parte do mundo empírico.

Mas isso não é tudo. Sobre o Eu podemos dizer ainda que ele é capaz de *dar e receber razões* para juízos, crenças e ações. Assim, todo ente capaz de dizer “eu” pode também responder à pergunta “por quê?”. Algo interessante a esse respeito é o que acontece com o caso da segunda pessoa. Embora não perguntemos “por quê?” para entes de nosso ambiente (ex. pedras e seres vivos), é certo que o fazemos para outras pessoas com as quais podemos manter algum tipo de interlocução, isto é, qualquer pessoa a quem podemos chamar de “você”. O pronome pessoal “você” só pode ser dirigido a um outro “eu”. É essa estrutura triádica entre “eu”, “você” e “por quê?” que estabelece a rede de relações interpessoais. A pessoalidade é, pois, condição de possibilidade das relações interpessoais. Pessoa é um conceito “forense”, indica a condição humana de assumir responsabilidade frente a outros, justificando-nos diante deles. O caso da segunda pessoa está relacionado não apenas à necessidade de se descrever outras pessoas, mas endereçar-se a elas. A resposta a um “por quê?” é um dar conta de si mesmo.

Dois consequências do uso do “por quê?” podem facilmente ser percebidas. A primeira é que os seres humanos são *seres racionais*. Como explicita Scruton (2015, p. 62), “a pergunta ‘por quê?’ tira nossas ações do domínio de causa e efeito e as coloca decididamente no campo de razões e objetivos”. Mas o que mais precisamente é razão ou intelecto [*Verstand*]? No §40 da *Anthropologie*, Kant esclarece que a razão ou intelecto [*Verstand*] é a faculdade do pensar/inteligir

[*denken*] e considerada superior em relação à faculdade inferior que é a sensibilidade [*Sinnlichkeit*]. Os animais não humanos são, em contraposição, desprovidos de razão [*vernunftlosen*]. Agora, notem: entre essas duas faculdades (sensibilidade e razão ou entendimento) certamente não passou despercebida aos olhos de Kant a faculdade intermediária da imaginação [*facultas imaginandis*], a faculdade de representar um objeto sem a presença dele na intuição (cf KrV, B151). Ela se divide em reprodutiva e produtiva. A imaginação produtiva é uma faculdade de representar-se originariamente [*exhibitio originaria*] o objeto, e assim antecede a experiência, enquanto a reprodutiva, em cujo caso ela é uma representação derivada [*exhibitio derivativa*], evoca à mente percepções empíricas anteriores. Essa distinção coloca em jogo a diferença entre os aspectos ativo e passivo da imaginação. Em seu aspecto passivo, a imaginação apenas reproduz imagens, como é o caso da lembrança involuntária. Já em seu lado ativo, enquanto produtiva, a imaginação é a “faculdade da síntese em geral” (incluindo a síntese da apreensão, a síntese figurativa e mesmo a síntese realizada pelo entendimento), e ao produzir imagens e esquemas se apresenta assim como uma raiz comum para todas as faculdades cognitivas – bem como, claro, responde pela faculdade artística de produzir algo que nunca se viu, embora não seja inteiramente criativa (p. ex.: centauro = cavalo + homem). A imaginação produtiva é ainda condição para a própria visualização do futuro e do passado, isto é, ela é tanto faculdade de prever quanto faculdade recordativa [*Erinnerungsvermögen*] ou memória [*Gedächtnis*], a qual não se confunde com a simples imaginação reprodutiva, porque ao contrário desta, ela não é involuntária, isto é, ela é capaz de reproduzir as representações passadas voluntariamente.¹⁵ Mas apesar de toda a rica análise que Kant faz da imaginação em sua *Antropologia*, e de sua importância na vida mental e prática humana, para a determinação kantiana do homem, a imaginação, entretanto, nunca deixa de estar a meio caminho da sensibilidade e da razão, e como tal não é a faculdade decisiva, tendo, pois, um *status* inferior em relação ao entendimento e à razão, que são os lugares da verdadeira espontaneidade do espírito. Kant deixa claro, por exemplo, que “a imaginação pertence à sensibilidade” (KrV, B151).¹⁶

Mas a dualidade existente entre sensibilidade e intelecto/razão, cuja ponte é possibilitada pela imaginação num processo chamado esquematismo,¹⁷ é apenas um primeiro elemento para a compreensão do razão/intelecto [*Verstand*]. Um segunda série de distinções do lado especificamente intelectual deve ser feita, e é justamente ela que fundamentou minha escolha de tradução do termo *Verstand*

¹⁵ A esse respeito, diz Kant: “possuir essa faculdade nos interessa mais do que qualquer outra, porque ela é a condição de toda prática possível e dos fins para os quais o ser humano relaciona o uso de seus poderes. Todo desejo contém uma previsão (vacilante ou segura) do que através dela é possível. Revocar [*zurücksehen*] o passado (recordar [*erinnern*]) ocorre apenas com a intenção de tornar a previsão do futuro possível por meio dela: de um modo geral, olhamos à nossa volta do ponto de vista do presente para decidir algo ou para estarmos preparados para algo” (KW 7, APH, pp. 185-86).

¹⁶ Aqui não é o lugar para a discussão da tese polêmica de Heidegger sobre a imaginação transcendental em Kant, ao reduzir a ela tanto a intuição pura quanto o entendimento puro (cf. HEIDEGGER, 2010, pp. 138-167). Uma crítica à interpretação heideggeriana se encontra, por exemplo, em Henrich (1996) e Böhme & Böhme (1996).

¹⁷ Para uma excelente análise do esquematismo em Kant – em discussão com o pensamento de Berkeley – remeto o leitor ao estudo de Moreau (1988).

por razão/intelecto. Pois *Verstand*, explica Kant em sua *Antropologia*, tem uma significação particular e outra mais geral. Na acepção geral, *Verstand* é a razão/intelecto enquanto uma faculdade superior que subdivide-se em outras três faculdades: o entendimento (*Verstand* em acepção particular), faculdade de julgar [*Urteilskraft*] e razão [*Vernunft*]. A diferença entre elas, é explicitada por Kant de maneira bastante simples assim (KW 7, APH, p. 198):

aquele que, servindo a um particular ou ao Estado, deve obedecer a ordens rigorosas, precisa ter apenas entendimento [*Verstand*]; o oficial, a quem se prescreve tão-somente a regra geral para que cumpra a incumbência que lhe é dada, e a quem se deixa que determine por si mesmo o que é preciso fazer no caso em questão, necessita de juízo [*Urteilskraft*]; o general, que deve considerar os casos possíveis e imaginar as próprias regras para eles, precisa possuir razão [*Vernunft*].¹⁸

Agora, o que se deve compreender é que a mesma faculdade que vai do particular para o universal (o que Aristóteles chamava de *Nous*) também faz o caminho de volta do universal para o particular, bem como estabelece a relação entre particular e universal. Daí que *Verstand* seja tanto razão (função primeira e mais nobre) quanto entendimento. Mas como, da perspectiva da emergência do humano é a concepção/razão, antes que o entendimento, que merece prevalência, não espanta que seja ela também que responde pela própria diferença antropológica nos textos de filosofia da história da humanidade. Que o elemento mais nobre seja a *Vernunft* fica claro não apenas com este fato, mas ao mesmo tempo porque é a razão que pode fazer referência ao universal sem necessidade do particular,¹⁹ enquanto o entendimento sempre trabalha com o universal em sua ligação com o particular, portanto apoiado pela imaginação. Este traço da razão, entretanto, não pode apagar o que a perspectiva histórica que acompanhamos na seção anterior deste estudo nos legou sobre a razão, a saber: que a razão depende de tentativa, esforço e aprendizagem para o seu desenvolvimento. No tempo de duração de uma vida individual o desenvolvimento pleno da razão se torna impossível, mas pode ser alcançado por uma série incontável de gerações,

¹⁸ E em outra passagem (KW 7, APH, p. 199), a diferença entre entendimento e juízo: “mediante instrução, o entendimento natural pode ser ainda enriquecido de muitos conceitos e dotado de regras; porém a segunda faculdade intelectual, a saber, a de discernir se algo é um caso da regra ou não, o *juízo* (*iudicium*), não pode ser *ensinada* mas só exercitada; daí seu crescimento se chamar *maturidade*, entendimento que só vem com os anos. Também é fácil de compreender que isso não poderia ser diferente; pois a instrução [*Belehrung*] ocorre por transmissão de regras. Por conseguinte, se tivessem de existir ensinamentos para a faculdade de julgar, então teriam de existir regras gerais segundo as quais se pudesse diferenciar se algo é ou não um caso da regra, o que é um regresso ao infinito”. Já a diferença da razão em relação ao juízo é exposta assim no §43 (KW 7, APH, p. 199): “se o entendimento é a faculdade das regras, e o juízo, a faculdade de descobrir o particular como um caso dessas regras, então a razão é a faculdade de deduzir, do universal, o particular e de representar este último como necessário e segundo princípios”.

¹⁹ O instrumento da razão é o conceito. Eis como Kant define os conceitos da razão (KW 7, APH, pp. 199-200): “*ideias* são conceitos da razão, aos quais não pode ser dado adequadamente nenhum objeto na experiência. Não são // nem intuições (como as do espaço e do tempo) nem sentimentos (como os busca a doutrina da felicidade), pois que ambos pertencem à sensibilidade”. Portanto, à razão pertence uma espontaneidade absoluta: o conceber.

portanto, no nível da espécie,²⁰ o que é o mesmo que dizer que apesar de transcendental, a razão tem um caráter dinâmico e histórico. As categorias do intelecto não são senão condições de possibilidade de compreensão do próprio conhecimento, podendo-se falar até de um processo de transcendentalização racional (algo a muitos quilômetros de distância da anamnese platônica e das ideias inatas de Descartes). A consciência não apenas crítica, mas histórica, em Kant permite-o desenvolver uma nova visão da razão humana e de sua realização temporal. Basta pensar-se na constituição republicana como um direito natural com sua descoberta historicamente datada.

Mas além da racionalidade, a emergência do Eu representa também a possibilidade de que os *homens possam decidir ou resolver o que querem fazer*, tendo, pois, pretensão, intenção – o que não se confunde com previsão. Quando me decido ou me resolvo por algo, baseio-me não apenas em experiências progressas ou perspectivas futuras, mas em razões para o meu agir. Posso assumir *responsabilidade*. Ora, tudo isto não é outra coisa que uma expressão da liberdade humana. A liberdade, e conseqüentemente a responsabilidade, está, portanto, implicada na perspectiva da primeira pessoa. Como bem expressa Scruton (2015, p. 64), foi Kant quem percebeu “que o livre-arbítrio entra em nosso mundo por meio do ‘eu’”. Valerio Rohden defende, entretanto, uma “derivação da razão da liberdade” (cf. 1998, p. 311n12).²¹ Mas contra isto há que se dizer: no texto *Ideia de uma história universal*, Kant afirma explicitamente que a natureza “dotou o homem de razão e da liberdade da vontade que nela [a razão] se funda” (KW 8, p. 19). E isto também se esclarece quando se entende que Kant mostrou que a razão não apenas me permite fazer coisas, mas também me oferece o dever de fazê-lo: só há liberdade, como veremos, onde há lei, e não há lei onde não possa atuar a razão, ou seja, a liberdade enquanto moralidade é um fim inscrito na própria razão legisladora. Mas Kant nunca discute de maneira direta qual a relação entre esses dois elementos, e nem se eles são equiprimordiais ou se um tem primazia sobre o outro, sendo inclusive base para o outro.

Seja como for, embora pareça ser o caso que a razão seja o fundamento da liberdade, não se deve esquecer que o conceito de liberdade não deixa de ser fundamental na concepção antropológica de Kant. Ele chega mesmo a dizer que “o conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas, mas a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas críticos” (KW 5, KpV, p. 7). Mas como Kant entende esse conceito e qual sua função na sua determinação da essência humana?

Antes de tudo, é preciso entender que Kant distingue uma maneira negativa e outra positiva de se falar de liberdade. Fala-se de liberdade negativa, isto é, do ser livre *de*, quando se afirma a não-dependência ou independência em relação ao que quer que seja (natureza, Deus, etc.). Agora, pode-se falar também de

²⁰ Parece-me que é nesse sentido que se deve entender o fato de que, para Kant, a razão humana “é a faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural e não conhece limites” (KW, pp. 18-19).

²¹ Esta tese foi defendida de maneira mais detida em seu livro *Interesse da razão e liberdade* (cf. ROHDEN, 1981).

liberdade positiva, de um ser livre *para*, isto é, de autodeterminação e autoatividade absoluta. Mas deve-se observar que em Kant autodeterminação e autoatividade absoluta certamente não significam o mesmo. Pois na *Crítica da razão pura* ele distingue liberdade “de acordo com o entendimento cosmológico” e liberdade “no entendimento prático” (KrV, A533), uma distinção que não equivale àquela entre liberdade negativa e positiva.²² Em *sentido cosmológico* – portanto, não enquanto um conceito psicológico, mas uma ideia transcendental da razão – fala-se em “liberdade transcendental”, que é pensada como um modo possível de causalidade (inteligibilidade) no mundo – diferente da causalidade natural –, ou seja, é capacidade originária de iniciativa, é espontaneidade absoluta em relação às causas e leis da natureza. Já o *segundo sentido prático* apresenta a liberdade como um privilégio do homem enquanto ser racional e moral. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que “a *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos, na medida em que eles são racionais, e *liberdade* seria a propriedade dessa causalidade, uma vez que pode se mostrar como atuante, independentemente de causas alheias que a determinem” (KW 4, GMS, p. 446).²³ Como se vê, essa é uma definição negativa, que precisa ser complementada por outra, positiva, que nos informa que “a liberdade da vontade nada mais é do que “autonomia, isto é, a propriedade da vontade ser uma lei para si mesma” (KW 4, GMS, p. 446).²⁴ Portanto, liberdade prática, aqui, enquanto autodeterminação, significa autonomia, autolegislação. Esta autonomia não é o mesmo que liberdade transcendental, pois é apenas *uma* espécie, *um* tipo, de espontaneidade absoluta, própria de uma vontade racional que dá a si mesma sua própria lei, mas enquanto tal está fundada na liberdade transcendental (cf. KrV A533). Não sem motivos, o próprio Kant diz na *Crítica da razão pura* (A 534/B562): “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria ao mesmo tempo toda liberdade prática”. O que se deve entender, portanto, é que liberdade transcendental em última instância é uma causalidade distinta da causalidade natural, e aquela pode atuar enquanto liberdade moral ou não. A primeira funda a segunda, sendo, pois, condição necessária desta. Também Ricoeur percebeu que a raiz da ideia de imputabilidade se encontra na liberdade transcendental enquanto espontaneidade absoluta ou capacidade originária de iniciativa (cf. RICOEUR, 2008, p. 40). Para ele, o conceito de liberdade transcendental é mesmo a “raiz cosmológica da ideia ético-jurídica de imputabilidade” (RICOEUR, 2008, p. 42).²⁵

²² Também Heidegger (2012, pp. 36-42) e Kienzle pensam nessa mesma direção. Para Kienzle (1999, p. 93n19), “a liberdade positiva da 1ª Crítica não pode identificada com a liberdade positiva da 2ª Crítica. Pois detrás da liberdade positiva da 1ª Crítica oculta-se somente a liberdade negativa (ou independência da lei causal da 2ª Crítica) compreendida positivamente, a saber, como espontaneidade”. Assim, a liberdade transcendental também é tratada como liberdade em sentido positivo (cf. KrV A 553/B 581), assim como a liberdade prática ou autolegislação (KW 5, KpV, p. 33; KW 4, GMS, p. 446; KW 6, MS, p. 213, 221).

²³ Já na KrV, Kant dizia que a “liberdade no entendimento *prático* é a independência do arbítrio perante a coação advinda dos impulsos” (KrV, A534).

²⁴ Na Introdução geral da *Metafísica dos costumes* se lê que o conceito positivo de liberdade é “o poder [*Vermögen*] da razão pura em ser prática por si mesma” (KW 6, pp. 213-214).

²⁵ É preciso destacar, entretanto, que embora a liberdade transcendental seja o fundamento da liberdade prática, a solução da antinomia da liberdade transcendental, entretanto, só aparece com o fato do homem eticamente agente, isto é, enquanto ser de uma razão pura efetivamente prática (cf. KW 5, KpV, p. 3).

Mas uma pergunta aparece: que mundo permite algo como um eu, um ente autoconsciente, racional e livre? Deve ser um mundo com entes com identidade no tempo, e portanto um mundo ordenado causalmente. Sem causalidade nada se preserva no ser, eis o que Kant busca mostrar na Dedução transcendental das categorias. Mas há duas causalidades, a do eu e a da natureza. E há que se entender que se enquanto um Eu, sou livre, e enquanto um objeto da natureza, não o sou, pois determinado pelas leis da natureza, ainda assim não sou *duas coisas*, um corpo determinado e uma alma livre, mas antes sou *uma única coisa* passível de ser vista de duas maneiras distintas, como sujeito e objeto, ou liberdade e necessidade/natureza. Na famosa fórmula kantiana: o homem é um ser “razoável e finito” (WEIL, 2012, p. 107).²⁶ (Eis como Kant tenta resolver o problema psicofísico e do livre-arbítrio ao mesmo tempo!²⁷). Mas sobre isto não se pode ter conhecimento; pode-se apenas pensar sua possibilidade. Assim, aceitar a perspectiva do Eu é ter de aceitar necessária e conseqüentemente a possibilidade da perspectiva de um agente livre, capaz de justificar-se a si mesmo não apenas desde uma legislação mundana (conforme à particularidade constitucional de um povo), mas até mesmo desde uma legislação transcendental.

Ora, essa ideia de liberdade é fundamental para compreendermos o homem kantiano, pois só enquanto ser livre, isto é, moral, aparecerá a essência do homem (humanidade) como pessoalidade [*Persönlichkeit*] em toda sua força. Este termo é um termo técnico em Kant. Não significa “personalidade” no sentido de uma pessoa famosa ou importante, mas antes o ser-pessoa próprio a alguém. O conceito só se esclarece quando se o compara com a humanidade e a animalidade do homem. A humanidade do homem sempre foi entendida como animal racional. Assim, além da animalidade, a humanidade teria como traço determinante a racionalidade. Mas racionalidade não é um traço suficiente para a determinação do homem em Kant, pois um ser racional também pode ser um ente que não age em virtude de si mesmo e de sua razão. A razão pode ser meramente teórica. Por isso a essência do homem só se realiza plenamente em sua pessoalidade, isto é, no fato de além de racional ele ser ao mesmo tempo imputável, isto é, responsável por si mesmo. A pessoalidade seria, pois, autorresponsabilidade. Assim, o modo

²⁶ Allen Wood, entretanto, critica essa visão de que a antropologia kantiana concebe o homem a partir de duas concepções radicalmente incomensuráveis, enquanto espectador determinado por leis naturais e agente livre, membro de um domínio numenal sobrenatural, pois para o autor é a perspectiva prática que deve basear toda a visão do homem em Kant, de tal modo que mesmo sua antropologia empírica sempre procede a partir da pressuposição de que os homens são livres. O verdadeiro contraste é apenas entre as perspectivas escolástica e pragmática (cf. WOOD, 2003, pp. 43-44). Erica Weil, entretanto, pensa diferente, e afirma que o homem em Kant é “um ser de tal maneira condicionado que em momento algum pode conhecer a si mesmo, exceto como determinado, e que a visão do sujeito sobre si mesmo não dispõe de qualquer vantagem de princípio sobre a do observador externo” (WEIL, 2012, p. 107 [grifo meu]).

²⁷ Apesar da aparente dualidade e incompatibilidade entre liberdade e natureza, em “Ideia de uma história universal...”, Kant inicia seu texto com uma afirmação importantíssima, que hoje nos permitiria alinhá-lo ao lado daqueles que possuem uma concepção compatibilista no que se refere ao problema do livre-arbítrio: independentemente do conceito que se possa ter “da liberdade da vontade, as suas manifestações, as ações humanas”, diz ele, “são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza” (KW 8, p. 17). Holly Wilson parece defender o mesmo quando diz que a ação livre ocorre não apenas apesar das determinações naturais e condições antecedentes, mas “também ocorre em respeito às leis naturais, condições antecedentes e no mundo sensível” (WILSON, 1997, p. 92).

fundamental de ser específico do homem, que determina todo seu fazer e deixar de fazer, é a práxis ética, a responsabilidade. É isto o que está em jogo quando se ler na *Metafísica dos costumes* que o homem é um ser de natureza racional [*homo phaenomenon*] e um ser dotado de liberdade interior [*homo noumenon*], isto é, pessoalidade. O homem só é plenamente homem quando é pessoa, isto é, quando age segundo a medida da responsabilidade moral imposta pela sua razão.

Levando-se tudo isto em consideração, vê-se então por que a história e destino humanos são pensados por Kant desde a perspectiva do progresso moral e jurídico.²⁸ É só por ser uma ente consciente de si mesmo que o homem pode dar razões acerca do que ele faz de si, e só como racional pode ele se realizar enquanto ser livre e moral, capaz de superar suas inclinações instintivas, bem como a guerra e o caos que reina na natureza, para assim se aproximar sempre mais de uma existência em comunidade segundo um *telos* cuja medida é uma verdadeira paz perpétua.

4 LIMITES DA ANTROPOLOGIA KANTIANA

Apesar de todas as críticas que se possa lhe dirigir, a filosofia de Kant é grandiosa, e isto fica especialmente patente quando nos confrontamos com a questão antropológica. Pois com ele essa questão ganhou definitivamente a centralidade que deveria ter na filosofia, e ademais já recebe desde seu despontar a consciência histórica que a libera de uma visão unicamente abstrata do ser humano, tal como a que encontramos em Descartes e nos empiristas. Ademais, Kant discute diretamente, ou pelo menos tangencia, quase todos os maiores problemas de uma antropologia filosófica, o que lhe garante uma posição destacada no interior da reflexão antropológica. É verdade que ele deixa a questão da linguagem praticamente intocada, e que sua concepção teleológica da natureza pode levantar aos olhos de muitos um ar de suspeita. Mas penso que em Kant muito além dessas críticas, alguns pontos são decisivos e conduzem o filósofo a descaminhos irremediáveis.

O primeiro deles se encontra no fato de que, embora dinamize a razão desde uma perspectiva histórica, Kant ainda não consegue superar o preconceito filosófico tradicional do apriorismo. Kant segue a tradição filosófica na atitude sempre renovada de rebaixar a imaginação a um lugar inferior quando comparado à razão. E isto ao ponto de que ela não passe de uma faculdade atrelada ao sensível. Esse fato é tão claro que Kant explica os antropomorfismos que o homem utiliza em suas explicações como expressão das limitações da imaginação. A razão para isso é a mesma que determinou já desde o início a atitude de grandes filósofos antigos como Platão e mesmo Aristóteles: o conhecimento seguro, enquanto atrelado a um inteligível, e não meramente ao sensível, precisa de uma faculdade intelectual transcendente. Se Kant desenvolve categorias *a priori* para todo e qualquer conhecimento possível isto não resulta senão da pressuposição de que, como ele mesmo salienta no segundo “Prefácio” da *Crítica da razão pura*, a

²⁸ Para uma análise mais detida dessa questão, cf. Höffe (1986, pp. 225-231) e Weil (2012, esp. 105-135).

matemática e a física atingiram o status de ciência. Quer isto dizer, os princípios reguladores do conhecimento foram reconhecidos, formando assim uma espécie de direito natural da vida teórica. Do mesmo modo, um dever não precisa estar dado desde sempre para a razão humana, pois pode ser reconhecido em dado momento da história, como Kant pensou ser o caso com a constituição republicana. Assim, do mesmo modo que a categoria de causalidade foi reconhecida em um dado momento, também o foi o que é bom frente ao mau. É neste sentido inclusive que o desenvolvimento da moralidade pressupõe a razão. Mas ele pensa que uma vez reconhecido, esse dever se revela como um dado eterno que apenas esperava para ser reconhecido.

É este preconceito transcendental e metafísico que pode ser ultrapassado quando se entende que nosso acesso especificamente imaginativo – e todos os seus desdobramentos racionais – em relação ao real só podem ser uma construção aproximada, que só não são puras ficções por causa da regulação do contato corporal e impulsionalmente mediado que também possuímos com o real. Se se entende isso, se entende que os princípios universais, seja da ciência natural como da moral, são no geral ficções bem-sucedidas no estabelecimento da relação do homem com a realidade e com os seus parceiros de ação. O que Kant não percebeu é que na base do conhecimento e pensar humanos se encontra nada mais do que o esquecimento. A ciência é sempre uma construção imaginativa sobre um esquecimento dos dados perceptivos e amparada sobre a coerência da estrutura da realidade.

Também a tentativa sofisticada de Kant em escapar ao dualismo psicofísico de tipo cartesiano e ao incompatibilismo entre liberdade e natureza se enreda em problemas intrincados e acaba por fracassar. Os dois pontos inclusive se entrecruzam e se contaminam. Permitam-me explicar. Vimos que a liberdade prática é um tipo especial da liberdade transcendental, e que enquanto tal ela não é um fenômeno, mas pode ser experienciada de maneira específica enquanto modo particular de causalidade. Ora, isto estabelece uma dupla forma de causalidade no mundo, e, conseqüentemente, duas formas também distintas de experiência, apropriadas ao seu tipo específico de causalidade.²⁹ A dualidade decorrente disso levanta dois problemas para a concepção kantiana de liberdade (e de homem).

O primeiro desses problemas pode ser elucidado com o que Bertram Kienzle (1999) observa ao dizer que é possível dois sentidos de liberdade em Kant. O sentido forte de liberdade aparece quando Kant diz que é “livre somente uma vontade que é suficientemente determinável *apenas* pela forma legislante”. Há que se duvidar, enfatiza Kienzle, que se possa ter uma vontade livre nesse sentido. Mas num sentido fraco de liberdade, pode-se dizer que “é livre todo ente cuja vontade possa ser suficientemente determinada pela forma legislante de suas máximas” (KIENZLE, 1999, p. 91). Quando o homem atende à lei moral, ele age da forma mais livre possível; ele é livre em grau máximo. Mas há outros níveis de liberdade (por exemplo, agir sempre segundo uma mesma máxima orientadora). Assim,

²⁹ Para uma discussão desse problema, cf. HEIDEGGER, 2018, pp. 305-313.

poder-se-ia, portanto, falar de graus de liberdade. Inicialmente, Kant parece defender apenas o sentido forte de liberdade, mas por fim ele concede liberdade fraca a um agente criminoso, pois diz: “toda transgressão da lei não pode e não deve ser explicada senão pelo fato de que ela emerge de uma máxima do criminoso (tomar por regra um tal crime); pois se fosse deduzida de um impulso sensível, a transgressão não seria cometida por ele como um ente livre e não poderia ser-lhe imputada” (KW 6, MS, p. 321n). Kant então parece fazer tal concessão de uma liberdade fraca a um criminoso, porque do contrário a ação criminosa só poderia ser tratada como sendo determinada por fundamentos determinantes materiais, e conseqüentemente como não independente da lei natural. Ou de outro modo: a liberdade negativa é condição necessária para a responsabilidade.

Esta gradação, entretanto, não resolve o problema para Kant, porque uma liberdade fraca nos termos explicitados acima deixa ainda o problema concernente à natureza da máxima. A pergunta é: como se forma uma máxima? Ora, a máxima do criminoso é certamente de natureza material, e neste sentido não lhe é imputável responsabilidade. É por isso que Kienzle (1999, p. 93) acerta ao dizer que “nem a liberdade entendida em sentido fraco nem a entendida em sentido forte podem constituir uma condição para a censurabilidade de uma conduta imoral”.

O problema que fica ainda assim para essa situação é saber o que faz ora o homem ceder às determinações naturais, e ora atender à lei da razão. A resposta não pode ser a vontade livre. Porque assim teríamos que dizer que liberdade é liberdade tanto para deixar levar-se pelas determinações materiais ou seguir a lei moral. No primeiro caso, escolher o mal seria tão livre quanto seguir a lei moral. E isto Kant não pode aceitar! Logo, aquele que seguiu a lei moral o fez porque a força da lei moral atuou nele, e essa atuação da força da lei é a determinação da vontade. Mas se é assim, aquele que segue a lei é tão determinado quanto aquele que segue as determinações materiais. A diferença é que no primeiro caso, a causalidade atuante é uma de tipo inteligível, enquanto na outra é uma de tipo fenomênico, empírico, sendo, pois, uma causalidade natural.

O fato é que aquilo que joga no fundo de toda essa construção é que, para Kant, sem a distinção entre fenômenos e coisa em si, isto é, sem a ideia racional de um incondicionado, caímos numa ilusão de tomar os fenômenos como coisas em si. E como diz ele na *Crítica da razão pura*, “se os fenômenos forem coisas em si, então a liberdade não pode ser salva” (KrV, B564). Só assim se entende a importante afirmação do “Prefácio” da *Crítica da razão pura*: “precisei limitar o conhecimento para salvar a liberdade”. Para Kant há que se fazer uma distinção entre “o que se deve fazer” e “o que acontece”. E aqui aparece o segundo problema para a concepção kantiana. Hans Jonas, por exemplo, criticou a posição de Kant, quando este distingue entre *phaenomenon* e *noumenon*, ou fenômeno [*Erscheinung*] e coisa em si. Do lado do fenômeno, as coisas se sucedem por uma regra necessária, enquanto na esfera da coisa em si atendem à causalidade da liberdade. Segundo Jonas, esse dualismo aparece por se apoiar em “uma concepção exagerada da estreiteza e rigidez da causalidade mundana” (JONAS,

1982, p. 14), que acaba por fazer de qualquer introdução de uma causa não física uma laceração da rede causal dos eventos físicos. O dualismo é provocado, portanto, pela aceitação rígida do princípio da clausura causal do mundo físico: como ela não pode ser abandonada nem repensada em outros termos, se lhe oferece como paralelo correlato um novo horizonte (transcendente) de causalidade, e assim se cai num *dualismo anômalo*. Que esteja implicado aí um *dualismo ontológico* – e não meramente epistemológico – se explicita com a própria distinção kantiana entre entendimento e razão, que é um caminho para o dualismo também, sustentando inclusive a diferença entre natureza e liberdade.³⁰ Esta diferença é estabelecida claramente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant diz que diferentemente da sensibilidade que nos oferece representações resultantes de coisas (sendo pois passiva), o Entendimento é ativo, embora não possa “tirar de sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* [...] sem o uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada” (KW 4, GMS, p. 452). Já a Razão detém uma espontaneidade pura, gera as ideias muito além de tudo o que a sensibilidade pode oferecer ao entendimento. E revela sua distinção na diferença que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando limites ao próprio entendimento (cf. KW 4, GMS, pp. 452-53). Assim, o homem pode conceber-se desde dois pontos de vistas: pertencente ao mundo sensível, e submetido às leis naturais, e pertencente ao mundo inteligível, segundo leis não empíricas (independentes da natureza), fundadas na razão. Enfim, a liberdade nunca encontra plausibilidade se não se recorre em última instância ao dualismo ontológico que separa mundo sensível e mundo inteligível.

Por fim, a terceira grande dificuldade do pensamento kantiano é a hipertrofia de uma das dimensões do humano, qual seja, a moralidade. Isso ficou claro durante toda a análise, seja com a aproximação entre Antropologia Pragmática e Antropologia moral, seja com a demonstração de que a história humana é uma história moral, de progresso do pior para o melhor, ou ainda, por fim, com a confirmação de que mesmo pensado como isolado e em abstrato, o homem é em última instância personalidade, um ser moral, autorresponsável. A visão gloriosa de Kant sobre o homem parte do teatro da pessoa a dar razões para sua vida, e assim encontra sua liberdade capaz de encaminhá-lo em direção última de uma razão que o toma como fim último de todas as coisas. O homem de Kant é dominado pela dimensão moral tão cara ao *background* puritano no interior do qual o filósofo foi formado. Mas justamente no interior dessa posição-prévia, Kant se enreda com problemas. Pois o que pode garantir que essa dimensão moral da humanidade deva receber a primazia na determinação do humano e seu destino? Hegel, por exemplo, permanecerá profundamente aristotélico ao ver na filosofia a forma mais realizada do espírito absoluto. Já Kierkegaard defendeu que além dos estágios estéticos e éticos se ergue o estágio religioso da humanidade, em que o homem de fé (Abraão) não pode mais se ver atado sequer pelas legislações éticas humanas. Nietzsche, por sua vez, será um crítico voraz da religião, mas também

³⁰ E este é apenas um dos vários casos em que o dualismo aparece no pensamento kantiano, cf. LANDMANN, 1962, pp. 277-78.

da moral. E é por isso que nele uma espécie de glorificação estética da vida acaba ganhando lugar. Na esteira aberta por ele, figuras como Derrida e Deleuze continuarão a privilegiar o estético como lugar do verdadeiro destino humano. (Mesmo em Derrida, a reflexão ética, que recebe tratamento desde a perspectiva da retórica, se eleva a partir da força desconstrutiva da escritura poética). E Heidegger, por fim, seguindo em alguma medida o exemplo de São Paulo em seu tempo, nos convoca a nos prepararmos ao mesmo tempo que preparamos a chegada de um último Deus. Nele também já não se tratava de ver o homem desde a perspectiva pragmática/moral, nem de um elogio ao poético (como pensam alguns), muito menos religioso, nem da pura contemplação teórica, mas a partir de uma perspectiva pós-humanista, quando isto quer dizer: desde a verdade destinativa do próprio ser. Ademais, para nós, que vivemos numa era da hipertrofia da técnica que em si não caminha no mesmo sentido de um progresso moral, mas parece caminhar mesmo na direção contrária, a fé filosófica de Kant acerca de um necessário melhoramento moral da humanidade se mostra muito questionável, e permite lançar contra ele ainda a ideia que o desenvolvimento das realizações humanas atende a leis específicas a cada uma delas, podendo até se auto-contradizerem.

REFERÊNCIAS

- BÖHME, Hartmut & BÖHME, Gernot. *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- BRANDT, Reinhard. The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 85-104.
- FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.
- FRIERSON, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- GALFIONE, María Verónica. La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 1, pp. 11-44, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- _____. *Gesamtausgabe 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010.
- HENRICH, Dieter. On the Unity of Subjectivity (Trans. by Gunter Zöeller). In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard Velkley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp. 17-54.
- HERRERO, Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HINSKE, Norbert. Kants Idee der Anthropologie. In: RAHNER, Karl (Hg.). *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg: Karl Alber, 1966, pp. 410-442.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

JONAS, Hans. Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work. *Harvard Theological Review*, vol. 75, pp. 1-23, 1982.

KANT, Immanuel. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. III. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. IV. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. V. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. VI. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. VII. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. IX. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

_____. *Crítica da razão pura*. 8a Ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. Observações referentes a *Sobre o órgão da alma*. *Kant e-Prints* vol. 2, n. 7, pp. 1-5, 2003.

KIENZLE, Bertram. *Filosofia, liberdade e conhecimento: esboços de um existencialismo analítico*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS; Institut Goethe/ICBA, 1999.

LANDIM FILHO, Raul. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, pp. 263-289, 1998.

LANDMANN, Michael. *Antropología filosófica: auto-interpretación del hombre en la historia y en el presente*. México: UTEHA, 1961.

_____. *De homine*. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg-München: Karl Alber, 1962.

LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, vol. 2, n. 5, pp. 1-10, 2003.

LOUDEN, Robert B. A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. Tradução: Sofia Helena Gollnick Ferreira. *Ethic@*, Florianópolis, v. 1, n. 1, pp. 27-46, Jun. 2002.

MENA, José Lorite. Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la antropología como problema filosófico. *Pensamiento*, vol. 45, n. 178, pp. 129-155, 1989.

MOREAU, Joseph. Berkeley et le schématisme, *Kant-Studien*, vol 79, n. 3, pp. 286-92, 1988.

RICOEUR, Paul. Conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica. In: *O justo*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008, pp. 33-61.

ROHDEN, Valério. O humano e racional na Ética. *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, pp. 307-321, 1998.

_____. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ed. Ática, 1981.

SALVUCCI, Pasquale. *L'uomo di Kant*. Urbino: Argalia, 1975.

SCRUTON, Roger. A perspectiva de algum lugar. In: *O rosto de Deus*. São Paulo: É Realizações, 2015, pp. 43-76.

STARK, Werner. Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 15-37.

WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Trad. De Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

WILSON, Holly L. Kant's integration of morality and anthropology. *Kant studien*, vol. 88, n. 1, pp. 87-104, 1997.

WOOD, Allen. Kant and the Problem of Human Nature. In: JACOBS, Brian e KAIN, Patrick (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 38-59.

VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *Antropologia filosófica I*. 11ª Ed. São Paulo: Loyola, 2011.

YOVEL, Yirmiahu. Kant and the History of Reason. In: RICOEUR, Paul (auth.). YOVEL, Yirmiahu (eds.). *Philosophy of History and Action: Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter December*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 115-133.

ZAMMITO, John H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZÖLLER, Günter. Kant's Political Anthropology. In: HEIDEMANN, Dietmar H.(ed.). *Kant Yearbook 3-2011: Anthropology*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011, pp. 131-162.

Recebido em: 20-03-2020

Aceito para publicação em: 15-08-20

SCHOPENHAUER: O TERMO ALEMÃO “*FESSEL*” NOS QUATRO PONTOS DE VISTA PRESENTES NA OBRA “O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO”

SCHOPENHAUER: THE GERMAN WORD “FESSEL” IN THE FOUR POINTS OF VIEW IN ARTHUR SCHOPENHAUER’S THE WORLD AS WILL AND REPRESENTATION

EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) – Brasil
eduardorfonseca@uol.com.br

RESUMO: O objetivo desse artigo é esboçar uma compreensão dos quatro pontos de vista presentes como um sistema na obra “O mundo como vontade e representação”, de Arthur Schopenhauer, por intermédio da palavra “Fessel”, que não é propriamente um conceito filosófico do autor, mas que é utilizada por ele em um contexto especialmente produtivo para a finalidade a que nos propomos aqui, que é justamente a de articular esses pontos de vista, a saber, os pontos de vista do conhecimento; da metafísica da natureza; da metafísica do belo e o quarto ponto de vista, que é considerado o mais importante pelo autor, o do significado moral do mundo, a sua Ética.

PALAVRAS-CHAVE: *Fessel*. Sexualidade. Conhecimento. Arte. Moral.

ABSTRACT: *This study aims to elucidate the four points of view that are present as a system in Arthur Schopenhauer’s The World as Will and Representation through the word “Fessel”, which is not necessarily the author’s own philosophical concept but one that is used by him in a particularly productive context for the aim we propose here. This goal is to precisely articulate these points of view, namely the point of view of knowledge; the metaphysics of nature; the metaphysics of beauty; and the moral meaning of the world –its ethics – which is considered the most important by the author.*

KEYWORDS: *Hindrance. Sexuality. Knowledge. Art. Morality.*

„Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!“
(Goethe, Fausto I, v. 1699-1702)

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

O termo alemão “*Fessel*” utilizado por Schopenhauer na sua “Metafísica do Amor Sexual” (*Metaphysik der Geschlechtsliebe*) aparece como articulador de noções importantes presentes na relação entre o *corpo* e o *psiquismo*, especialmente no que concerne ao tema do capítulo 44 dos *Ergänzungen* (Complementos), isto é, o amor sexual como núcleo da afirmação da experiência humana. Nesse capítulo, há uma forte compreensão do filósofo quanto à importância e influência do *Geschlechtsrieb*² na economia psíquica, na medida em que tal impulso influenciaria todas as relações humanas, pelo que ele é comparado ao instinto (*Instinkt*) dos insetos. Trata-se, portanto, de um *grilhão* ou *entrave* à vida individual e à expectativa de felicidade das pessoas, já que as forças e ações que, considerando apenas a objetividade das relações, implica em consequências que são mais interessantes apenas para a preservação do conjunto da Humanidade, ou seja, para o interesse e perspectiva da espécie (*Gattung*), mais abrangente, e não propriamente para elas mesmas em suas próprias perspectivas individuais. Esse *Trieb* em particular, na concepção do filósofo alemão, obrigaria as pessoas a prosseguir atuando de acordo com a sua finalidade incondicional, isto é, a posse do objeto amoroso, apesar de todos os argumentos em contrário levantados pela faculdade da razão, e deixar de lado tudo o mais, por não se poder fazer diferente sob o seu domínio. Para Schopenhauer, ele é a mais forte das molas propulsoras (*Triebfeder*). O filósofo escreve: “Não apenas um, mas muitos Petrarcas têm existido e arrastado ao longo de sua vida o ímpeto amoroso [*Liebesdrang*] como um entrave [*Fessel*],³ como um peso de ferro amarrado ao seu pé” (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 272). Para o filósofo,

na verdade, o gênio da espécie geralmente promove guerra generalizada com os gênios guardiões de indivíduos, é seu perseguidor e inimigo, sempre pronto a destruir sem piedade a felicidade pessoal, a fim de realizar seus fins; na verdade, o bem-estar de nações inteiras foi algumas vezes sacrificado aos seus caprichos (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 272).

Segundo Schopenhauer, tudo isso se baseia no fato de que a espécie, como aquilo em que se encontra “enraizado o nosso verdadeiro ser”, possui “um direito

² Para ele o impulso sexual (*Sexualtrieb* em linguagem freudiana) é considerado apenas no singular, pelo que não se considera aqui a noção de impulsos parciais e componentes, como já ocorre em Nietzsche e Freud. Schopenhauer parte de uma concepção especialmente ligada às noções de reprodução e de espécie, de tal forma que elas se tornam verdadeiramente articuladoras de sua metafísica da natureza, especialmente no que concerne à concepção do impulso sexual como *foco da vontade*. Se, por um lado, essa concepção lhe cobra o tributo da visão um tanto restrita dos gêneros masculino e feminino, e lhe faz, de certa forma, perder os deslizamentos possíveis dessa questão do gênero do ponto de vista da escolha inconsciente, por outro, o faz também incorrer em preconceitos baseados no senso comum para, por exemplo, analisar a sexualidade feminina e a homossexualidade (no “Anexo” que, em minha tradução, encontra-se na página 279 do segundo volume).

³ De fato, na primeira edição de minha tradução dos “Complementos” (*Ergänzungen*) ao livro “O Mundo como Vontade e Representação” (1818/1819) traduzi a palavra *Fessel* com bastante liberdade como “entrave” e acredito que no contexto do parágrafo mencionado neste artigo seja apropriado. Hoje, acredito que teria sido mais conveniente traduzir como “grilhão” ou “prisão”, ou pelo menos discutir esse interessante termo em nota, abordando nessa nota as possibilidades de tradução.

de prioridade” sobre nós; portanto, seus assuntos prevalecem sobre o que interessaria ao indivíduo.

I SERVOS DA VONTADE ARRASTADOS PELA EXISTÊNCIA POR CORRENTES DE IMPULSOS

A palavra “*Fessel*” utilizada pelo filósofo nos dá uma boa ideia do que significa o impulso sexual no mencionado capítulo 44 dos “Complementos” (1844). Esse impulso é o “ponto certo” (*rechten Punkt*) no qual se concentra e em torno do qual gravita a vida da espécie. Nesse sentido, a magnitude do esforço exigido pelo impulso aprisionaria o indivíduo ao alvo sexual da existência. E é nesse sentido que o vínculo entre as noções de *submeter*, *impulsionar* e *cativar* aparece, o que é expresso na escolha vocabular do filósofo.

A tradução feita por nós (SCHOPENHAUER, 2014) trabalha a palavra “*Fessel*” em seu sentido metafórico, o que, no português, corresponderia bem ao substantivo “peia”, que, por um lado, significa um dispositivo que prende as patas das bestas, e, usado na linguagem comum, é um “impedimento”, uma “trava”, um “obstáculo”, um “estorvo”. Por outro lado, no Brasil, especificamente, o termo peia tem também o sentido de “correia”, ou “chicote” utilizado para forçar ao movimento. Mas, tal escolha pareceria contradizer o terceiro sentido da palavra, o de cativar, já que um entrave não seria nunca sedutor? Em certo sentido, pelo contrário, pois o entrave é, na maioria das vezes, também um elemento da própria sedução, pois certo grau de dificuldade de acesso ao objeto de desejo em geral aumenta o valor desse objeto, enquanto a facilidade nos conduz ao desinteresse e ao tédio.

O sentido mais literal do substantivo “*Fessel*” é justamente o de “grilhão”. De acordo com isso, “*Fessel*” corresponde também às noções de “cadeia”, “corrente” (*Kette*), “corda” (amarrando as mãos ou os pés); aparece de modo composto na palavra “algemas” (*Handfessel*), e, figurativamente, significa “prisão” (HOEPNER, 2001, p. 795), “(exercer) pressão” (*Zwang*), “laço” (*Wahrig Deutsches Wörterbuch*, p. 469), “rédeas”, “coaço”, “restrição”, “jugo”. Como verbo (*fesseln*) significa “algemar”, “restringir” ou, em sentido figurado, “fascinar”, “cativar”; é usado, por exemplo, na expressão “*jemandem Fesseln anlegen*”, que significa “pôr as algemas em alguém” (citado no Dicionário Alemão-Português [Porto Editora, 2011, p. 396]). Ainda em sentido figurado, aparece, por exemplo, na expressão “*das Film hat sie sehr gefesselt*”, que significa “o filme fascinou-a” e expõe a faceta de encanto que essa palavra também nos sugere, o que deriva muito do seu uso poético e literário. O verbete aparece no dicionário dos irmãos Grimm (Bd. 3, Sp. 1557) através de diversos exemplos bíblicos e literários, em suas raízes góticas, medievais e latinas. Ali também significa “grilhão”, inclusive aqueles grilhões apertados que *pressionam* o corpo, como expresso nas frases “*das alte fessel drückt*” (o velho grilhão pressiona), “*die eisernen fessel der regel*” (o grilhão de ferro da regra), “*die fessel der liebe*” (o grilhão do amor). Nesse caso, são expostas também as noções de “corrente”, “tranca”, “laço”, “vínculo”, “cadeia” (tanto como algo que aprisiona, quanto como algo que encadeia). Como verbo, também expressa a ação de “amarrar”, de “prender”. Entre outros exemplos dos usos da

palavra, os célebres dicionaristas citam Lucas (8, 29), onde está escrito “*ein Hund zum fesseln*” (amarrar um cão) (Bd. 3, Sp. 1557). Significa, portanto, ser aprisionado, acorrentado, atado por laços; mas, também, ser obrigado a carregar um pesado fardo e sempre seguir adiante, repetidas vezes (como Sísifo que, de forma recorrente, é obrigado a sempre de novo empurrar uma mesma pedra montanha acima). De acordo com o dicionário universal do alemão *Duden* (1989, p. 449), a palavra designa também a parte do corpo humano entre o tornozelo e a panturrilha. Essa abordagem anatômica nos interessa, de certa forma, pois designa a parte do corpo que recebe os grilhões e onde a bola de ferro deve ser amarrada para ser arrastada pela vida. Para Schopenhauer, na citação vista acima, esse é o significado da palavra em sua relação com a *sexualidade*. O mais cativante é, pelo vínculo que promove, o mesmo que arrasta ou impulsiona a Humanidade sempre de novo ao círculo do inferno da vida. O fascínio da sexualidade, o ilusório que há nela, é também o que promove a desconsideração do risco implicado na vida sexual no que concerne à felicidade e à conservação do indivíduo, que são frequentemente sacrificadas ao interesse da espécie. Isso está presente também na noção de estar atado à roda de Ixion, que expressa a recorrência, o encadeamento obsessivo do impulso sexual na experiência através das mínimas coisas.

2 O IMPULSO SEXUAL É O CENTRO DA RODA DA EXISTÊNCIA

Para Schopenhauer, no quarto Livro dos “Complementos”, a sexualidade é o assunto mais sério da humanidade (FONSECA, 2012, p. 189), a característica mais decisiva da animalidade em geral, “o invisível ponto central de toda ação e conduta, e espreita em todos os lugares, apesar de todos os véus jogados sobre ela” (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 215). Em concordância com isto, os órgãos genitais são considerados por ele o “foco” (*Brennpunkt*) da Vontade e todos nós individualmente podemos ser compreendidos, deste ponto de vista, como “impulso sexual concreto”, pois nascemos de um ato sexual e o “desejo de nossos desejos é o ato sexual, pelo que esse impulso sozinho perpetua e proporciona um nexos ao fenômeno” de nossa existência (Ibidem, p. 216). Nesse sentido, “toda paixão, por mais etérea que possa parecer, está enraizada unicamente no impulso sexual” (Ibidem, p. 242). Este é “o mais ativo dos impulsos motrizes” e o “objetivo final de quase todo esforço humano”.

O impulso sexual está, portanto, no cerne da vida, é a manifestação mais completa da vontade de vida ou de viver, e sua satisfação é o mais veemente dos desejos. O *Geschlechtstrieb* constitui a própria essência do homem (Ibidem, p. 214). Desse modo, fica esclarecida a importância dramática que a sexualidade assume para o autor, pois o filósofo amplia o conceito para os mais variados interesses das pessoas e o aprofunda no sentido de um desejo inconsciente guiado simultaneamente pelo instável e ilusório interesse individual e pelo interesse da espécie, que permanece ao fundo como uma *ideia imutável*,⁴ ainda que a torrente

⁴ A relação entre “espécie” e “Ideia” se dá no seguinte sentido: enquanto a Ideia é imutável, permanece sempre idêntica a si mesma, por ser um “ato originário” da Vontade, a espécie, como sua expressão básica no mundo empírico, por um lado, e também como coisa física, por outro,

dos impulsos não garanta a imutabilidade ou sequer a existência empírica dos casos individuais. No capítulo do mesmo livro intitulado “Vida da espécie”, ele escreve que o impulso sexual é “uma força que ultrapassa de longe os esforços que são direcionados a nós mesmos enquanto indivíduos” (Ibidem, p. 217).

De acordo com o filósofo, o verdadeiro objetivo dos nossos amores, embora este seja um propósito inconsciente, um “*unbewußte Zweck*” (Ibidem, p. 245) para os enamorados, é a geração de novos indivíduos que também repetirão depois o mesmo drama involuntário. Logicamente, a espécie não precisa de todos os indivíduos possíveis, é pródiga, intensa, promove variações, possibilita o desperdício de inúmeras formas, seja pela ejaculação que não gere descendentes, seja pelas variações de alvo sexual, ou pelo fracasso do amor, pela desilusão e pelo engano resultantes das eleições equivocadas de objetos de desejo. Ainda assim, a composição das gerações futuras é garantida e, nos casos de sucesso extremo, amplia-se estatisticamente o número de indivíduos em relação ao de gerações anteriores. No fim, tudo muda para permanecer o mesmo.

Se, por um lado, a experiência é uma torrente de desejos, fatos, experiências e circunstâncias tomadas individualmente como um drama pessoal, por outro, há algo que permanece ativo em cada uma das pequenas coisas existentes no mundo humano, um pano de fundo dessa experiência, um eterno presente:

Não há maior contraste do que o existente entre a incessante fuga do tempo (que carrega em si mesmo todo o seu conteúdo) e a imobilidade rígida do que é efetivamente existente, que existe e em todos os tempos é apenas um e sempre o mesmo. E se, a partir deste ponto de vista, fixamos nosso olhar de modo realmente objetivo sobre os acontecimentos imediatos de vida, o “*Nunc stans*” [eterno presente] se torna claro e visível para nós no centro da roda do tempo (Ibidem, p. 174).

Mas, o que sustenta, por um lado, esse recorrente ardor dos impulsos que atuam a todo o momento, e que, sendo a fonte de todas as modificações possíveis, não se modifica jamais? Essa adivinha nos leva diretamente às noções de *vontade* e *representação*, de acordo com os quatro pontos de vista presentes na obra “O Mundo como Vontade e Representação” (1819/1844). E expõe a particularidade do nosso interesse em torno da palavra “*Fessel*” utilizada pelo filósofo.

A torrente incessante da vida e dos casos individuais é sustentada no âmbito da representação, enquanto o fundo inconsciente no qual se abisma a existência em seu incessante conflito é uma vontade supraindividual, presente inteira ou indivisa em cada uma de seus atos originários (Ideias) e de suas manifestações empíricas (espécies e indivíduos).

As palavras finais de Schopenhauer no capítulo 44 são veementes nesse sentido: Se nós contemplamos o “alvorço e o tumulto da vida” vemos “todos os

tende sempre à *variação*, mas também à *retificação* do seu tipo, de sua forma originária enquanto Ideia. Assim o filósofo busca escapar ao que considera o erro do materialismo, que consistiria justamente em tratar o conceito de matéria como um fundamento absoluto, como uma *coisa em si*.

envolvidos com suas preocupações e dificuldades”, empregando todas as suas forças para “satisfazer as necessidades infindáveis e para afastar o sofrimento multiforme”, mas, “sem ousar a expectativa de qualquer coisa em seu lugar, exceto a preservação desta existência atormentada por um curto espaço de tempo”. No entanto, escreve ele, em meio a essa bagunça terrível da existência, “vemos os olhares de dois amantes se encontrarem plenos de desejo”. Esses amantes seriam então dois traidores que secretamente “se esforçam para perpetuar” a tragédia da existência que de outra forma encontraria rapidamente o seu fim (Ibidem, p. 277).

3 A PULSAÇÃO DA FORMA QUE PERSISTE

Estamos atados à representação de acordo com o princípio de razão e em geral percebemos a vida a partir de seus momentos e casos individuais, que, segundo o filósofo, em meio ao tumulto da vida inconstante e da experiência finita da individuação no tempo, no espaço e de acordo com causas e consequências, não nos permitem a verdadeira objetividade, alcançada apenas nos raros momentos em que, através da contemplação das Ideias, percebemos o arco-íris imóvel que elas representam apesar da rumorejante torrente das representações que seduzem, em geral, o olhar do vivente, ademais guiado pelo querer-viver e pelos objetos que seduzem a nossa fantasia de realização de desejos em função da aspiração pela felicidade. A contemplação das Ideias é como a decifração de um código que nos permite visualizar o que está ao fundo dos fenômenos e das representações das coisas individuais.

Nas palavras de Cacciola, o mundo como representação de acordo com o princípio de razão não esgota o nosso conhecimento, na medida em que ele é meramente *subjetivo*. A esse mundo ilusório da representação, Schopenhauer contrapõe um mundo como vontade, “essência do primeiro e necessário para a sua subsistência”, não como “substância ou suporte”, mas como “essência que lhe garante a existência, pois a Vontade é imanente ao próprio mundo”. O mundo como Vontade se revela através do conhecimento do corpo e da percepção dos atos e se traduz como um querer-viver, como “uma vontade de viver ou de vida” (CACCIOLA, 2016, p. 5).

Acompanhando de perto as palavras de Cacciola, há um conhecimento mais verdadeiro do que o do primeiro livro de “O mundo como vontade e representação”, que é dedicado à representação de acordo com o princípio de razão, baseado na percepção das coisas individuais atuando no tempo e no espaço de acordo com a causalidade. Trata-se de um conhecimento que revela, “intuitivamente para o sujeito”, o objeto do conhecimento diretamente na Ideia, que “apresenta a Vontade nos diferentes graus de objetivação, apresentando a essência da representação” (Ibidem, p. 6), e não mais apenas os seus casos individuais. As coisas são vistas na sua essência, em seu gênero, de acordo com a sua espécie. É uma forma especial de conhecimento, tratada pelo filósofo no terceiro livro da obra, seja na sua primeira edição, publicada em 1818/1819, seja em seus “Complementos” de 1844, a “metafísica do belo”, na qual o conhecimento é visto mediado pela contemplação das Ideias, ou seja, como algo independente

do princípio de razão suficiente. Segundo Cacciola, nessa especial forma de conhecimento, “o sujeito que conhece, ao captar a Ideia, funde-se com o objeto e com a essência que nele se manifesta, o que se dá na criação e na fruição estéticas”. Cacciola observa que os dois elementos da representação, que no Livro 1 aparecem separados de forma clara, a saber, sujeito e objeto, “ao se fundirem, fazem com que a própria representação deixe de ser apenas representação de um sujeito empírico, tornando-se representação de um sujeito puro”, *supostamente* não afetado por nenhum querer singular. O “supostamente” acrescentado por nós em nossa leitura implica em que não há segurança quanto a esse não envolvimento do sujeito do querer no problema quando se considera os Livros 2 e 4 de “O Mundo como vontade e representação” e de seus “Complementos”. Ao contrário do que ocorre no Livro 3, neles está enfatizada a veemência do impulso sexual que, de modo inconveniente, se imiscui em todas as coisas. Esse impulso intrometido que está identificado ao próprio fenômeno como seu nexos fundamental gera, para nós, uma tensão aparentemente insolúvel na Metafísica do Belo, abre uma lesão no flanco desse pensamento justamente na oposição entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer. É um elo mais fraco da corrente da argumentação do filósofo.

No entanto, retomando a leitura de Cacciola, interna à “Metafísica do belo”, com esta fusão, ao se extinguir a representação de acordo com o princípio de razão ligado ao sujeito do querer, dá-se uma “verdadeira ‘crise da representação” (Ibidem, p. 6). desde que nos lembremos “da origem da palavra *Krisis*, do verbo *Krinein* que significa propriamente ‘separar’ ou ‘distinguir” (Idem). O que se distingue, nessa situação, é o que existiria sob a regência do princípio de razão e o que existiria como qualquer coisa independente desse princípio e da causalidade a ele inerente.

4 O “DESINTERESSE” COMO UMA FORMA DE INTERESSE SEXUAL SUBLIMADO

A pergunta que se nos impõe, do ponto de vista do incômodo impulso sexual, é como seria possível de fato *distinguir* uma representação que obedece ao princípio de razão de uma outra pela qual se poderia extinguir o interesse no processo ligado à intuição dos objetos empíricos. Se, na experiência estética, “não se pode mais falar de uma referência exterior, de um significado para o qual a obra aponte, e que seria apreendida ou visada pelo sujeito como seu objeto, mas nela a fusão de ambos transforma definitivamente a representação numa objetividade”, isso ainda não pode ser considerado como algo exterior ao interesse sexual, considerando-se a possibilidade da deflexão dos alvos comuns de satisfação para outros mais sublimados, etéreos e sublimes (argumento do próprio Schopenhauer no capítulo 44 dos “Complementos”) (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 242). Não estaríamos no campo de um indiscernível se nós considerarmos os ardis da vontade e os véus que lança sobre seus impulsos para, ocultando-os de nossas vistas permitir que, por secretos caminhos, eles obtenham a sua ansiada satisfação? Seja como for, ainda que haja afirmação do impulso sexual em qualquer caso, nessa situação em que o impulso é sublimado já não haveria mais a mimese de

um referente no sentido platônico, “mas algo verdadeiro em si e por si”, enquanto apresentação da Ideia, no sentido aristotélico. Nesse caso, a ideia não seria nenhuma abstração, mas “o que precede a coisa singular, se apresentando nela” (Ibidem, p. 6.).

Se Cacciola apresenta de maneira extremamente clara o pensamento de Schopenhauer, nós incluímos nisso uma incômoda abordagem presente na própria obra do autor, que nos alerta para a contemplação e fazer artísticos como formas de *afirmação* da vontade através de uma realidade reinstaurada artisticamente, e que é capaz de proporcionar satisfação sem que esse usufruir do objeto esteja diretamente vinculado às subjetivas formas de satisfação e de representações hodiernas ligadas ao mundo prático e dos interesses individuais, mas sim que se usufrua e se comunique o prazer de uma forma universal e desvinculada desse indivíduo já transformado em artista criador, ou simplesmente naquele que aprecia as obras, o contemplador (um artista contemplador, diria Jorge Luiz Borges). Nesse caso, os grilhões da vontade aos quais estamos atados, esse incômodo querer que arrastamos como uma bola de ferro presa ao nosso pé, um impedimento, uma peia, um estorvo, uma prisão feita de véus ilusórios, cedem lugar às asas das mudanças facilitadoras que possibilitam sua própria expressão através não apenas de novos alvos, mas também de novos arcos, setas e de uma mudança subjetiva⁵ no próprio arqueiro que alcança uma consciência mais ampla e profunda da vida. Na verdade, o mesmo mecanismo natural, espontâneo, que produziria a ilusão do mundo como representação, a saber, a realidade psíquica, é também o mecanismo que possibilita ao artista criador e ao seu público continuar criando ilusões, ainda que essas estejam já sublimadas e aparentemente desvinculadas dos alvos comuns do querer (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 28).

5 UMA ANTINOMIA DA EXPERIÊNCIA

Nesse sentido abordado acima, o termo “*Fesse!*” referido ao impulso sexual aparece diante de nós como um possível articulador entre os quatro pontos de vista apresentados em “O mundo como vontade e representação” (1819/1844), proporcionando nexos entre eles, ainda que de modo paradoxal.

Se o nexo entre o primeiro e o segundo livros surge para nós de modo relativamente claro mediante a servidão do intelecto em relação à vontade, o que está expresso nos doze argumentos do capítulo XIX dos “Complementos” que expõem a primazia da vontade, a *chama*, sobre a inteligência, a *luz* ou o *guia*, sendo a consciência a sentinela de fronteira, o ministério das relações exteriores que não pode saber tudo, restando, à maneira freudiana, um saber sobre o qual nada se sabe, um fundo inconsciente para o fenômeno dessa consciência; e se,

⁵ Os conceitos de objetividade e subjetividade sofrem uma importante mudança no Livro 3 de “O mundo como vontade e representação”. Nesse ponto de sua obra magna, Schopenhauer nos exige um ponto de vista diverso e oposto. O olhar do gênio (*Genie*) artístico contempla de modo desinteressado a totalidade do mundo como representação, e, pela sua capacidade incomum o toma de um só golpe. Isso permite que ele contemple a ideia que subjaz ao fenômeno, sendo, portanto, o olhar mais puramente objetivo; em contrapartida, o intelecto do cientista, que só capta relações em função de certos interesses, torna-se então um olhar subjetivo.

por outro lado, o nexos entre esses livros e o quarto também pode ser avaliado pelas alternativas de afirmar ou negar a existência mediante a servidão recorrente e cega ao impulso sexual que garante a persistência do ciclo perene entre vida e morte, restaria ainda explicar o nexos entre a metafísica do belo presente no terceiro livro e os demais livros.

A pergunta que se segue ao que dissemos pode ser elaborada da seguinte maneira: Haverá de fato uma negação do corpo na metafísica do belo, uma *Verneinung*, uma *inimizade* (como quer Nietzsche) que resultaria em *supressão* desse *querer* e de suas demandas, ou apenas uma *supressão* das demandas do querer no âmbito da consciência?

Muitos autores afirmam simplesmente que haveria “uma supressão do corpo na metafísica do belo schopenhaueriana” (entre eles CACCIOLA, 1994, p. 114; SOARES, 2009, p. 112), no que estão certos. A questão é saber em que termos isso ocorre. O próprio Schopenhauer esclarece melhor esse ponto em 1844. Seria de fato absurdo considerar que isso ocorra *in concreto*, pois, o corpo continua existindo tal e qual como fenômeno objetivo. Nesse caso, teríamos aquilo que, para o conhecimento, exigiria que se suprimisse o próprio cérebro (*Gehirn*). Isso seria considerar de modo excessivamente literal a afirmação de que o mundo só existe para um sujeito que conhece.

Como escreve Cacciola (Ibidem, p. 78), “se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro, enquanto parte do organismo, é a fonte do conhecimento representativo?” Esta contradição, segundo a autora, “ficou conhecida como ‘o paradoxo de Zeller’” (CACCIOLA, 1994, pp. 77-8).⁶

O próprio Schopenhauer menciona tal contradição no capítulo 7 de sua obra magna, nomeando-a como antinomia da faculdade de conhecer (*Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen*). (SCHOPENHAUER, SW, I, p. 66.). O que o filósofo sustenta, nesse caso, é a *tensão* entre os dois polos afirmados na antinomia e não a necessidade de se suprimir um dos lados:

⁶ Na mesma página é citado o trecho de ZELLER (1873) a respeito da antinomia. Na obra *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, capítulo “*Schopenhauer*”, o autor escreve: “O intelecto é, na verdade, simplesmente uma função do cérebro. Lembremo-nos aqui do que o filósofo ensinou na primeira parte de seu sistema e então chegaremos a um resultado muito surpreendente. Lá ele nos exorta, com uma insistência nunca suficiente, a não ver em todo o mundo objetivo e, antes de tudo, na matéria, nada a não ser nossa representação. Agora ele nos adverte, não menos insistentemente, a não tomar nossa representação a não ser por um produto do cérebro. A partir daí nada mudou, já que este mesmo cérebro deve ser, daqui por diante, uma forma determinada de objetivação da Vontade, pois se a Vontade não tivesse produzidos tal órgão, não poderiam surgir quaisquer representações. Nosso cérebro é, porém, essa matéria determinada, portanto, de acordo com Schopenhauer, esta representação determinada. Encontramo-nos assim encerrados no seguinte círculo: a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação”. Cacciola menciona também a formulação de Fischer, na obra *Die Welt als Erkenntnisssystem*, de 1908, que apresenta o paradoxo nas formas de tese e antítese. Tese: “Nosso conhecer é um produto orgânico e tem como pressuposição todo o processo de graus de organização animal e humana, o mundo das plantas, a história do desenvolvimento do Universo e da Terra”. Antítese: “O mundo todo em sua multiplicidade, variedade e regularidade tem, como sua pressuposição e como seu **suporte** [*Träger*] o sujeito que conhece”. (CACCIOLA, 1994, pp. 77-8) A tendência de ambas as análises mencionadas é epistemológica. Para ambos os autores parecem insuficientes os esforços do filósofo em se livrar do círculo vicioso.

Assim, necessariamente, vemos de um lado a existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto (1986, I, p. 66; 2005, p. 76).

Se nós julgarmos pelo que é dito acima, surge-nos uma inquietação epistemológica. Afinal, ou o cérebro é dependente do conhecimento ou o conhecimento depende do cérebro. A questão é saber se nos incomodaremos com isso ou se consideraremos essa situação como parte inextrincável da experiência, já que toda verdade considerada do ponto de vista epistemológico, tema do Livro 1 da obra magna, é condicional e não algo absolutamente real. Se é realmente possível, através da reflexão, que obtenhamos certo entendimento do mundo e da essência interior das coisas, essa compreensão será sempre ainda “muito limitada”, “totalmente indireta e relativa” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 423). Nesse sentido, o conhecimento é “obrigatoriamente insuficiente para alcançar plenamente a verdadeira natureza do mundo” (Ibidem, p. 424). Assim, como membros de uma espécie animal, estaríamos presos aos grilhões da vontade, e impulsionados por esta, movidos pelo interesse nos objetos da experiência, no sentido de que o conhecimento serve originariamente apenas aos propósitos do querer-viver, para que se obtenha o que a vontade quer e não para que, separado dela, conheça a própria vontade. É apenas no caso particular do ser humano que se chega à reflexão através de conceitos (entendidos como representações secundárias ou representações de representações) e isso permite um grau de abstração maior, através da filosofia e da ciência; mas ainda estaríamos inexoravelmente *atados* aos alvos de interesse da vontade ligados ao nosso querer inconsciente o que, de certa forma, sempre nos impediria de ver a natureza íntima que se oculta ao fundo do fenômeno. Aqui veríamos novamente toda gama de significados da palavra “*Fessel*” já nomeados anteriormente.

O que aparece aqui, também, por outro lado, é o significado fisiológico do problema, exposto no Livro 2, especialmente nos “Complementos”. Os motivos (ligados aos objetos de satisfação encadeados no contexto da causalidade), no cérebro humano, aparecem em grande medida separados, na *consciência*, “*do ato de vontade* que os suscita” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 426). Essa possibilidade de compreensão está baseada em argumentos fisiopsicológicos ligados à consciência e não a qualquer coisa que pudesse ser dada *in concreto* na experiência. Nesse caso, o suporte material, físico, orgânico, é algo efetivamente existente, mas é apenas através de um processo fisiológico que se dá nesse cérebro que se alcança discernimento a ponto de que se perceba o próprio cérebro como fonte das representações intuitivas e abstratas. A objetividade da consciência aumenta na medida em que as representações sejam cada vez mais distintas e puras. No entanto, as duas partes separadas, são, na verdade, apenas uma e mesma coisa, consideradas de dois pontos de vista distintos.

O acréscimo de um ponto de vista moral, expresso no quarto livro da mesma obra (1819/1844), significa que essa mesma consciência⁷ não julga a existência apenas como um fenômeno para o conhecimento. De fato, atribui a esse fenômeno *significado moral* e, como a vontade essencialmente sempre *afirma, nega*, ou é *indiferente* a alguma coisa, ela é obrigada, através da consciência do ser cognoscente, a avaliar o próprio significado da existência e o seu valor. Se esse fenômeno está atado à fisiologia do querer e do conhecer que lhe corresponde, e se isso significa uma prisão, uma *bola de ferro* atada ao pé, e, por outro lado um impulso ou uma série de impulsos que nos direcionam na direção dos objetos, especialmente aqueles que permitem a conservação individual e a conservação da espécie, ficaríamos, de acordo com Schopenhauer, diante das mencionadas alternativas de *afirmar* ou *negar* a existência. É por isso que o Livro 4 dos “Complementos” se inicia por uma série de capítulos que denotam a veemência da vontade em sua característica essencialmente afirmativa, coisa que precisa ser muito bem observada. Isso ressalta a necessidade de se considerar que o movimento de negação, a *Verneinung*, é algo antinatural, algo que só se alcança quando a vontade, como uma essência da representação atual e inessencial, ao se deparar consigo mesma com maior nitidez no mundo fenomênico, decepciona-se com a própria ausência de significado, percebendo-se, enfim, em meio ao círculo da vida e ao torvelinho da existência como algo que produz sentido, mas que em si mesma não possui sentido algum, pois é um mero *ímpeto cego* (*blinder Drang*) (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 514). Também a representação é um *encadeamento* de causas fenomênicas que, em si mesmas, não possuem significado essencial que não seja a própria manutenção de uma existência que, no frigidar dos ovos, *não cobre os seus custos*.

Compreendendo-se essencialmente essa tessitura entre os Livros 1, 2 e 4 de “O mundo como vontade e representação” (1819/1844) podemos voltar à nossa questão fundamental. Podemos dizer que a negação do corpo presente no Livro 3, refere-se (1) à *supressão* literal do *querer* e de suas demandas, ou (2) se refere apenas a uma supressão do querer e de suas demandas no âmbito da consciência?

PARA CONCLUIR

Parece-nos de fato, que o próprio Schopenhauer sustenta que os quatro pontos de vista presentes em sua obra magna são todos igualmente imprescindíveis de uma perspectiva determinada e, mediante isso, deveríamos ficar com a segunda alternativa. Isso ocorre porque, se entendermos que a supressão da vontade se daria como algo literal, nós teríamos então como leitores que abolir o conhecimento do próprio corpo e de sua fisiologia, que estão claramente identificados ao querer-viver. Teríamos que abolir também o que é dito nos quatro primeiros capítulos do Livro 4 dos “Complementos”. Teríamos que esquecer que, para o filósofo, sua obra expressa um pensamento único, no qual todas as partes

⁷ Trata-se de uma especial forma de consciência, chamada *Gewissen*, que se eleva como uma constatação da vontade acerca de si mesma, pois somos, como organismos vivos, inteiramente expressão fenomênica da Vontade.

convergem para o significado essencial do mundo como uma Vontade que, em si mesma, é um ímpeto sem finalidade, que só alcança nexos em seus fenômenos mais elevados, ainda assim de modo secundário ao querer-viver. Nesse caso, a segunda hipótese é a mais conveniente para nós, já que o próprio filósofo se expressa nesse sentido. Ele escreve que a objetividade do conhecimento apresenta-se em inúmeras gradações, dependendo da *energia* do intelecto e de sua *separação* da vontade: “O mais alto grau é o *gênio*, no qual a compreensão do mundo externo se torna tão pura e objetiva que para ele as coisas individuais se revelam mais diretamente do que para elas mesmas, ou seja, a sua verdadeira natureza enquanto *espécie*, a sua *Ideia platônica*” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 427).

Esse gênio, nas suas versões filosófica ou artística, consegue obter então uma separação da vontade, mas como isso se dá? Há uma clara alusão a isso no Livro 3 dos “Complementos”. Não é que a vontade em si desapareça, mas apenas a consciência dela desaparece, circunstância que permite a objetividade do conhecimento referida acima. Isso ocorre, como está dito no capítulo “Sobre o puro sujeito do conhecimento” (2014, p. 28), “somente quando a vontade com os seus interesses abandona a consciência e o intelecto livremente segue suas próprias leis”. “Abandona a consciência” não significa deixar de existir e atuar, tanto assim que essa objetividade apresenta um caráter provisório e permanecemos atados à individuação, até mesmo porque o que o gênio contempla é imanente, diz respeito ao próprio mundo. O que ocorre é que esse mundo é visto de outra perspectiva, diferente da comum ligada aos processos de satisfação da vontade do ponto de vista prático habitual. Apenas isso. Mas, podemos pensar a partir disso que a referência do filósofo à *energia* do cérebro é também um processo fisiológico ligado à expressão de alvos mais elevados da própria vontade que se eleva à reflexão e cria para si um novo mundo, que redime o outro e, *apenas nesse sentido*, também o suprime. No fundo, há sempre um animal que sonha acorrentado à existência pelos grilhões dos fenômenos orgânico-fisiológicos, ainda que esse fenômeno específico seja algo sublimado e possibilite uma forma de alívio para as dores da existência, um momento de recreio, assunto tratado de forma mais grave no Livro 4, e que nos coloca (na verdade, a vontade que no fundo somos) diante do fenômeno ético, isto é, das alternativas de afirmar ou quem sabe até mesmo negar a própria existência.

Desse modo, o termo “*Fessel*”, que articula as noções de grilhões, entrave, elo, encadeamento, pressão, ímpeto e de fascínio pelos objetos, mostra-se de fato uma escolha vocabular muito precisa no trecho da obra que mencionamos inicialmente e nos ajuda a compreender a articulação entre os quatro pontos de vista ou perspectivas presentes na obra magna do autor. O encadeamento lógico se refere à tensão inerente ao próprio modo como Schopenhauer percebe a existência e seu significado, pois considera o conhecimento algo secundário, um mero produto, um acontecimento fisiológico e, portanto, algo secundário. O fenômeno primário é, em si mesmo, sem conhecimento: “Justamente porque o mundo se fez sem ajuda do conhecimento, todo o seu interior não entra nele” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 421). Por isso, não há como evitar a condição paradoxal à qual o termo “*Fessel*” nos remete. Estamos atados à vontade, que em

si mesma é inconsciente e que aparece para a consciência apenas pelos seus atos sucessivos no âmbito da experiência como uma vontade de vida ou de viver. Nesse sentido, tanto o corpo, como o mundo no qual ele acontece, são, ambos, fenômenos inessenciais dados na representação, isto é, dados já na união entre sujeito e objeto, sendo o sujeito em si mesmo, ou os objetos em si mesmos, dois ilustres desconhecidos para o conhecimento.

Nesse sentido, pensando no corpo e na sexualidade, conhecemos os motivos, isto é, o modo como somos afetados pelos objetos de interesse e de satisfação sexual, mas as motivações são mais difíceis de conhecer, dados os véus lançados sobre a vontade essencial que subjaz ao fenômeno específico que de fato somos e que permanecem ativos permanentemente como elos inconscientes que nos atam à corrente da “*espécie*” e da “*Ideia platônica*” à qual esta corresponde. Se, nessa corrente, nessa correnteza, corresponderemos mais ou menos como simples elos do tipo padrão da espécie, ou se seremos mais algo que corresponda a uma variação, até mesmo uma variação num grau extremo, como é o caso do gênio, não importa tanto, já que, em qualquer caso, a natureza nunca existe apenas através de um único caso, mas antes dispõe de todos os casos possíveis, de todas as variações e regras que possam existir, ainda que não possam ser todas representadas para uma consciência que conhece.

REFERÊNCIAS

- CACCIOLA, Maria Lúcia Oliveira e Mello. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- _____. Schopenhauer e a arquitetura. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 7, n 1, pp. 04-14.
- DROSDOWSKI, Günter. (Org). *Duden (Deutsches Universalwörterbuch)*. Mannheim: Dudenverlag, 1989.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e Vida – Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora UFPR, 2012.
- GÖTZ, Dieter. *Langenscheidt Großwörterbuch – Deutsch als Fremdsprache* [Alemão como língua estrangeira]. München: Langenscheidt, 2015.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel Verlag, 1889.
- HOEPNER, Lutz; KOLLERT, Ana Maria Cortes; WEBER, Anton. *Langenscheidt Taschenwörterbuch* [Dicionário de bolso] *Portugiesisch*. München: Langenscheidt, 2001.
- PORTO EDITORA, Dicionário de Alemão-Português. Porto: Porto Editora, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, 5 vols.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II, em dois volumes. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. *A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si*. 2009. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009.

WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch*. München: Mosaik, 1986.

Recebido em: 30-03-2020

Aceito para publicação em: 26-06-20

EVIDÊNCIAS DE DIALETICIDADE NO PENSAMENTO DE GOETHE

EVIDENCE OF DIALECTICITY IN GOETHE'S THOUGHT

HUMBERTO SCHUBERT COELHO¹

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) – Brasil
humbertoschubert@yahoo.com.br

RESUMO: Este trabalho trata de uma presumível dialeticidade implícita no pensamento de J.W. von Goethe. Como um declarado “não filósofo” que, não obstante, tem uma filosofia, Goethe jamais formalizou os fundamentos de seu pensamento. A importância capital de sua obra no desenvolvimento da metafísica da subjetividade, tanto através do Idealismo quanto do Romantismo, no entanto, fazem da filosofia subjacente a esta obra um ponto de inflexão do pensamento contemporâneo. Ainda que o neoplatonismo de Goethe seja bastante óbvio, ele é algumas vezes visto como subordinado a filosofias outras, como a de Espinosa, algum tipo de helenismo ou uma concepção empirista. Defenderei, no entanto, que elementos da metafísica de Goethe sugerem uma dialeticidade de fundo em sua visão, ainda que de forma discreta e não bem desenvolvida.

PALAVRAS-CHAVE: Neoplatonismo. Goethe. Dialeticidade.

ABSTRACT: *This paper presents a presumable dialectical process implicit in Goethean thought. As an assumed “non-philosopher” that, nevertheless, has a philosophy, Goethe did never formalize the principles of his thought. The capital importance of his works to the development of subjective metaphysics in both Idealism and Romanticism, however, makes its underlying philosophy a subject of the great concern to the understanding of Contemporary thought. While Goethe’s Neoplatonism is far too obvious, it is frequently understood as subjected to other philosophical models, such as Spinozan philosophy, some sort of Hellenism or Empiricism. I here claim, however, that some elements of Goethean metaphysics suggest an underlying dialectic-like process, even though in discrete and nondeveloped form.*

KEYWORDS: *Neoplatonism. Goethe. Dialecticity.*

Goethe e Hegel falavam sobre Hamann. [...] O discurso voltou-se sobre a natureza das ferramentas dialéticas. “Elas são na verdade – disse Hegel – nada mais do que o espírito da contradição inato em todos os homens, mas metodicamente cultivado, e que se revela o mais precioso talento na distinção entre o falso e o verdadeiro”. “Só nos resta torcer – replicou Goethe – para que estas artes e habilidades não descambem em abuso, fazendo do falso verdadeiro e do verdadeiro falso.” “Isso certamente ocorre, mas somente com os sujeitos mentalmente doentes”, disse Hegel. “Sou grato, portanto, ao estudo da natureza – completou Goethe – que me preveniu dessas doenças. Porque nela temos de lidar com o infinita e eternamente verdadeiro, que rejeita todo aquele que não se engaja honesta e puramente no estudo de seu objeto.”
Conversações com Eckermann, 18 de outubro de 1827

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

DIALÉTICA COMO MÉTODO E DIALÉTICA COMO PROCESSO DA REALIDADE

A dialética não é mais que uma tentativa de estabelecer coerência e encadeamento nos diálogos, e seu objeto são as relações entre as determinações conceituais, e, conseqüentemente, “o elemento comum a determinações em geral, e a diferença exata entre as distintas determinações” (FINCK, 2007, p. 74). Um método altamente especulativo, e que tem na raiz as perguntas autocríticas sobre sua própria possibilidade. Este traço socrático, apesar de todos os avanços posteriores das muitas versões da dialética, remanesce como ponto de partida interrogativo, como um caráter *necessariamente negativo* da investigação, porque afinal de contas se investiga racionalmente algo que não é sabido.

Como Platão observou mais tarde – e talvez Sócrates já houvesse percebido –, no entanto, não se pode procurar aquilo que absolutamente não se conhece [Mênon 80d-82b]. Só há sentido em partir atrás de algo de que temos algum tipo de noção, sobre o qual temos alguma sugestão do que seja e de quanto valha. Com isso, temos já uma primeira, radical e insuprimível oposição ou ambigüidade do exercício esclarecedor que constitui a filosofia, tanto quanto a orientação crítica do pensamento científico, e é inevitável sustentar a custosa mediação entre a pressuposição de um fundamento metafísico para o saber e o reconhecimento de uma distância entre esse fundamento e a concepção humana.

Sobre essa coluna mestra apoiam-se muitos outros traços e atitudes dialéticas, da ética ou protocolo de conversação à visão ontológica de um mundo animado pelo conflito de opostos (BERTI, 2013, pp. 220-227).²

Não nos interessa conhecer todas as formas e desdobramentos da dialética ao longo da história, o que certamente também não era uma preocupação de Goethe, mas interessa saber que o poeta não tinha tanto apreço pelos aspectos dialógicos e agonísticos da análise de contradições de argumentos visando à refutação [*élenkhos*]. Ainda assim, ele vê valor em uma ideia mais ontológica do exercício dialético. Para ele “a dialética é a educação de um espírito de contradição, que é facultado ao homem para que ele aprenda a diferença entre as coisas” (GOETHE, 1976, p. 205 [n. 1202]). Uma concepção simples, porém, boa o bastante para seus propósitos.

Goethe não tem e não segue um método dialético bem definido tanto quanto ele não é e não faz questão de ser um filósofo, mas, como se verá, sua *Weltanschauung* contém ou mesmo reside sobre uma metafísica do dinamismo que podemos sem esforço entender como uma *tendência dialética*.

² “Mas a verdadeira dialética objetiva ou imanente é a praticada por Platão: de fato, ele não se limita a desordenar as representações particulares, como faziam os sofistas, e a fazer emergir o universal, como fazia Sócrates; uma dialética desse tipo é ainda externa ou subjetiva e é praticada por Platão somente nos diálogos assim chamados socráticos, que são inconclusivos. Em Platão, há também a dialética especulativa, que mostra como o universal, isto é, a ideia, é a unidade dos opostos” (BERTI, 2013, p. 320).

FUNDO NEOPLATÔNICO DA VISÃO DE MUNDO DE GOETHE

De Nicolau de Cusa e Paracelso (WOLLGAST, 1988, pp. 654-656), passando por Jakob Böhme até pouco antes de sua consolidação com o sistema Leibniz-Wolff, o pensamento alemão se definiu como essencialmente dialético, no sentido de reconhecer o jogo de forças dos pares de opostos como força motriz fundamental e dominante da realidade.

Em sua autobiografia, que tem no oitavo capítulo um de seus pontos culminantes, Goethe revela seu encanto existencial pelo neoplatonismo implícito no *Opus mago-caballisticum et theosophicum*, de Welling (GOETHE, 2002, p. 95);³ encanto que se estende a Paracelso, Basilius Valentinus,⁴ Herlmont⁵ e Starkey, vindo a culminar em sua admiração diante da *Aurea Catena Homeri* (GOETHE, 2002, p. 95),⁶ de Kirchweger. Essa súbita “conversão” ao misticismo do século XVII teve relação direta com o momento vivido pelo pietismo de meados do século XVIII, quando Goethe se vê “salvo” de uma grave enfermidade pela consolação intelectual e espiritual de Susanne von Klettenberg. Ela mesma, exemplo prático da pureza e elevação espiritual, foi uma das figuras responsáveis por apresentar ao jovem enfermo uma literatura que recomendava a subordinação do corpo ao espírito e a reforma da índole e do humor como fundamentos de uma reforma da saúde e do bem-estar.

Mais adiante no texto, encontramos uma espécie de justificação para a inclinação de Goethe para o neoplatonismo em sua expressão esotérica e alquímica:

O espírito de contradição e o gosto por paradoxos estão incutidos em todos nós. Estudei com afinco as mais diversas opiniões, e como já ouvira dizer com frequência, cada homem tem, no final das contas, sua própria religião; de modo que nada mais natural me soava do que poder formar eu mesmo para mim a minha, e assim procedi, com enorme prazer. O novo platonismo jazia na base; dei também papéis ao hermético, ao místico e ao cabalístico, e assim criei para mim um mundo que parecia suficientemente peculiar (GOETHE, 2002, p. 99).

Após esse esclarecimento conceitual e parcial admissão de sua filiação a um neoplatonismo místico, Goethe expõe sua concepção religiosa em cores místico-poéticas (GOETHE, 2002, pp. 99-101), que se deixa compreender como acentuadamente neoplatônica através das seguintes características: monismo qualificado, com crescimento do ser a partir de emanção, inclusive com afirmação de que a matéria é subproduto incompatível com a origem divina de tudo; ideia de conflito de opostos entre Deus e Lúcifer, isto é, o princípio da vida, da liberdade

³ Ver WELLING, 2006.

⁴ Ver VALENTINUS, 1893.

⁵ Ver GIESECKE, 1908, pp. 38-41.

⁶ A *Cadeia dourada de Homero* é um texto erudito, de autoria controversa, muito melhor fundado na tradição do que praticamente qualquer outra obra hermética. São abundantes e claras as referências aos mistérios órficos, ao pitagorismo, a Plotino, Jâmblico e Proclo, deixando por demais evidente a filiação ao misticismo neoplatônico. Ver KOPP, 1880.

e da luz intelectual em contraste com o princípio inanimado, determinado e ausente de inteligência ou amor – os corpos materiais não são mais que uma ensimesmação egoística tal que ignora até a existência de outros seres –; Deus é a força imaculada e absoluta que continua a fecundar e atrair todas as coisas para si, no que consiste toda a evolução da cadeia de seres; o afastamento do divino é a fonte de toda a carência, pobreza, vileza e deficiência, que se caracterizam como uma alienação da fonte do ser, e o retorno à origem a única redenção possível deste estado de alienação. “Ao final, toda a criação não passa de uma queda e um respectivo regresso à origem” (GOETHE, 2002, p. 101).⁷

Essas características não apenas permanecem na concepção religiosa de Goethe como definem os pressupostos metafísicos e epistemológicos das ciências naturais goethianas. Poder-se-ia objetar, talvez, que a concepção juvenil logo deu lugar a um realismo espinosano, desencantado, mas, mesmo se ignoramos o platonismo subjacente ao próprio monismo espinosano, conceitos centrais do pensamento goethiano maduro, como polaridade e arquétipo, não deixam dúvidas quanto à força da cosmovisão platônicas em suas raízes.

ONTOLOGIA E COSMOLOGIA DIALÉTICAS NA VISÃO DE MUNDO GOETHEANA

Um dos mais obscuros e pouco comentados artigos de Goethe nos dá grande insight sobre o platonismo de sua metafísica, a saber, *Até que ponto a ideia segundo a qual a beleza é perfeição com a liberdade pode ser aplicada à natureza orgânica*. Nesse artigo, Goethe apresenta uma visão revolucionária sobre a vigência de valores ou princípios como beleza e liberdade na ciência natural, o que só é possível objetivamente se a ordem ontológica desses princípios espirituais for compatível e/ou a mesma das coisas dadas. Uma visão mais transcendental e dualista não é aplicável, porque Goethe faz com que os elementos espirituais e os materiais (da forma) sejam codependentes. Não apenas aos olhos humanos um animal “parece” belo, por despertar em nós um senso de adequação, a própria estrutura e forma anatômica e fisiológica do animal permite ou não permite uma mais livre, mais variada, mais perfeita manifestação (GOETHE, 1999, p. 17).

Ao passo que animais são belos devido à complexidade de movimentos permitidos pela sua forma, seres humanos possuem órgãos infinitamente mais variados, afeitos à expressão de incontáveis “movimentos espirituais” (GOETHE, 1999, p. 17). Por isso, seria néscio julgar a beleza humana pela boa proporção dos membros, como ocorre com os animais, porque a beleza humana é a antevisão de maiores e mais variadas faculdades através do filtro dos órgãos materiais, isto é, as expressões sentimentais, emocionais, a arte e a técnica que denotam grande apuro e acuidade mental, a comunicação, a organização sócio-política, as expressões de espiritualidade e religiosidade que o corpo humano nos enseja, são manifestações

⁷ O texto lembra muito o quarto capítulo do *Opus mago-caballisticum et theosophicum*, ‘*De mundo archetipo*’ ou ‘Sobre os princípios do mundo’, bem como o subsequente, sobre a queda de Lúcifer, onde Wellings trata da emanação-criação de Deus a partir de um ato volitivo que vai do centro (Deus/Uno) à periferia (matéria/Lúcifer).

superiores do Belo, que fazem sombra à desenvoltura atlética. Doutro modo, aliás, nenhum ser humano seria mais belo que um macaco ou um gato.

Temos aí uma concepção estética ao mesmo tempo naturalista e idealista, que torna imanente e universal a beleza, enquanto a espiritualiza. Tendo-se em vista que Goethe considera Platão, Aristóteles e a Bíblia como fundamento de todo o progresso da civilização, pode-se suspeitar de uma ligação direta entre esta doutrina da beleza e a do *Fedro* ou dos *Salmos*, onde os antigos ensinam que a dignidade e a grandeza são portadoras de um tipo superior de beleza que ofusca os atrativos da aparência.

Os demais escritos sobre ciências naturais de Goethe trazem quase sempre os mesmos ares platônicos, a mesma pressuposição de uma teoria das ideias subjacente ao método e visão científicos, inclusive com o reconhecimento do caráter hipotético das teorias e conceitos em face da “dupla natureza” das coisas investigadas, pois “as ciências, tanto quanto as artes, consistem em uma parte disponível (real) e apreensível, e em uma parte indisponível (ideal) e inacessível” (GOETHE, 1976, p. 199 [n. 1144]).

Esta dialeticidade impactará sobre a parte mais substantiva (ontológica ou cosmológica) da visão de mundo goetheana. É o caso de *Ponderação e sujeição* (1820), onde escreverá:

Na observação da estrutura do mundo, sua plena dimensão, sua última divisibilidade, nos é inevitável concluir que no todo jaz uma ideia de fundamento, através da qual Deus na Natureza, a Natureza em Deus, desde a Eternidade e por toda a Eternidade quer criar e agir. Intuição, observação e meditação conduzem-nos a esse mistério. Criamos ideias e conceitos que seguem análogos a este princípio primordial.

E aqui nos deparamos com a única dificuldade, que não nos chega claramente à consciência: a de que parece estar estabelecido certo lapso entre ideia e experiência, o qual nossas forças em vão buscam transpor. Embalde nosso eterno esforço é por superar este hiato com razão, entendimento, imaginação, fé, sentimento, devaneio, e se mais nada tivermos em nossas faculdades, com a própria loucura (GOETHE, 1999, p. 19).

Uma tão incisiva exposição, feita por um Goethe já bastante habituado à perspectiva crítica e transcendental e ao idealismo nascente, evidenciam um marco de posição em favor de um considerável abismo entre ideia – que a esta altura da vida de Goethe não pode ser ingenuamente confundida com conceito – e experiência. Como o que está em questão nos escritos de ciências naturais não são ideias regulativas ou outros princípios abstratos, e sim ideias sobre as essências das coisas, dos objetos sob observação por parte do cientista, não se pode negar que Goethe conceba um “lado” ideal dos entes ou fenômenos. Mais diretamente ligada ao nosso presente propósito, de indagar em que sentido esta posição fomenta e/ou depende de uma dialética no pensamento de Goethe, é conclusão de que este lapso impede a perfeita adequação entre ideia e experiência, e de que ambos estão fadados a se relacionar apenas por aproximações analógicas, pois

esta mesma condição de *crise mediada* entre o ideal e o real é o fundamento da dialética platônica.

No fragmento intitulado *Polaridade*:

Dualidade dos fenômenos como opostos: Nós e os objetos,/ luz e trevas,/ corpo e alma,/ duas almas,/ espírito e matéria,/ Deus e o mundo,/ pensamento e extensão./ ideal e real,/ sensibilidade e razão,/ fantasia e entendimento,/ ser e saudade. [...]

Nossos procedimentos flagram a economia da natureza. É possível pensar nela como uma pessoa sensata, que está inclinada a realizar muito com pouco, enquanto outros da abundância pouco produzem (GOETHE, 1999, p. 24).

Passagens como essa desautorizam as interpretações da filosofia goetheana como reprodutiva do monismo de Espinosa. Aqueloutras passagens que rendem homenagem ao espinosismo estão formatadas pela noção tipicamente germânica do período, que embalados pela visão mística e pela mediação de Rousseau, Lessing e Herder contrapõem o Uno a um sistema entre unidade e totalidade: *Ev καὶ Πᾶν* (TIMM, 1974). Reconhecendo, portanto, a unidade na diversidade, a totalidade dos indivíduos, não apagados em favor da unidade, sem renunciar a uma visão ainda monista da organicidade universal, o pensamento goetheano fatalmente tem de incluir o processo de ligação entre dimensões não problematizadas pelo espinosismo. Em outras palavras, por ser mais processual tem de se tornar mais dialético.⁸

Outro importante ensaio de Goethe, o fragmento *A Natureza*, tem justamente o seu monismo de fundo “equilibrado” por uma mecânica polar e evolutiva, como se lê em uma página enviada ao chanceler von Müller. Aí, Goethe afirma ter escrito *A Natureza* com uma proposital atenção para a essência contraditória da natureza, o que novamente traz a noção de opostos, confronto de forças, não valorizada por Espinosa. Falta ao ensaio, portanto, a noção mais clara dessas

duas engrenagens propulsoras de toda a natureza: o conceito de polaridade e o de intensificação/ascensão [*Steigerung*]; aquela a matéria, na medida em que a pensamos como pertencente à materialidade, esta o seu oposto, na medida em que a concebemos pertencente ao espiritual; aquela sempre em permanente atração e repulsão, esta sempre em esforço ascensional. Porque a matéria não pode jamais existir e agir sem o espiritual, o espiritual jamais sem a matéria, assim a matéria também se permite ascender, o espírito, similarmente, assume para si a atração e a repulsão [...] (GOETHE, 1999, p. 32).

Teríamos menos convicção sobre o significado das teorias expostas nos textos mais extensos e famosos, como *Metamorfose das plantas* e *Doutrina das*

⁸ Peter Hofmann entende a polaridade goetheana como um êmulo da dialética do conceito em Hegel (HOFMANN, 2001, p. 92).

cores, sem o suporte conceitual desses ensaios mais curtos. Dois textos, contudo, oferecem-nos claros elementos de ligação entre os tratados mais longos e os ensaios de definição conceitual: *Sobre morfologia* e *Observações sobre a morfologia em geral*. Ambos dão mostras suficientes da relevância das noções platônicas de ideia arquetípica, polaridade e “pressão espiritual” do crescimento aos olhos do autor (TANTILLO, 2002).

A ideia central da morfologia goetheana é a de que seres vivos não podem ser descritos como somas de partes em interações mecânicas, embora *também* incluam essa dimensão. Ao contrário de mecanismos, que podem ser inteiramente descritos como somas de peças, seres vivos cumprem funções com finalidades não mecânicas e *desenvolvem* sua forma de acordo com essas finalidades, de maneira claramente teleológica (GOETHE, 1999, pp. 49-51). Tal aspecto teleológico é compatível com nossas sensações e percepções (subjetivas), que não se permitem reduzir a propriedades físico-mecânicas, muito ao modo da atual discussão dos *qualia* e da irreducibilidade geral da mente a uma modelo fisicalista. Equilibrando a “indiferença” das partes materiais e o “propósito” da estrutura orgânica como um todo está um padrão, molde ou ideia de animal, de planta, de mamífero, de inseto, de cachorro, e assim por diante (GOETHE, 1999, p. 55).

Em *Observações sobre a morfologia em geral*, onde Goethe tenta estabelecer a morfologia como ciência, há numerosas evidências de harmonização entre a ideia de absolutidade da natureza, de Espinosa, e uma dinâmica cosmológica platônica, conjugação que está em sintonia com o fragmento *A Natureza*. A vocação e a tarefa da morfologia, então, voltam-se para a descoberta de novos objetos de análise, o que significa não apenas o corpo inerte, morto, de um ser natural, e sim seu dinamismo vital em curso, e para a harmonização entre todo e qualquer fenômeno orgânico ao quadro geral da natureza, sem o que nenhum ente natural, especialmente os viventes, pode ser compreendido. Em sua demanda por harmonização ontológico/“ecológica” entre os organismos e o ambiente, Goethe prenuncia de modo louvável as futuras ideias sobre uma biosfera ou macroestrutura ecológica, sem o que dificilmente os seres vivos individuais possuem sentido e condições de vida (GOETHE, 1999, p. 57). Igualmente forçoso é observar que a aplicação de princípios mecânicos aos seres vivos é ainda menos pertinente por essas razões (GOETHE, 1999, pp. 57-58).

A postura do físico ou do químico, com sua “síndrome” de explicações causais baseadas unicamente em divisão e reunião de partes de um quebra-cabeças não poderá explicar satisfatoriamente os processos que garantem a saúde de um organismo sensível, psicologicamente reagente ao meio. Isso “porque a vida se manifesta como uma Força que não está contida em nenhuma de suas partes em especial” (GOETHE, 1999, p. 58).

Porque a natureza vivente, contudo, está contida e também em perfeita harmonia com a natureza inorgânica, que parece respeitar princípios, sim, mecânicos e consideravelmente dissociados entre si, chega-se à seguinte conclusão:

Não podemos mais tomar a natureza orgânica por unidade; já não podemos pensar a nós mesmos como unidade, de modo que se nos exige a adoção de duas perspectivas, e ora nos observamos como um ser que se enquadra em um desses sentidos, ora, de outra maneira só podemos nos enxergar por um sentido interno ou seus efeitos.

A zoonomia divide-se, portanto, em duas partes não facilmente separáveis, a saber, a corpórea e a espiritual. Ambas não podem ser realmente isoladas, mas o especialista nesta área poderá partir de um lado ou de outro, dando mais peso a uma das perspectivas (GOETHE, 1999, p. 59).

Como se sabe, Goethe jamais conceberia suas atividades artísticas e científicas como apartadas ou desvinculadas, antes conjugando-as como membros de um mesmo corpo unificado por uma filosofia e uma teologia de fundo. Seus poemas e romances, portanto, não deixam de ser em certo sentido uma outra forma de expressão das mesmas ideias que embalam sua meditação e sua religiosidade.

FAUSTO; UM RETRATO DA POLARIDADE E DA INTENSIFICAÇÃO/ASCENSÃO

Ernst Bloch chegou a afirmar que a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, é uma roupagem técnica do argumento presente no *Fausto* de Goethe (BLOCH, 1996). Para Bloch, a ideia central do *Fausto* possui duas faces: a universal, o drama compartilhado por todo o pensador legítimo, e a sistemática, no caso, a dialética. Bloch acredita que Goethe exprime em linguagem popular não só o pensamento alemão, mas o pensamento em geral. Para ele, Goethe é o grande inovador do pensamento contemporâneo, é ele quem inaugura a dialética de “sístole-diástole”, “ensimesmação-exterioração”, influenciando o “movimento da consciência” de Hegel. O *Fausto* seria a expressão máxima da dialética orgânica:

Sempre está o fáustico na Fenomenologia, o fenomenológico no Fausto, reciprocamente presentes, a força das disposições gerais do Mundo, tão misteriosa quanto reveladora, que caminha de dentro para fora. Assim que se pode dizer, ora com expressão goetheana, ora com a hegeliana: O monólogo de Fausto é o arqui-fenômeno da Fenomenologia, e a substância que se conhece como sujeito é o Absoluto do Fausto (BLOCH, 1996, p. 79).

Juízos de valor à parte, o *Fausto* é inegavelmente o trabalho artístico que mais profundamente apresenta os conceitos de polaridade e intensificação/ascensão, levando à culminância a visão goetheana de que, como elementos da natureza inferidos da experiência, esses conceitos devem ser *vistos* ao invés de *apenas* pensados.

O drama fáustico é o da falência individual e cultural na busca pelo saber e pela redenção, que leva o homem ao ápice do desespero – um desespero apático, niilista, não passional – cínico e cético face às promessas da filosofia, das ciências e da teologia. Goethe não permite que essa constatação niilista, contudo, assuma proporções negativas, e o vazio no coração de Fausto o leva a cruzar os

limites da licitude (CARO, 1866, pp. 263-273). Ele é, em resumo, aquele que lê em João um “evangelho da ação”. Sedento de sentido, Fausto não é um desistente, ainda que o derradeiro desânimo e a opção pelo suicídio o assombrem. Sábio em excesso, mas sábio pelos padrões humanos, é louco aos olhos de Deus. Por isso, não poucos associaram a índole fáustica à consciência infeliz da *Fenomenologia do Espírito*.⁹

Como a *Fenomenologia do Espírito*, *Fausto* é um dos maiores monumentos intelectuais erigidos pela cultura moderna, epitomando e perpassando todo o progresso civilizatório de Homero a Lessing em um desfile de variedades quase excessivo para a consciência, mas que o autor logra costurar a partir de um princípio diretor, um princípio evolutivo à luz do qual a infinita variedade permite vislumbrar um sentido único, o qual, inclusive, justifica a própria variedade e todas as suas oposições, confusões e ambiguidades. Mas, contrariamente à *Fenomenologia*, o projeto de Goethe não está vazado do mesmo otimismo intelectualista. Ele é do começo ao fim uma ode à falência do intelecto em seu projeto de síntese final, de compreensão do *Absoluto*.

Parece haver na versão goetheana da lenda algo do desencanto do jovem doente e frustrado com a medicina que viu no misticismo um tipo paradoxal de refúgio: um pensamento que dizia e não dizia respeito ao seu estado; que prometia uma salvação espiritual e mesmo um milagre, mas que também se apresentava como metáfora, analogia e mistério, além do alcance do homem. Na história, contudo, essa obscuridade é completada pela narrativa paralela do prólogo no céu, quando o leitor tem uma perspectiva privilegiada das causas e condições a partir das quais o drama se desenrola. Como humanos experimentamos a vida de um angustiante ponto de vista fáustico, mas como leitores vemos a aposta firmada entre Deus e o diabo, e sabemos que o primeiro não pode perder.

O novo Jó (GAIER, 2001, p. 213) é responsável por suas escolhas e se sabe dependente de leis maiores, mas não é capaz de desvendar o plano para ele traçado; jamais poderia elaborar um sistema do saber absoluto, mas pela prática e pelo sentimento se concebe como inserido no absoluto.

O mais importante, entretanto, é que este tipo de relação negativa e modesta com o absoluto conserva ainda e sempre os princípios balizadores da polaridade e da ascensão/intensificação. Deus e o diabo, o caminho da luz e o caminho da perdição, espírito e matéria, sempre o conflito orgânico, a tensão que não se resolve entre partes codependentes. E isso é tão mais presente na manifestação maior da natureza: o homem.

Duas almas habitam em meu peito;
E cada qual quer da outra separar-se
Uma com órgãos se aferra,
Amorosa e ardente ao mundo físico;
Outra quer erguer-se violentamente do pó
E aspira à sua excelsa origem nas alturas.¹⁰

⁹ Apenas a título de exemplo: RICCI, 2007.

¹⁰ GOETHE, 1920, 165: “Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,/ Die eine will sich von der andern trennen; Die eine halt, in derber Liebeslust,/ Sich an die Welt mit klammernden Organen;/ Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust/ Zu den Gefilden hoher Ahnen.”

A imagem das “duas almas” reaviva na memória o monismo de Goethe, sua visão da natureza, de uma dinâmica do todo impulsionada pelo caráter polar de suas manifestações, sem que essa polaridade deixe de ser ela mesma afirmadora da unidade orgânica. O crescimento evolutivo, representado pela *Steigerung*, não seria possível ou faria qualquer sentido sem a mola propulsora do conflito, da pressão que os polos exercem um sobre o outro. O princípio da ascensão/intensificação seria um impulso divino do qual os seres não possuem qualquer mérito, um crescimento, metamorfose ou progresso não vivenciado por eles mesmos como drama pessoal. A redenção de Fausto não teria sentido sem a dúvida, os equívocos, os esforços e a sua angustiosa busca.

Como no caso dos escritos sobre as ciências e o método científico, Goethe sempre prefere a sugestão de oposição interna e orgânica a sugestões de um conflito entre indivíduos ou coisas distintas e separadas. No panenteísmo bastante dinâmico de Goethe (COELHO, 2012), o monismo espinosano (subordinado) exerce a função de atenuante do choque de individualidades. Tudo já está desde sempre profundamente conectado no organismo universal, tanto quanto já contém em si, em sua genealogia divina, a força polar e frêmito de crescimento. O conflito, portanto, é automaquia que dinamiza e vitaliza os seres à imagem do puro Verbo e da pura Vida de *Deus sive Natura*. Essa automaquia pode ser individual ou fruto da relação orgânica de cada indivíduo com cada outro, já que estão tramados e relacionados para todo sempre no movimento maior. Microcosmo, o indivíduo emula os complexos jogos de forças do macrocosmo, intensificando-se e crescendo em harmonia com a diversificação e intensificação do quadro geral da natureza.

Como um paradigmático filho pródigo, Fausto se arrepende de suas escolhas, que conduziram ao desfecho trágico do primeiro livro, mas esse arrependimento não o conduz a uma solução imediata e simplória para o seu drama. Ele continua em “atrato” íntimo e no esforço da procura, e a continuidade desse esforço é o que ele tem de melhor; é seu grande mérito. Ainda assim, a culpa é fundamental para minar o niilismo de Fausto, pois o niilismo só subsiste sob o amparo de uma convicção dogmática na ausência de uma ordem moral (RICKERT, 1932, pp. 417-420).

Através e graças ao intenso conflito interior e com o mundo, Fausto ressurgiu transformado, amadurecido e sua alma, inesperadamente, alça voo para o Paraíso.

REFERÊNCIAS

- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- BLOCH, Ernst. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.
- CARO, Edme-Marie. *La philosophie de Goethe*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1866.
- COELHO, Humberto Schubert. *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. Juiz de Fora: UFJF, 2012. Tese de doutorado defendida na

Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2012.

ECKERMANN, Johann P. *Gespräche mit Goethe*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 2011.

FINCK, Florian. *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

GAIER, Ulrich. *Erläuterung und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe, Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Stuttgart: Reclam, 2001.

GIESECKE, Friedrich. *Die Mystik Joh. Baptist van Helmonts*. Leitmeritz: Karl Pickert, 1908.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Dichtung und Wahrheit*. Stuttgart: Reclam, 2002.

_____. *Faust: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1920.

_____. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.

_____. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 1999.

HOFMANN, Peter. *Goethes Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2001.

KOPP, Hermann. *Aurea Catena Homeri*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 1880.

PLATO. *Laches; Protagoras; Meno; Euthydemus*. Loeb Classical Library 165. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

RICCI, Gabriel. Goethe's Faust: Poetry and Philosophy at the Crossroads. *Humanitas*, vol. 20, pp. 152-174, 2007.

RICKERT, Heinrich. *Goethes Faust*. Tübingen: Druck von Laupp, 1932.

TANTILLO, Astrida O. *The Will to Create. Goethe's Philosophy of Nature*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2002.

TIMM, Hermann. *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1, *Die Spinozarenaissance*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1974.

VALENTINUS, Basilius. *The Triumphal Chariot of Antimony*. London: James Elliot and Co., 1893.

WELLING, Georg von. *Opus mago-caballisticum et theosophicum*. York Beach: Red Wheel/Wiser, 2006.

WOLLGAST, Siegfried. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Berlin: Akademie Verlag, 1988.

Recebido em: 14-03-2020

Aceito para publicação em: 06-08-20

DA METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA À METAFÍSICA DA
SUBJETIVIDADE:
OS CAMINHOS DE HEGEL E SCHELLING SE SEPARAM EM JENA
*FROM THE METAPHYSICS OF SUBSTANCE TO THE METAPHYSICS OF
SUBJECTIVITY:
HEGEL AND SCHELLING'S PATHS TURNING APART IN JENA*

LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – Brasil
luizfilipe3r@gmail.com

RESUMO: Neste trabalho apresentaremos três pontos de vista específicos a respeito do desenvolvimento do pensamento hegeliano em Jena. O primeiro consiste em 1) demonstrar que houve naquele momento uma alteração na concepção de Hegel na forma de se entender o próprio Absoluto, dado especificamente pela insuficiência da metafísica da substância, conforme orientada aos moldes da filosofia de Schelling. O segundo diz respeito à tese de que 2) foi no *Systementwurf I* de 1803/04 o ponto culminante da clivagem entre a concepção que Hegel possuía do próprio Absoluto e o seu aparato conceitual disponível para a articulação entre este Absoluto e a própria finitude. O terceiro, então, se refere à ideia de que 3) a mudança de uma metafísica da substância para uma metafísica da subjetividade está intimamente conectada com a insuficiência conceitual que resultava desta primeira concepção, cujo ponto ápice pode ser visto de modo mais distinto no *Systementwurf I*.

PALAVRAS-CHAVE: Substância e Sujeito. Absoluto e Finito. Negatividade autorrelacionante. Consciência. Espírito.

ABSTRACT: *In this paper we will present three specific points of view regarding the development of Hegelian thinking in Jena. The first one consists in 1) demonstrating that there was at that moment a change in Hegel's conception in the way of understanding the Absolute itself, caused specifically by the insufficiency of the metaphysics of substance, according to the molds of Schelling's philosophy. The second concerns the thesis that 2) it was in Systementwurf I of 1803/04 that occurred the culmination of the cleavage between Hegel's conception of the Absolute itself and his conceptual apparatus available for the articulation between this Absolute and the finitude itself. The third, then, refers to the idea that 3) the change from a metaphysics of substance to a metaphysics of subjectivity is intimately connected with the conceptual insufficiency that resulted from this first conception, whose apex point can be seen more distinctly in Systementwurf I.*

KEYWORDS: *Substance and Subject. Absolute and Finite. Self-related negativity. Consciousness. Spirit.*

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRGS/Bolsista Capes. Membro do Núcleo de pesquisa em filosofia clássica alemã (NUFCAL) e do Núcleo de estudos hegelianos (NEHGL)

I

Grandes contribuições acerca da motivação que fizera Hegel abandonar seu ideal de juventude e aceitar juntamente com Schelling a perspectiva de que o Absoluto poderia ser plenamente conhecido através da razão foram dadas durante as últimas décadas da pesquisa.² A isso soma-se também a controversa relação que os dois filósofos nutriram durante o período ienense. Grosso modo, por mais que não estivesse declarado, é possível dizer que Schelling e Hegel eram adversários inseridos num mesmo projeto filosófico, no qual cada um buscou à sua maneira uma resolução mais convincente para um sistema filosófico cujo fundamento era o princípio especulativo. Nesta competição, é inegável que foi Schelling quem largara à frente. Ele havia trabalhado de modo mais direto com os problemas “essencialmente filosóficos” que resultaram das disputas acerca da herança kantiana. Devido a sua precoce e entusiástica performance, ganhou prestígio acadêmico e, de certa maneira, uma vantagem filosófica frente às tentativas pouco precisas de Hegel de apresentar um sistema propriamente seu. Os problemas filosóficos com os quais Schelling estava envolvido, e que o permitiram alcançar tal posição de destaque, dizem respeito à maneira como foram concebidas as relações especulativas entre o real, a finitude e o pensamento sobre o Absoluto. Certamente, desta maneira, a forma como ele pensou essa relação foi tomada como ponto de partida para os desenvolvimentos futuros mais originais de Hegel que, posteriormente, em Jena, havia acomodado alguns princípios daquela filosofia de modo não discipular e literal, mas numa elaboração independente, sem dissidências aparentes quanto ao princípio fundamental de que partiam.

Tal princípio pode ser identificado com aquele que, segundo Dieter Henrich, Friedrich Jacobi “havia colocado na boca do filósofo iluminista Lessing”, sendo também adotado em grande medida pelos três célebres amigos do seminário teológico de Tübingen, a saber, Schelling, Hölderlin e Hegel (HENRICH, 2003, p. 17). Tal princípio refere-se à fórmula do programa “Hen kai Pan”, que havia sido inconscientemente incorporada até mesmo por Jacobi e que foi assimilada como princípio para a filosofia da unificação [*Vereinigungsphilosophie*] de Hölderlin, e conseqüentemente aparecia no horizonte da identidade entre espírito e natureza que a filosofia de Schelling concebia.

A maioria das inconsistências que a pesquisa acadêmica tem identificado entre os programas de Schelling e Hegel diz respeito a problemas derivados da articulação conceitual construída por cada um no que se referia à possibilidade de uma coexistência entre a independência do finito dentro de um contexto monista, ou seja, um problema especulativo sobre a justaposição entre necessidade e liberdade. Não obstante, parece que é preciso ainda apresentar um esclarecimento mais consistente entre a visão de ambos os filósofos sobre o próprio conceito do Absoluto. Como veremos, a perspectiva que Hegel possuía em relação a tal

² Uma boa consideração a respeito dos caminhos trilhados por Hegel e Schelling por volta de 1801 pode ser encontrada nos artigos *Die Entstehung des spekulativen Idealismus* (1994) e *Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena* (1969), ambos de Klaus Düsing. O autor faz um recorte preciso entre o que seria originalmente hegeliano e certos *insights* schellinguianos amplamente adotados.

articulação não permitia levar a cabo o princípio do sistema, ou seja, o Absoluto conforme concebido por Schelling, bem como as determinações conceituais que ele elaborou em seu período inicial em Jena. A causa disso se revela através da posição conceitual que a reflexão possuía no desenvolvimento do sistema, diferindo desde já de modo bastante latente da visão schellinguiana a respeito do mesmo. Isso testemunha a favor do fato de que Hegel dispunha de um horizonte adequado e já próximo daquele que veríamos ser articulado na *Fenomenologia*. O problema consistia num arsenal teórico pouco eficaz para tal. No que se refere à *forma de princípio*, a metafísica da substância derivada da fórmula espinosista adotada por Schelling em sua filosofia da identidade constitui parte deste problema.³

II

Todas as explicações de Hegel sobre sua *forma de princípio* são muito vagas e pouco elucidativas naquele momento. Suas atenções estavam voltadas mais para uma resolução convincente acerca da *forma conceitual*, ou seja, da posição da finitude em meio à totalidade do Absoluto. Ele fez isso majoritariamente criticando as formas de saber que se baseavam no oposto da identidade, ou seja, na completa cisão, cujo princípio estava fundado naquilo que ele chama de reflexão. Isso nos leva a crer que suas ideias a respeito desse Absoluto mesmo não diferiam da visão que o próprio Hegel construiu a respeito da doutrina de Espinosa aos moldes alemães, que havia sido repetidamente interpretada desde Lessing. Essa visão foi construída de modo mais detalhado no escrito sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos e Fichte e de Schelling* de 1801 e nos escritos *Fé e Saber* e *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, ambos de 1802. A parte que cabe à filosofia de Espinosa é desenvolvida neste último, quando Hegel quer enfatizar a presença necessária da negação nos empreendimentos da razão de modo que somente assim aquela pôde ter desenvolvido sua substância como unidade de causa e efeito, de essência e existência, do uno e do múltiplo, etc. É dessa maneira que Hegel de fato entende a substância. Ele não chega a elaborar uma exposição consistente dessa noção, mas tendo em vista o papel que a negação ocupa em seu empreendimento filosófico desde Frankfurt, e que ele afirma categoricamente na *Differenzschrift* que a verdadeira relação da especulação é a relação de substancialidade, parece razoável afirmar que a especulação, como lado verdadeiro da razão, compreenderia os pares de determinações finitas opostas como substância (HEGEL, 2003a, p. 59). O Absoluto seria compreendido então como substância que abrange tudo, inclusive o oposto, tal como foi pintado o quadro

³ Grosso modo, para uma certa coerência interna, adotamos a distinção entre forma de princípio (*Prinzipform*) e forma conceitual (*Begriffsform*) apresentada por Dieter Henrich (HENRICH, 1980, p. 104). Desta forma, quando falamos de uma passagem de uma metafísica da substância para uma metafísica da subjetividade, estamos falando de uma alteração na forma de princípio adotada por Hegel, ou seja, na forma que entende o princípio do sistema, o Absoluto. Quando falamos de insuficiência conceitual, estamos falando de uma forma conceitual não suficientemente concebida para dar conta de todas as determinações especulativas que o princípio requeria. Desta maneira, não teria sido possível ter sido desenvolvida essa forma de princípio “se não existisse antes uma forma conceitual disponível para o tratamento das relações especulativas que permitisse desenvolver o sistema de acordo com o novo princípio” (HENRICH, 1980, p. 105).

do princípio de Bruno por Jacobi: “a contínua coincidência de opostos na natureza, que contém todas as contradições, mas ao mesmo tempo tem de ser resolvido em unidade e verdade” (JACOBI, 1996, p. 188). Basicamente, Hegel e Schelling adotam essa ideia da unidade de opostos no desenvolvimento de suas doutrinas sob a fórmula geral da “identidade da identidade e não-identidade” (HEGEL, 2003a, p. 95).

A respeito desta fórmula, segundo Manfred Frank,

Hegel não considerou ‘a identidade da identidade e da não-identidade’ uma visão original que ele mesmo inventara, mas simplesmente como a expressão da ideia fundamental que seu amigo [Schelling] tinha em mente quando falava repetidamente da ‘identidade da identidade’ ou da ‘identidade duplicada em si mesma’ (FRANK, 2014, p. 121).

No entanto, o dito de Frank deixa escapar que o fato de Schelling não pronunciar a “não-identidade”, ou seja, a diferença, e tendo em vista os desdobramentos da filosofia de ambos, principalmente pela crítica de Hegel a Schelling na *Fenomenologia*, isso depõe a favor da motivação programática da subsistência do finito em meio à totalidade ser originariamente hegeliana. Este é o princípio original de Hegel, que se estende desde Frankfurt, que em seu sistema levará à implosão interna dos princípios compartilhados com a filosofia de Schelling e à inauguração de uma novíssima configuração que se manifestará de modo mais acabado na *Fenomenologia*. De fato, o empreendimento de ambos os filósofos era responder de forma categórica se há algo individual além do Absoluto, a saber, se tudo o que é finito constitui meramente uma qualidade ou um estado do Absoluto: se ele atesta o finito como uma qualidade ou estado do Absoluto, sua explicação acerca do mundo real não parece satisfazer todas as expectativas acerca desse mundo real; se ele atesta a independência, então se apresenta imediatamente a questão de como uma identidade fundamental pode persistir diante desse quadro, e tão logo, um discurso plausível acerca do Absoluto. Temos uma circunstância onde Schelling e Hegel se veem então na necessidade de explicação conceitual acerca da subsistência efetiva da finitude em sua relação com o Absoluto, mas com um Absoluto pensado ainda nos moldes de uma metafísica da substância.

Schelling, na *Darstellung meines Systems der Philosophie*, de 1801, e no diálogo *Bruno*, de 1802, pronuncia a existência apenas de uma diferença quantitativa entre finitude e Absoluto, adotando no segundo também, em parte, a doutrina das ideias de Platão. Ele pôde dizer com isso que o finito é aquele que participa da ideia do Absoluto, mas que, por isso, deve expressar a forma da própria absolutidade, ou seja, através de sua existência independente. Hegel naquele momento, na *Differenzschrift*, visando uma resposta convincente para esse relacionamento conceitual, postula dois momentos fundamentais para tal, um lado negativo, a reflexão, e um lado positivo, a intuição. O primeiro consistia exatamente na focalização hegeliana a respeito do momento do determinado, a saber, da finitude. Ele atribui a esse lado, chamado reflexão, um caráter

essencialmente negativo, isto é, a finitude deveria chegar à suspensão de sua validade independente a partir da mediação das contradições do entendimento. Desta forma, a finitude deveria ser sintetizada com seu outro lado, isto é, com seu lado positivo, a saber, com a intuição, que sem o contraponto da reflexão apareceria como mera intuição obtusa, isto é, mero sentimento – tal qual a doutrina de Schleiermacher, com forte ênfase na fé religiosa e sem alcançar o saber efetivo. Nessa unificação de reflexão e intuição, as determinações finitas opostas que seriam aniquiladas se revelam na verdade em unidade, pois o que é aniquilado de fato é a contradição, não os contrapostos. Consistia então na unificação de realidade e idealidade, cada uma penetrada pelo elemento contraposto, ou seja, a realidade destituída de contradição, em unidade, e a idealidade, representada pelo sentimento de unidade, destituída do anelo, logo, substancial. O paralelo aqui com o uno e o múltiplo, causa e efeito, essência e existência, se mostra também equivalente. Esse seria o momento do saber especulativo da razão, que graças a essa mediação, através de uma intuição transcendental, alcançava pleno conhecimento do Absoluto enquanto substância.

A introdução de um saber tal qual atribuído a tal intuição transcendental revela a distância em que se encontrava Hegel de sua teoria madura, exatamente por adotar uma *forma de princípio* com base numa metafísica da substância. O fato é que o que estava em jogo era a relação do absoluto com o finito, ou seja, como consistiria a absolutidade do primeiro sem que interferisse na independência do segundo e assim vice-versa. Para distinguir melhor a inovação hegeliana, podemos dizer que de acordo com a doutrina de Schelling a suspensão da finitude é uma conquista própria do conhecimento filosófico, ou seja, essa unidade absoluta só pode ser considerada intelectualmente, melhor dizendo, não consistia numa relação que dizia respeito ao próprio Absoluto. Afirmar que dizia respeito ao próprio Absoluto significava afirmar também que o próprio Absoluto se aniquilava, mas não parecia ser esse o caso na filosofia schellinguiana, tendo em vista aquele aparato que apelava à distinção entre diferenças qualitativas e quantitativas com ênfase até mesmo na doutrina das ideias platônica. Hegel, pelo contrário, como afirma Henrich, “pressupõe que essa relação de negação não seja estabelecida apenas no sentido crítico e epistêmico da lógica como filosofia, mas que também deve ser pressuposta no próprio Absoluto” (HENRICH, 1982, p. 153).

De acordo com Walter Jaeschke, “Hegel busca basear a separação de lógica e metafísica na distinção metodológica entre dialética (ou “idealismo”) e não dialética, entre reflexão e ‘negação da reflexão em geral” (JAESCHKE, 2016, p. 155). Essa organização, separando as disciplinas da lógica e da metafísica, explicaria então a necessidade hegeliana de postular um saber tal qual aquela intuição transcendental. Isto era a representação ideal de uma separação entre aquilo que o finito era e o que lhe advinha em virtude de sua negação, ou seja, a realização do próprio Absoluto. Apesar da filosofia hegeliana introduzir a possibilidade de se pensar um processo onde o próprio Absoluto é negado em virtude de sua realização, Hegel mesmo afirma em diversas passagens que o indivíduo fixado em sua limitação deve ser destruído, de modo que a verdade possa vir à luz em si mesma. Isso se conecta com uma interpretação não linear das

capacidades e realizações do indivíduo finito e as capacidades e realizações do próprio Absoluto, uma vez que, como ele mesmo afirma no escrito *Logica et Metaphysica* de 1801/02, “o entendimento ou reflexão é a capacidade do pensamento finito impulsionado secretamente pela razão” (GW 5, p. 272), ou mesmo na *Differenzschrift*, quando diz que a lei suprema da reflexão, “que lhe é dada pela razão, e por meio da qual ela se torna razão, é o seu aniquilamento [*Vernichtung*]” (HEGEL, 2003a, p. 43).

Se lembramos as determinações específicas que levaram Hegel a afirmar que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (HEGEL, 2003b, p. 34), lembraremos que um dos pontos que levaram o filósofo à formulação do Absoluto como Espírito consistia em entender o processo de seu vir-a-ser como “o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 2003b, p. 35). No entanto, conforme a perspectiva de Klaus Düsing, e como pode ser percebido a partir de nossa exposição, Hegel em seu período inicial em Jena concebe o Absoluto como Substância Una, ou seja, “como uma identidade absoluta e infinita de determinações finitas opostas” (DÜSING, 2004, p. 189). Olhando pela perspectiva da forma sistemática de Hegel, faltava ainda a unificação entre lógica e metafísica que permitiria o discurso de que o finito, através da reflexão, não é suspenso externamente pela razão, e assim, pelo Absoluto, mas por si mesmo, isto é, pensado de tal forma que se comporte negativamente em relação a si mesmo e assim carregue em si o seu limite.

Um paralelo entre a finitude e o Absoluto pode ser feito em relação às disciplinas da lógica e da metafísica uma vez que a primeira teria apenas um aspecto negativo, enquanto a segunda, tal qual a filosofia, começaria “quando a razão se conhece a si mesma como absoluta [...], com o que termina aquele modo de proceder que parte da reflexão” (HEGEL, 2003a, p. 56). A introdução de uma intuição transcendental representava exatamente o sustar da reflexão, ou seja, uma interrupção no desenvolvimento dialético na possibilidade do conhecimento do Absoluto. Diferente de Schelling, que parecia apostar numa unidade originária enquanto tal, Hegel dá movimento ao processo de realização e conhecimento do Absoluto a partir de uma negação própria do Absoluto para consigo mesmo, cujo instrumento era a própria reflexão, enquanto momento do finito negativo. No entanto, realiza tal empreendimento utilizando os aparatos possíveis que uma metafísica da substância oferecia. Esta foi a solução momentânea de Hegel para introduzir a mediação, o lado negativo do Absoluto, sem que sua absolutidade fosse comprometida. Isto estaria de acordo com a afirmação de Düsing, para quem “a base para a concepção deste conceito de substância como *causa sui* e sua identificação em Hegel é antes de tudo a dicotomia entre intuição intelectual e reflexão e a síntese de ambos” (DÜSING, 1980, p. 38). De outro modo, nesse primeiro momento de Hegel em Jena, podemos afirmar então que ele ainda não possuía sua famosa teoria metodológica da negação determinada enquanto possibilidade de um resultado positivo.

III

Apesar de tudo isso, de acordo com Henrich,

Desde meados de 1802, houve o início da ascensão dos termos ‘oposto de si mesmo’ e então ‘alteridade’ como conceitos-chave metodológicos na terminologia de Hegel. É razoável supor que isso não se dá sem influência do fato de que Hegel começa exatamente ao mesmo tempo a compreender o pensamento especulativo mais elevado, o do Absoluto como Espírito (HENRICH, 1980, p. 107).

Até ali Hegel havia se preocupado em demonstrar de que maneira a finitude poderia acender ao Absoluto de modo a alcançar a possibilidade do pensamento de que o Absoluto e a finitude são um. Fez isso enfatizando o papel da reflexão e sua possibilidade de, através da razão, ascender ao Absoluto mesmo. A partir de então ele percebe que a principal questão não era demonstrar que o Absoluto e o finito são um, mas sim que no finito e no Absoluto reside o ser de cada um enquanto outro. Essa nova caracterização que o pensamento de Hegel alcança nesse período vai ser preponderante para a forma de articulação conceitual que ele desenhará adiante para o sistema em detrimento do modelo apresentado até então. Será também o gérmen que levará Hegel a abandonar aquela *forma de princípio* com base numa metafísica da substância. Paradoxalmente, este período, quando as contradições desse modelo aparecem de modo mais realçadas, é o momento em que Hegel mais se ocupa em pronunciar que todas aquelas determinações conceituais que ele articula em seu sistema são postas diante do contexto de uma substância absoluta. Talvez esse seja o indício implícito de que tais determinações internamente seriam mais adequadamente acomodadas diante de uma *forma de princípio* diferente. No entanto, como o dito de Henrich afirma, a partir de então a força da negação que Hegel tem em perspectiva é suficientemente forte para que se pudesse desenvolver uma filosofia do Espírito que carregasse uma característica fundamental desta configuração filosófica frente àquela apresentada anteriormente, por volta de 1801.

Aquela concepção de uma autorrelação negativa do Absoluto acarretava o fato de que, se o princípio da identidade fosse levado a cabo, necessariamente se deveria afirmar que a própria finitude se relaciona negativamente consigo mesma. De outro modo, a operação típica pela qual o Absoluto viria à realização de si mesmo, isto é, a autorrelação negativa, também deveria ser trazida à tona na própria natureza do finito. Mas em virtude disso, a autorrelação negativa que era proporcionada pelo lado da finitude deveria insurgir de modo oposto à autorrelação negativa do próprio Absoluto. Enquanto uma representava suspensão da finitude, a outra, a suspensão da absolutidade. Do lado do Absoluto, isso seria o equivalente a dizer que sua primazia era alcançada contra o finito e fora dele mesmo, isto é, os dois polos se diferenciavam impreterivelmente. A ideia de que tal autorrelação negativa do Absoluto não pode ser pensada ainda de modo extrínseco às próprias determinações da finitude, como movente, foi a noção que Hegel alcançou a partir de então, de modo que isso se torna explicitamente

declarado a partir de textos como o *Ensaio sobre o direito natural*, o *Sistema da vida ética*, e finalmente o *Systementwurf I*. Um contexto onde se podia pensar uma autorrelação negativa pelo lado da finitude foi extremamente profícuo para toda uma terminologia que começava a se desenvolver naqueles escritos e que definitivamente marcariam a filosofia hegeliana: nos referimos aqui a termos como alteridade e reconhecimento.

Apresentava-se um cenário onde Hegel tenta articular a introdução desses termos, que surgem como consequência de sua nova articulação conceitual, ou seja, de um movimento dialético movido do lado da finitude, com uma visão ainda relacionada com uma metafísica da substância no que diz respeito à *forma de princípio*. O resultado dessa concepção não podia ser outro que aquele mesmo que ainda colocava uma diferença entre a finitude e o que lhe advinha em virtude de sua negação. Isto, pois aquele autorrelacionamento negativo vai ser pensado só como consequência do pensamento sobre o Absoluto, ou seja, este representava uma espécie de objeto a ser alcançado. A diferença é que agora Hegel pode articular esse conhecimento, que se dá por um processo de ascensão pela qual ele passa da singularidade à universalidade, com todo um sistema de reconhecimentos por vínculos comunitários. Se o finito, de acordo com o seu próprio conceito, é elevado ao Absoluto a partir de uma autorrelação negativa simétrica ao próprio Absoluto, nada mais é necessário para pensar a própria finitude, ou seja, não carecia de pontos de vista externos e de qualquer padrão motivado pelo próprio Absoluto. A partir do *Systementwurf I*, por exemplo, conforme afirma Schalthorn (2004, p. 165), o que estava em jogo era a desvalorização de um modelo transcendental de intuição intelectual em favor de uma nova concepção das relações conceituais e do conhecimento do Absoluto. A partir de então, “não é simplesmente a igualdade de si mesmo o que é essencial, mas sim a atividade da igualdade de si mesmo no outro” (DÜSING, 1980, p. 42). A fórmula conceitual e programática que a dialética que Hegel possui para tal é aquela do “oposto de si mesmo”, isto é, que algo difere de outra coisa com a qual é ao mesmo tempo idêntico.

IV

Hegel aplica ali esta fórmula dentro do marco sistemático de um paralelo entre aquilo que ele chama de “consciência” e o Espírito, o que pode ser identificado segundo a fórmula *Geist qua Bewusstsein*. A ideia geral era de uma história do desenvolvimento do Espírito a partir de sua mediação entre sujeito, aquele que é consciente [*das Bewußtseiende*], e objeto, aquilo de que a consciência é consciente [*das, dessen es sich bewußt ist*]. Grosso modo, ele pensa numa estrutura onde o sujeito adquire um conhecimento cada vez mais rico do Absoluto através de seu relacionamento negativo com o objeto, ou seja, com suas contraposições. Nesta relação, o objeto seria passivo e o sujeito ativo, e sua função seria modificar o objeto através de uma suspensão [*Aufhebung*]. Nas palavras de Hegel,

A consciência é, enquanto o que é consciente de si mesma a partir de si enquanto consciência, a identidade ativa e negante [*die tätige negierende Identität*], a qual retorna a si a partir do seu tornar-se-consciente de um outro que não ela mesma, e suprime este outro através do passar a este outro (HEGEL, 1986, p. 189).

Devido ao fato de tal consciência autorreferente necessariamente ter que conter aquilo que ela negava, Hegel assumiu essa consciência como um terceiro da relação, isto é, aquilo que ele denominava *Meio* [*Mitte*]. Desta forma, esse *Meio* efetivamente existia e seria o modo através do qual se podia afirmar uma mediação entre sujeito e objeto, de modo que a subsistência do negado a partir do momento de suspensão se dava nele. Isto, enquanto o primeiro suspende sua oposição ao segundo de tal maneira que estabelece um *Meio*, no qual persiste tanto a unidade geral quanto a oposição. Com este conceito, indica-se a tentativa de dinamização de uma relação estática, pois o *Meio* permitia tanto a relação quanto a oposição no que diz respeito aos seus *relata*.

Uma referência dupla aqui a Goethe se faz mister. Primeiro por ter sido ele quem antagonizou mais fortemente com a interpretação do ateísmo de Espinosa por Jacobi e, mais precisamente, pela escrita e propagação do texto *O experimento como mediador entre objeto e sujeito*, publicado em 1823, mas cuja escrita é datada de 1792, podendo então ser deduzido que tivera sido de conhecimento dos três amigos do Seminário teológico de Tübingen, interessados em adaptar Espinosa à realidade cultural alemã.⁴ Certo aspecto do processo de espiritualização do panteísmo espinosano implementado por Goethe pode ser observado no referido escrito através da valorização do processo do conhecimento que se dá na consciência a partir da mediação entre objeto conhecido e sujeito que conhece. Goethe tece várias críticas a nulidade dada para a subjetividade na produção do conhecimento experimental: “Tão logo o ser humano percebe os objetos ao seu redor, observa-os fazendo correlações consigo mesmo” (GOETHE, 2012, p. 55).

Tal como com Goethe, pode-se interpretar a introdução do elemento do *Meio* por Hegel como certa tentativa de espiritualização da filosofia, frente a *forma de princípio* que ele havia adotado até aquele momento. Contudo, é evidente que a introdução da consciência enquanto *Meio* por Hegel representa um recurso típico de um sistema ainda regido sob a configuração de uma metafísica da substância, pois aquela organização resultava num esquema tripartido que de imediato não se deixa traduzir diante da fórmula conceitual do “oposto de si mesmo”, uma vez que relações de unidade e diferença em relação a esse *Meio* poderiam ser atribuídas, por um lado, do lado do sujeito e, por outro, do lado do objeto.

⁴ Isso pode ser interpretado como ecos daquilo que alguns chamam de *Goethezeit*, a saber, que moldou toda uma nova forma espiritualista de pensar. Isso pode ser melhor percebido à luz da asseveração de Luís Dreher: “A *Goethezeit* neste contexto, assinala o período que cunhou a alternativa alemã-idealista aos problemas da modernidade dualista, de cunho racionalista-empirista, a partir de cerca de 1770. Buscavam-se novas sínteses que restabelecessem, em novas bases, a possibilidade de integrar as dicotomias excludentes de corpo-alma; espírito-natureza; Deus-homem; etc” (DREHER, 2002, p. 83).

Esta fórmula conceitual se encontra pela primeira vez cumprida mais adequadamente no conhecido *Systementwürfe II*, de 1804/05, onde a metafísica da substância dá lugar a uma metafísica da subjetividade, razão pela qual Rosenkranz enxerga a posição hegeliana naquele momento como “fichteanismo” (ROSENKRANZ, 1967, p. 112). Contudo, as semelhanças parecem não parar por aqui. Para Hegel alcançar esse “fichteanismo”, cujo princípio se baseava na auto-produção da subjetividade alocada como síntese de opostos, tal como o próprio Fichte, ele precisou superar uma concepção meramente factual que ele mesmo elaborara mediante os aparatos de uma metafísica da substância, isso é, contrária ao princípio intrinsecamente ativo da subjetividade, acerca daquilo no qual se partia para a descoberta da identidade. Podemos traçar um paralelo entre a introdução do elemento do *Meio* por parte de Hegel no *Systementwurf I* com a *proposição da consciência* de Reinhold na *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* de 1790, para quem “na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto e referida a ambos” (REINHOLD, 2016, p. 101). A objeção de Fichte na *Aenesidemus-Rezension* de 1794 à proposta de Reinhold dizia respeito à impossibilidade da ação de representar, ou seja, o ato da consciência, poder ser fundamento, estando sempre disposto como síntese, como um terceiro em relação ao sujeito e ao objeto. Este só pode ser resultado, isto é, derivado, e como derivado não pode ser uma proposição fundamental, ou seja, não pode estar na justificação, na base mesma da relação entre os dois polos. Considerando as devidas diferenças filosóficas, um problema semelhante aparece aqui na introdução da consciência como *Meio* no escrito de 1803/04. Esta só poderia aparecer como resultado da relação entre sujeito consciente e objeto conhecido. Na tentativa de evitar a possibilidade de um Absoluto derivado, ou seja, na verdade algo não-Absoluto, Hegel precisou colocá-la como um existente por si, como algo que “tem nele a forma da sua existência”, ao lado do sujeito e objeto (HEGEL, 1986, p. 191). De outro modo, a consciência enquanto *Meio* existe “na medida em que o consciente e aquilo do qual se é consciente estão postos nele como um e também se opõem a ele, ou seja, a própria consciência é, desta forma, uma coisa definida e existente” (HEGEL, 1986, p. 191). A saber, algo que subsiste no qual ambos fazem referência em suas relações entre si e que garantiria o reconhecimento da alteridade, ou seja, garantiria que, para além da identidade de si mesmo, se pudesse encontrar a identidade mediante o outro, fazendo jus àquela máxima da verdadeira relação como relação de substancialidade.

Christof Schalthorn, diante disso, sabiamente identificou:

Por outro lado, a existência do *Meio* resulta numa tripla estrutura da relação, que não parece ser abrangida pelos meios dialéticos de Hegel sob a fórmula programática do “oposto de si mesmo”. Pois é possível questionar sobre as relações de identidade e diferença do centro entre, por um lado, o sujeito e, por outro, o objeto (SCHALTHORN, 2004, p. 176, grifo nosso).

A escolha de Hegel pela valorização desta nomenclatura para aquilo que se desdobra no processo de conhecimento do Absoluto não pode ser vista de forma

descompromissada. Não é de se estranhar este recurso, ou seja, que num cenário onde a tendência negativa da finitude não pode ser vista motivada exteriormente pelo Absoluto, ou seja, onde essa tendência deve ser vista como um processo de autorrelação da própria finitude, que o conceito de consciência sobressaia em detrimento do conceito de autoconsciência. Se fosse desta forma, ou seja, utilizado o conceito de autoconsciência, dever-se-ia assumir aquela estrutura simétrica entre sujeito e objeto que Hegel postula mais tardiamente diante de um outro modelo conceitual, a saber, com base numa metafísica do Absoluto e fundamento na subjetividade. O que equivaleria dizer que a verdade consistiria em entender o próprio Absoluto não apenas como substância mas também como sujeito, e assim fazer jus a todo o desenvolvimento posterior da filosofia hegeliana, logo, à noção de mediação peculiar ao Absoluto hegeliano, que, segundo Adorno, não pode ser encarada como uma espécie de “intermédio [*Mittleres*] entre os extremos, a mediação [*Vermittlung*] ocorre através dos extremos e neles mesmos” (ADORNO, 1999, p. 257). Isso nos esclarece que o que estava em jogo era uma precariedade na exposição hegeliana no que diz respeito à forma como modelos de reconhecimento poderiam existir de forma plena sob a fórmula do “oposto de si mesmo”, pois a inclusão de um *termo-médio* [*Mittel*], existente por si mesmo, anularia a possibilidade do sujeito, ao ser absorvido pelo espírito do povo como sua substância, alcançar a autorreferência que se pretendia.⁵

Ademais, é inconcebível imaginar o Absoluto como uma espécie de objeto a ser alcançado, ou seja, “como um momento de sua totalidade”, como “algo que é dotado de uma determinação, um existente” (HEGEL, 1986, p. 191). Isso é exatamente o extremo oposto do sentido estrito de seu conceito, para o qual “sua existência é aquela em que é como oposição”, sendo essa oposição o fundamento de cada singular (HEGEL, 1986, p. 191). Este princípio formaria então a ideia fundamental da substância como sujeito, posteriormente consolidada na *Fenomenologia*. Conforme corrobora Düsing,

Esse desenvolvimento da negatividade, de diferenciar-se de si em si em momentos opostos e desse relacionar-se de si em si, com a retomada da igualdade consigo mesma, forma a posteriormente modificada ideia fundamental do desenvolvimento da substância ao sujeito (DÜSING, 2004, p. 193).

A ideia de um *termo-médio* nas relações conceituais de reconhecimento pode ser encontrada posteriormente mesmo na *Fenomenologia*, contudo, destituída desta propriedade que lhe dava uma existência substancial sob a forma de um terceiro da relação dotado de determinidade. Pelo contrário, Hegel diz que “o meio termo [*Mitte*] é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto” (HEGEL, 2003b, p. 144). Grosso modo, o *termo-médio* consiste naquilo que é o

⁵ A respeito da diferença teórica entre *Mitte* e *Mittel*, de acordo com Schalhorn, “o Meio [*Mitte*] funciona como um ‘*termo-médio*’ [*Mittel*] no qual o sujeito utiliza para suspender [*Aufheben*] o objeto” (SCHALHORN, 2004, p. 174).

oposto de cada extremo nos quais se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente sem relação a um terceiro determinado. Esta concepção de consciência como *Meio* seria então a forma de assegurar o prevalecimento de ambos os extremos na unidade da igualdade e da diferença, mas sem que com isso fornecesse a possibilidade de afirmar a gênese do Absoluto. Isto, pois sua determinidade substancial não permite deduzir sua gênese como um processo ativo de autogeração, que, diferentemente, estaria já pressuposto naquela estrutura fundamental do “outro de si mesmo”.⁶ Desta forma, o Absoluto não é o finito na medida em que o conduz à sua autorrelação negativa e nem pode pressupor uma espécie de terceiro mediador recalcitrante à autoprodução. É o finito, mas na medida em que não é nada mais que o processo contínuo, de modo que este, conforme indica Adorno, “é o aspecto radical de Hegel, que é incompatível com todo moderantismo [*Moderantismus*]” (ADORNO, 1999, p. 257).

Com isso, seria correto afirmar que o princípio hegeliano formulado de forma mais distinta na *Fenomenologia do Espírito*, que afirma que a verdade consiste em entender o Absoluto não apenas como substância, mas também, precisamente, como sujeito, brota de um problema fundamental na asseveração da *forma de princípio* que Hegel dispunha até meados de 1804, que pode ser observado mediante as dificuldades conceituais que apresentamos, a saber, diante de exigências internas do próprio sistema.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Drei Studien zu Hegel. In: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1990, pp. 247-379.

BAUM, Manfred. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1989.

CRUYSBERGHS, Paul. Zur Rekonstruktion eines Systems der Sittlichkeit im Naturrechtsaufsatz. In: KIMMERLE, Heinz (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 61-74.

DÜSING, Klaus. Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena. In: KIMMERLE, Heinz (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 185-199.

_____. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: PÖGGELER, Otto e NICOLIN, Friedhelm (eds.). *Hegel-Studien, Beiheft 5*. Bonn: Bouvier, 1969, pp. 95-128.

_____. Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: DÜSING, Klaus e HENRICH, Dieter (eds.). *Hegel-Studien, Beiheft 20*. Bonn: Bouvier, 1980, pp. 25-44.

⁶ Cf. DÜSING, 1980, p. 42.

DÜSING, Klaus. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. In: JAESCHKE, Walter (ed.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, pp. 144-163.

DREHER, Luís H. As emanações do Grande pagão: a religião na poesia de Goethe. *Numen*, v. 5, n. 1, pp. 77-98, 2002.

FRANK, Manfred. "Identity of identity and non-identity": Schelling's path to the "absolute system of identity". Ian Alexander Moore (Trad.). In: OSTARIC, Lara (ed.). *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 120-144.

GOETHE, Johann W. von. O experimento como mediador entre objeto e sujeito. In: GOETHE, Johann W. von. *Ensaio científico: uma metodologia para o estudo da natureza*. Jacira Cardoso (Trad.). São Paulo: Barany Editora, 2012, pp. 55-66.

HEGEL, Georg W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Carlos Morujão (Trad.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003a.

_____. *Fé e Saber*. Oliver Tolle (Trad.). São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Paulo Meneses (Trad.). Petrópolis: Editora Vozes, 2003b.

_____. *Gesammelte Werke*. Band 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

_____. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

_____. *Jenaer Systementwürfe II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

HENRICH, Dieter. Absoluter Geist und Logik des Endlichen. In: DÜSING, Klaus e HENRICH, Dieter (eds.). *Hegel-Studien, Beiheft 20*. Bonn: Bouvier, 1980, pp. 103-118.

_____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1971.

_____. Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Weg von Schelling zu Hegel. In: HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982, pp. 142-172.

_____. Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten. In: WELSCH, Wolfgang e VIEWEG, Klaus (eds.). *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, pp. 9-32.

JACOBI, Friedrich. Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn. In: JACOBI, Friedrich. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. José Luis Villacañas (Trad.). Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, pp. 51-288.

JAESCHKE, Walter. *Hegel-Handbuch*. Leben–Werk–Schule. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016.

REINHOLD, Karl L. Nova exposição dos momentos principais da filosofia elementar (§§ I-XIV). In: FICHTE, J. G. *Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral*. Ricardo Barbosa (Organização, tradução, apresentação e notas). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 99-110.

ROSENKRANZ, Karl. *Hegel's Leben*. Nachdruck: Darmstadt, 1963.

SCHALHORN, Christof. Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins (1801-1805/06). In: KIMMERLE, Heinz (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 165-183.

SHELLING, Friedrich W.J. von. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas. *Coleção Os Pensadores*, 3ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989, pp. 72-154.

_____. *Sämmtliche Werke*. Vierter Band. Stuttgart und Augsburg: JG Cotta'scher Verlag, 1859.

Recebido em: 20-03-2020

Aceito para publicação em: 17-06-20

A LÓGICA DO CONTEÚDO NO REINO DAS SOMBRAS: O *INÍCIO* E O *PRINCÍPIO* DA *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE HEGEL

*THE LOGIC OF CONTENT IN THE REALM OF SHADOWS: BEGINNING AND
PRINCIPLE OF HEGEL'S SCIENCE OF LOGIC*

GUILHERME FERREIRA¹

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Brasil
guilhermecicm@ufmg.br

RESUMO: O artigo examina a conexão existente entre a concepção hegeliana de *início* e *princípio* e a função que esses conceitos cumprem no interior da *Ciência da lógica* de Hegel. Primeiro, eu busco situar em geral o que Hegel considera como sendo o início e o princípio da *Ciência da Lógica*. Segundo, procuro analisar como o princípio geral de justificação do método lógico é uma determinação processual do conteúdo [*Gehalt*] por meio da exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos. Terceiro, eu procuro examinar em que sentido se pode afirmar que a *Fenomenologia do espírito* é o princípio de pressuposição do método lógico. A hipótese central deste artigo é a de que a lógica de Hegel é essencialmente uma lógica do conteúdo [*Gehalt*], a *ideia lógica* imanente à exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Ciência da Lógica. Início. Princípio.

ABSTRACT: *This paper examines the connection between the Hegelian conception of beginning and principle and the function that these concepts fulfill within the Hegel's Science of Logic. First, I try to situate in general what Hegel considers to be the beginning and the principle of the Science of Logic. Second, I seek to analyze how the general principle of justification of the logical method is a procedural determination of content [Gehalt] through the exposure of logical contents [Inhalte]. Third, I seek to examine in what sense one can affirm that Phenomenology of the Spirit is the principle of assumption of the logical method. The central hypothesis of this paper is that Hegel's logic is essentially a logic of content [Gehalt], the logical idea immanent in the exposure of logical contents [Inhalte].*

KEYWORDS: *Hegel. Science of Logic. Beginning. Principle.*

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes e Capes-Print).

INTRODUÇÃO²

O sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível. O estudo dessa ciência, a estadia e o trabalho nesse reino de sombras é a formação absoluta e a disciplina da consciência. Impulsiona aí uma ocupação afastada das intuições e dos fins sensíveis, dos sentimentos e do mundo meramente opinado da representação (HEGEL. *Ciência da lógica*, 2016, p. 61-62).³

Esta é uma imagem importante para a compreensão do sistema da lógica de Hegel: *o reino das sombras*. Pois, enquanto a aparência sensível dos objetos em geral indica o anverso da efetividade [*Wirklichkeit*] das coisas [*Dinge*], as sombras, além disso, apontam para o lado negativo, reverso à aparência positiva. Enquanto reflexo, a sombra é uma expressão em movimento de algo que, frente aos olhos, aparece como estático. Ela é, portanto, imagem refletida em movimento. Diferente de outro objeto sensível qualquer – o qual tende imediatamente a ocultar de si a sua negatividade e movimento por meio da sua materialidade maciça – a sombra não pode ocultar de si nada para além da negatividade contida em si daquilo de que ela é feita instante, momento: a própria coisa que ela projeta por meio da interceptação da luz. Mas, não é nesse sentido que Hegel fala das sombras: enquanto objeto sensível ou coisa [*Ding*] dada. Ele está se referindo a algo mais amplo, a um “reino de sombras” enquanto metáfora do “mundo de determinações essenciais”: a *Lógica*. Hegel está se referindo a uma constelação de coisas cujo conceito é autodeterminado pela própria gramática constitutiva das coisas, assim como pela própria estrutura e dinamismo do pensamento racional. Nesse sentido, segundo Robert Pippin (2019, p. 29), seria adequado, inclusive, pensar a *Ciência da lógica* (considerando a totalidade dessa obra) como “um esclarecimento reflexivo que nos permite ver o mundo nas sombras, ver a sua estrutura de inteligibilidade de uma forma que nunca existe isolada como tal”.

Isso não quer dizer, porém, que a coisa [*Ding*] sensível não possa ser inteligível em sua singularidade e efetividade de modo racional. Todavia, essa é uma questão a ser pensada no âmbito da filosofia real [*Realphilosophie*], na qual um dos papéis centrais (considerando a estrutura do sistema hegeliano) seria justamente o de “desenvolver a forma encarnada destas formas lógicas de tornar inteligível” (id.) o mundo efetivo. A coisa que se faz objeto da lógica de Hegel não

² Agradeço aos comentários, críticas e sugestões propostos pelos pareceristas anônimos, os quais me permitiram reparar erros, aperfeiçoar a interpretação e avançar na pesquisa. Agradeço também à Capes e à Capes-print, cujas bolsas garantem a continuidade desta pesquisa.

³ HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica 1*. A Doutrina do ser. Trad. Chritian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. As citações são feitas de acordo com a edição brasileira completa da *Ciência da lógica* de Hegel, a qual é composta de três volumes. As citações do texto original indicam modificações de tradução feitas por nós, cujo objetivo foi simplesmente a adequação de regências, com base naquilo que pareceu mais adequado às hipóteses de interpretação deste texto, sempre buscando não perder de vista o sentido tanto do texto original quando da sua tradução oficial aqui utilizada. As citações do original são feitas com base na edição Suhrkamp das obras de Hegel, referida pelo nome do autor (HEGEL, G.W.F. *Werke* 5. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 ss.) seguido do ano da publicação e da página. As citações das edições *Gesammelte Werke* são referidas, igualmente, pelo nome do autor, seguido do ano da publicação e da página.

é a coisa singular, mas a coisa [*Sache*] em sua processualidade interna, isto é, a coisa em sua essência e conceito, algo que certamente passa despercebido aos olhos do sujeito, já que nesta estrutura processual a gramática do todo do ser se identifica com a gramática do todo do pensamento. Em outras palavras, não se trata da coisa pensada como simplesmente coisa finita, como forma [*Form*] que possui um conteúdo [*Inhalt*] (objeto de percepção ou, tão somente, determinação de reflexão), mas, antes, da coisa observada em si e para si, enquanto substância material persistente e resistente frente as suas diversas nuances qualitativas e quantitativas (para usar um exemplo do item ‘medida’, da terceira seção da ‘Doutrina do ser’). Esse é o reino das sombras o qual Hegel se refere: o mundo da essencialidade conservada no todo do ser e no todo do pensar.

A *Ciência da lógica*, enquanto gramática do mundo das determinações essenciais, tem, portanto, como conteúdo [*Gehalt*] autêntico e método lógico “a coisa ela mesma” [*die Sache selbst*]. Como nos lembra Kervégan (2008, p. 77), essa é a expressão utilizada por Hegel para designar o conteúdo da *Lógica*. Se, por um lado, estamos de acordo com o intérprete francês, de que “essa coisa [*Sache*] não é, portanto, uma coisa [*Ding*]: é principalmente ‘o conceito das coisas’” (id.), por outro lado, entretanto, precisamos acrescentar que esse conteúdo [*Gehalt*] nuclear da *Lógica* não é, igualmente, um simples conteúdo [*Inhalt*] singular: é principalmente o conteúdo total, e não a proporção (substância) do todo; é o “conteúdo” conceituado como totalidade de “conteúdos”. Em outras palavras, o conteúdo da *Lógica* pressupõe nada mais que a inexistência de pressuposto de todo conteúdo sensível. Trata-se de um conteúdo cuja identidade é uma totalidade, um reino, “afastado das intuições e dos fins sensíveis, dos sentimentos e do mundo meramente opinado da representação” (HEGEL, 2016, p. 62).

A *Lógica* do conteúdo no reino das sombras não pode, com isso, ser entendida como lógica formal, no sentido de um *Formalismus* hiperconcentrado na forma [*Form*] em detrimento de um conteúdo. O formal da *Lógica* de Hegel, contrariamente ao modo como se o toma comumente, “tem de ser pensado como muito mais rico dentro de si em determinações e conteúdo, e também como dotado de uma eficácia infinitamente maior sobre o concreto” (HEGEL, 2018, p. 56). À vista disso, “a lógica é a ciência da forma absoluta” (ibid., p. 55), o formal verdadeiro, que contém nele próprio o conteúdo [*Inhalt*] adequado a sua forma e que, assim, é conteúdo [*Gehalt*] total, conteúdo que não “permanece isolado em sua singularidade” (HEGEL, 1995, p. 70), mas que “se representa afetado pelo tempo, fluindo nele e mutável” (ibid., p. 71).

O objetivo deste texto será, em geral, demonstrar o sentido dessa noção de “conteúdo total” o que implicará, em última instância, a compreensão da lógica de Hegel como lógica do conteúdo. Veremos ao final deste trabalho que o reino das sombras nada mais é senão que o reino de Deus, “o reino do puro pensamento”, cujo conteúdo [*Inhalt*] é a exposição processual do conteúdo [*Gehalt*], ou da “ideia lógica” (o pensar desse pensamento). Hegel já nos adverte, desde o início, que o conteúdo de sua *Lógica* “é a apresentação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (HEGEL, 2016, p. 52). Todavia, exatamente por ser a *Lógica* a “exposição de Deus”, ou, nas palavras de

Kervégan (2008. p. 76), a exposição da “essência eterna”, que compreende o todo do ser ou mesmo “a totalidade dos possíveis”, o método de exposição desta “gramática de Deus” coincide com o seu saber. Essa identidade entre essência e existência, infinito e finito (ou melhor, esse automovimento da essência eterna que, processualmente, se determina para uma existência ou para um ser), implica a questão de saber qual a significação do método lógico em Hegel. Por outro lado, precisamos questionar, igualmente, sobre qual seria o *início* dessa lógica circular, dessa espécie de “fita de Möbius”, na qual, de um lado, o ser apenas se torna si mesmo no limite do desprendimento de si e, de outro lado, esse limite, na verdade, acaba por descortinar o processo infinito do ser rumo ao seu conceito, o seu *princípio*. Cabe perguntar, portanto, qual a maneira adequada de compreensão tanto do “início” quanto do “princípio” da *Ciência da lógica*.

Segundo Hegel, a questão toda a respeito do método⁴ da ciência pura é a de “[saber] como um tal absoluto entra no saber *pensante* e no enunciar desse saber” (HEGEL, 2016, p. 80). E o presente artigo procura analisar justamente como Hegel pensa em geral o método da lógica e, de modo específico, como ele responde as diversas indagações que de modo oportuno aparecem a respeito do princípio e do início da ciência pura. À vista disso, o nosso texto se divide em três momentos. Primeiro, procuramos situar em geral o que Hegel considera como sendo o início e o princípio da *Ciência da lógica*. Segundo, procuramos analisar como o princípio geral de justificação do método lógico é uma determinação processual do conteúdo [*Gehalt*] por meio da exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos. Terceiro, procuramos examinar em que sentido se pode afirmar que a *Fenomenologia do espírito* é “o princípio” de pressuposição do método lógico. A hipótese central deste trabalho é a de que a lógica de Hegel é essencialmente uma lógica do conteúdo [*Gehalt*], a “ideia lógica” (princípio) imanente à exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos o que, nas palavras de Hegel, corresponderia à afirmação de que “a pura mediação ou negatividade absoluta é imediata” (HEGEL, 1986b, p. 23).

⁴ Hegel compreende o método como sendo um movimento intrínseco ao próprio desenvolvimento do conceito, de modo que método e saber, objeto e sujeito não se contrapõem de modo irreconciliável. Segundo Hegel, “o método é o movimento da infinita universalidade, no sentido interno e externo, como força absolutamente infinita, que nenhum objeto enquanto se apresenta como exterior, afastado da razão e independente dela, poderia oferecer resistência, oferecer diante dela uma natureza particular e recusar-se a ser compenetrado por ela. Por isso, o método é a alma e a substância, e uma coisa que só é conceituada e conhecida em sua verdade quando está integralmente submetida ao método; ela é o método de cada coisa mesma, porque a sua atividade é o conceito. Esta é a significação verdadeira da universalidade, segundo a universalidade da reflexão tudo é tomado como método; segundo a universalidade da Ideia ele é o meio e o sentido do conhecimento, como o subjetivo autoconhecimento do conceito, como a maneira e sentido objetivo, ou muito mais a substancialidade das coisas, ou seja, dos conceitos, enquanto a representação e a reflexão aparecem em outro” (HEGEL, 1986b. pp. 551-552). Em *Hegels Logik*, Klaus Hartmann reforça essa compreensão ao explicar o seguinte: “o método é o percurso de desenvolvimento do conceito, no qual o conceito se mantém objetivado, e a forma e a direção, como se coloca este desenvolvimento. Ele é o movimento dialético de forma e conteúdo, o movimento categorial do conceito em direção ao saber de si mesmo” (HARTMANN, 1999, p. 444).

I COM O QUE PRECISA SER FEITO O INÍCIO DA CIÊNCIA?

Perguntar sobre o modo como deve ser pensado o *início* da ciência é ao mesmo tempo colocar-se a par do seu *princípio*, isto é, do seu alicerce ou base de sustentação. Esta é uma consideração fundamental para Hegel quando o assunto é a definição de ciência. A pergunta sobre o início da ciência, por onde ela deve começar, implica necessariamente saber da estrutura sobre a qual este início se constitui. Para Hegel, esta questão é um problema relativamente novo para a filosofia de sua época e que, por isso mesmo, precisou ser colocada como objeto de uma incansável consideração, sobretudo, em relação à questão sobre se tal início “deveria ser algo imediato ou mediado” (HEGEL, 1986a, p. 65). Isto é, se o ponto de partida do conhecimento deveria ser um dado puro e simplesmente imediato ou se seria uma mediação aparentemente imediata. É claro que colocada de modo simples esta é uma indagação mal formulada, uma vez que o seu conteúdo (a subjetividade e a objetividade) expressa a unilateralidade com que a questão do imediato e do mediado é posta. Formulada nestes termos, para o filósofo de Stuttgart, é fácil mostrar que o início da filosofia não pode ser nem uma coisa nem outra (HEGEL, 2016, p. 69), ou seja, nem o *mediado* nem o *imediato*, e é deste modo que ambos os modos encontram seu princípio de “contradição dialética”.⁵

O que Hegel quer mostrar com esta rejeição expressa na unilateralidade do par mediado e imediato, é que o cerne do problema do conhecimento encontra-se postulado como princípio e não simplesmente como início, enquanto algo que se inicia mera e simplesmente por meio de categorias abstratas próprias ao filosofar. Mas qual a diferença estrutural entre o *início* e o *princípio*? Para Hegel, nem todo início é constituído por um princípio objetivo, por uma base forte de sustentação a partir da qual o início pode encontrar a sua referência fundacional. Já o princípio, se configura por si só como uma base sólida e, por isso mesmo,

⁵ A contradição dialética não pode ser confundida com a contradição propositiva da lógica tradicional aristotélica, bem como ela também não deve ser entendida em termos puramente formais, isto é, segundo a lógica do entendimento separador (tal como é pensado na lógica transcendental de Kant), o qual procura afastar de si toda contradição. Ao contrário disso, a contradição dialética deve ser considerada o motor do pensamento especulativo já que, segundo Hegel, “ela é a raiz de todo o movimento e toda vitalidade”. Marcos Müller (2019, pp.123-124) trata em detalhes deste assunto e conclui não apenas que a contradição é o motor do pensamento lógico, mas, igualmente, o seu fundamento (cf. MÜLLER, 2019, pp. 123-149). A interpretação de Müller corrobora a interpretação que Wolff (1981, p. 19) faz do conceito de contradição em Hegel. Wolff acredita que Hegel não dá muita atenção ao conceito de contradição proposicional, pois ele aposta mais numa relação objetiva entre determinações diferentes. Sobre isso cf. WOLFF, 1981, pp. 18-20. Michela Bordignon (2018, p. 249) segue nesta mesma direção ao comparar a dialética de Hegel com o dialeatismo de Graham Priest, e conclui que a razão especulativa “é inconditória, mesmo quando pensa a contradição, por que não faz nada além de seguir o desenvolvimento intrínseco das determinações lógicas”. Sobre isso cf. BORDIGNON, 2018, pp. 233-52; BORDIGNON, 2015. Hösle (2007, p. 190) identifica três formas de contradição distintas, as quais, segundo ele, podem ser pensadas como contraposição ao conceito hegeliano de contradição: a) “o princípio lógico argumentativo da contradição” (uma teoria é falsa se ela tem contradições); b) as falsas “proposições que tem a estrutura ‘A e não-A’”; c) “não pode haver nada que se contradiga”. Para Hösle, Hegel é da opinião de que tudo se contradiz e, nesse sentido, ele “aceita a versão lógico-argumentativa [...], rejeita a versão ontológica desse princípio [...], e distingue duas formas de contradição, uma negativa e outra positiva” (cf. HÖSLE, 2007, p. 190). Wandschneider (1995, pp. 17-19) relaciona a contradição com a tese de Hegel sobre a ausência de pressuposição como o caráter central da ciência pura. Sobre isso cf. WANDSCHNEIDER, 1955, pp. 17-19.

“certamente também expressa um início, mas menos um início subjetivo do que um *objetivo*, o início *de todas as coisas*” (id.).

Sendo o princípio um início objetivo de todas as coisas ele também é “um conteúdo [*Inhalt*] de algum modo determinado” (HEGEL, 1986a, p. 65). Ao contrário do início que, enquanto tal, “permanece inobservado e indiferente como algo subjetivo, como um modo casual de introduzir uma preleção” (id.), o princípio “se desloca para a determinação do conteúdo” (ibid., p. 66). Em outras palavras, no princípio, ao contrário do início, parece residir a questão [*Sache*] fundamental acerca do conhecimento científico: “o interesse sobre o que seja o *verdadeiro*, o *fundamento absoluto* de tudo” (HEGEL, 2016, p. 69). Para Hegel, entretanto, postular o conteúdo de todas as coisas como pilar de sustentação para a progressão acerca do saber não pressupõe a fusão entre subjetividade e objetividade, mas antes a distinção e a relação necessária entre as duas. Hegel dá exemplo disso ao afirmar que o problema da aporia moderna em torno do início da ciência sempre manteve em si uma necessidade ulterior inobservada por aqueles que trataram “dogmaticamente da prova do princípio ou, ceticamente, da descoberta de um critério subjetivo contra o filosofar dogmático” (HEGEL, 2016, p. 69). Esta necessidade ulterior diz respeito ao modo subjetivo do atuar científico. Ou seja, se a ciência se interessa por certo conteúdo [*Inhalt*] objetivo, mas no seu desenvolvimento metodológico assume o desempenho subjetivo como princípio, então a subjetividade passa a fazer parte e é assimilada como elemento da verdade objetiva e, se assim o é, torna-se inevitável a necessidade [*Bedürfnis*] de que “o método seja unido ao conteúdo, a *forma* ao princípio” (ibid., p. 70). Ou seja, se todo conhecimento objetivo implica um sujeito, logo torna-se condição *sine qua non* a unificação entre a forma da lógica interior e o conteúdo objetivo determinado.

Nesse sentido, o imediato e o mediado devem ser compreendidos como determinações formais universais, as quais, em se tratando do saber, adquirem a forma determinada de saber imediato e saber mediado. Todavia, a natureza do saber científico não é um pressuposto, e sim um processo a ser desenvolvido. Assim, o imediato que se anuncia como início na *Ciência da lógica* não se refere ao imediato sensível – seja o da certeza sensível da *Fenomenologia do espírito*, seja o da coisa [*Ding*] perceptível –, mas sim a coisa ela mesma [*die Sache selbst*], isto é, a coisa tal como ela é em seu conceito. O início, portanto, é início lógico. Enquanto ciência pura, a *Lógica* tem o seu começo na coisa mais simples (imediata) e mais universal (mediada) que podemos pensar: o *ser puro*. Esse ser puro, ser simples (sem nenhuma outra determinação), todavia, já é uma mediação do pensamento puro e, portanto, uma coisa invisível, abstrata, universal, que já está pressuposta como saber, *saber puro*. Assim, a ciência pura, em seu começo, deve ser entendida no limite da questão em que ela contém o pensamento puro e que esse pensamento é a própria coisa ela mesma [*die Sache selbst*], ou, ao contrário, que a coisa ela mesma é igualmente o pensamento puro.

Bernard Bourgeois (2004, p. 307) defende que a expressão, ou o movimento de exteriorização desse pensamento puro e desse ser puro (os quais só encontram a sua verdade internamente: no pensamento do pensamento e na coisa enquanto

conceito ela mesma) é ainda uma espécie de sensibilização, a qual sustenta a diferença formal exigida pelo saber lógico, “mas essa sensibilização nega-se imediatamente nela mesma, desaparece ao aparecer, sem tornar opaco portanto o sentido puro que ela deve dizer” (id.). Bourgeois compara essa sensibilização do pensamento puro ao *signo* linguístico, o qual, enquanto perfeição sonora, logo desvanece e, assim, possui um significado na sua própria “insignificância sensível”. Nesse sentido, Bourgeois (2004, p. 307) entende que a exteriorização na *Lógica* de Hegel significa o auto-engendramento da ideia absoluta por meio do discurso lógico.

Ao estabelecer o início lógico como início absoluto, isto é, como início total – cujo campo de atuação é a interioridade e a universalidade do pensamento como coisa [*Sache*], e o campo de expressão é o outro de si mesmo, isto é, “o simples imediato, exterior e singular em face do mediatizado” (HEGEL, 1995, p. 75) – Hegel, ao mesmo tempo, demonstra a alteração do sentido com que, comumente, pensamos o imediato-sensível. Mediante ao pensamento puro e ao ser puro do começo, “algo se alterou na maneira como o conteúdo é inicialmente sensação, intuição e representação”, todavia, nos garante Hegel, “é somente por intermédio de uma alteração que a verdadeira natureza do objeto chega à consciência” (id.). Nesse sentido, o universal do ser, a sua essência e conceito, não é algo que “se vê nem se ouve”, não é algo “para os sentidos, mas só para o espírito e pensamento”, assim como o gênero e as leis que regem o movimento dos corpos celestes não são “coisas escritas no céu”, mas experienciadas pelo saber. Trata-se, em última instância, “de um absoluto pelo qual tudo o mais é produzido” (id.).

Assim, o início do saber científico precisa considerar tanto o seu caráter lógico *interior* como o seu princípio de atuação, quanto precisa exteriorizar esta gramática do reino das essencialidades, no sentido de escrevê-la e inscrevê-la, de modo processual, através das “determinações de reflexão” – até o “limite” de sua evidenciação como ideia (conceito do conceito), e da encarnação dessa ideia lógica na filosofia real. O ser, o nada, o devir, o uno, o múltiplo, etc., são as categorias iniciais desse processo de escrita do pensamento puro. O seu começo se dá, como já foi dito, com a imediatidade simples, o ser puro, todavia, a característica processual desse ser é o “desdito”, no sentido em que é “contradito” pelo seu oposto, o não-ser. Assim, no início, o ser só pode ser dito ou escrito de modo amplo, se ele imediatamente passa ao seu outro, o nada que, sendo igualmente inexprimível, passa ao vir a ser: a sua base de apreensão imediata.

Ora, se este “ser-desdito” só pode ser apreendido como vir-a-ser, então nos cabe perguntar: seria o vir-a-ser (e não o ser puro), a categoria de início da *Lógica*? A resposta a essa questão precisa considerar que Hegel antes de examinar, no início da *Lógica*, o ser determinado (ser-aí), ele considera o ser indeterminado em sua inteireza (o ser puro, o nada e o devir) como a base de dedução do ser determinado, de modo que a mediação se estabelece como anterior àquilo que ela mediatiza (o ser aí). Assim, por um lado, a verdade do ser puro (o vir-a-ser) é considerada por Hegel como a categoria inicial, mas, por outro lado, o ser-aí também é considerado o início lógico (base para as demais categorias da lógica). Essa “duplicidade” do início lógico é amplamente justificada por Hegel.

Ao examinar o início lógico, Hegel considera que, em primeiro lugar, “o ser é o conceito somente *em si*”, ser indeterminado, e que as suas determinações ulteriores são “determinações essentes” (HEGEL, 1995, p. 173). Enquanto ser indeterminado, ser simples, ele é “uma fundação que se anula a si própria, que se mostra não ser verdadeiramente a fundação” (HEGEL, 2015, p. 723), na medida em que é pura abstração, vazia de conteúdo. Assim sendo, o início é algo que ainda *não é*, mas que deve ser alguma coisa. Isto é, “o início não é o nada puro, mas um nada do qual algo deve sair; o ser, portanto, também já está contido no início. O início contém, portanto, ambos, ser e nada; é a unidade de ser e nada” (HEGEL, 2016, p. 76). O ser e o nada também são elementos que se distinguem um do outro, pois se o início ainda não-é, mas caminha em direção ao seu oposto (o ser), então o início antes de tudo é um ser caracterizado como unidade distinta de ser e não-ser. Por outro lado, o início também é uma unidade indistinta entre ser e não-ser, já que ele é um não-ser que passa a ser algo na medida em que não-é. O início, pois, é o ser tanto como unidade distinta quanto como unidade indistinta.

Temos aqui, segundo Hegel, um “movimento eleático do pensamento” e, para progredir na ciência é preciso lidar com ele. Por um lado, “pode-se descobrir que ele não está suficientemente fundamentado, e querer reforçá-lo ainda mais, mas desta forma caminha-se como caranguejo e não se avança” (HEGEL, 2015, p. 723). Por outro, pode-se descobrir que “o vir-a-ser é a verdadeira expressão do resultado de ser e de nada, enquanto sua unidade”; não a unidade no sentido de uma unificação simples, “enquanto relação-a-si, *carente-de-movimento*”, mas sim a unidade enquanto “o *desassossego* em si” (HEGEL, 1995, p. 183). A inquietude, o vir-a-ser é, portanto, o início “procedural” (que começa, continua e se mantém como base) do desenvolvimento da *Ciência da lógica*. Todavia, enquanto base de sustentação, esse vir-a-ser é, ao mesmo tempo, capaz de conduzir a algo determinado, o ser-aí, o qual é a unidade sossegada (no sentido de unilateral e finita). Por outro lado, porquanto “unilateral e finito”, o ser-aí é também um essente, isto é, uma qualidade deduzida do vir-a-ser: o ser aí é um “vindo-a-ser”, diz Hegel.

O resultado do processo do vir-a-ser não é, pois, “o nada vazio, mas o ser idêntico à negação” (HEGEL, 1995, p. 186). Esta é a primeira determinação do ser-aí: um essente, uma qualidade imediatamente determinada, que possui em si a negação como germe de sua determinação, assim como de sua mutabilidade. Dito de outro modo, a negação a qual possui o ser-aí é uma negação junto dele (o ser outro), imediatamente idêntica a si (e que não lhe sobrevém de fora), e isso é o que se chama, segundo Hegel, limite: “somente como limitado Algo é o que é”. Mas esse limite possui uma face tanto real [*Realität*] quanto ideal: de um lado, o limite é a realidade do ser-aí (finitude), mas, de outro lado, o limite é também a negação, o ser outro, do ser-aí (infinitude). Isto é, a natureza do ser aí finito é o “ser Outro de si mesmo” e, assim, a sua alteração (infinitude), “desde a sua origem”. Portanto, “o alterar-se reside no conceito do ser-aí, e a alteração é só a manifestação do que o ser aí é em si” (ibid., p. 189). A infinitude não é exterior a finitude (não é a má infinitude), mas sim a base constitutiva, a idealidade da finitude do ser-aí.

“Assim a finitude, de início, também está na determinação da realidade. Mas a verdade do finito é, antes, sua idealidade” (ibid., p. 193).

Aqui temos o ser-aí, enquanto “qualidade consumada” (isto é, o ser-para-si: realidade e idealidade do ser), como a categoria real de início da lógica. Diferente do ser puro, (enquanto pura abstração) vazio de conteúdo [*Inhalt*], o ser-aí, em sua determinidade qualitativa é tanto completo de conteúdo [*Inhalt*], quanto o seu conteúdo é mutável já que, enquanto proporção do todo, o ser-aí ainda possui outras determinações de conteúdo (por exemplo, quantidade e medida) no ato do processo lógico. À vista disso, temos, de um lado, o início determinado (início real), o ser-aí e, de outro lado, temos o vir-a-ser como início procedural (o início como base) da ciência. Esse início enquanto a base do processo lógico é aquilo que Hegel considera como sendo o “conteúdo [*Gehalt*] total”, o “primeiro verdadeiro” (HEGEL, 2016, p. 73) ou, se quisermos, a ideia lógica. Embora a ideia lógica só possa ser dita (evidenciada) em ato (isto é, na imanência do pensar do pensamento puro, e a cada etapa e desdobramento desse processo), por meio das determinações de conteúdos [*Inhalte*] lógicos, o “sintoma estrutural” desse dito, se é possível assim dizer, é o que é a sua base. Como exemplo, o “sintoma estrutural” do ser-aí, isto é, a sua verdade, é o vir-a-ser que esteve como “sombra” de determinação (aparecer) e consumação (perecer) qualitativa desse ser-aí. É nesse sentido que Hegel, no início da *Ciência da lógica*, afirma que “o conteúdo [*Gehalt*] que falta nas formas lógicas não é outro senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas” (ibid., p. 50).

Todavia, no que tange ao problema do início da ciência, a distinção e relação entre *Gehalt* e *Inhalt* não é algo fácil de se demonstrar. Primeiro, porque esta diferenciação é apenas implícita na *Ciência da lógica* e, segundo, porque os conteúdos [*Inhalte*] lógicos já possuem em si um conteúdo [*Gehalt*] total, embora essa totalidade apareça supressumida na proporção. Nesse sentido, temos ainda duas questões em jogo: 1) como podemos pensar o método lógico de Hegel tendo por fio condutor a relação e diferenciação entre *Gehalt* e *Inhalt*? 2) por que o ser puro do início é, segundo Hegel, o indeterminado, vazio de conteúdo [*Inhalt*] se, por outro lado, ele é deduzido como o conteúdo [*Gehalt*] resultado da ciência do espírito, o saber puro?

2 A LÓGICA DO CONTEÚDO

Uma vez pensada a lógica como a ciência do pensamento em geral, é uma tendência comum compreender que este pensamento geral constitui pura e simplesmente um aspecto formal do conhecimento e que o seu dispositivo lógico se abstrai, enquanto método formal, de todo o conteúdo o qual, por sua vez, necessita ser colocado de outro modo. Ocorre que, uma vez alheia ao conteúdo ou material do seu saber, a lógica é apenas capaz de demonstrar as condições formais do conhecimento autêntico, “mas não pode conter a própria verdade real e tampouco pode ser o *caminho* para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, está fora dela” (HEGEL, 2011, p. 46). Definir a lógica deste modo implica assumir, portanto, que essa separação definitiva entre a forma do

conhecimento e o conteúdo dele edifica o método lógico como sendo um mero subjetivismo, cuja finalidade última se reduz a ensinar regras ao pensamento subjetivo, sem se envolver no mérito daquilo que é pensado.

Para Hegel, todavia, esta consciência comum sobre o que seja a lógica é fundamentalmente equivocada. Em primeiro lugar, se a lógica é admitida como a ciência do pensamento em geral, então tanto o pensamento quanto as regras do pensamento devem ser seu objeto. Em segundo lugar, é outro equívoco pressupor que o material do conhecimento está dado em si e para si “como um mundo acabado” e “fora do pensar” (HEGEL, 2016, p. 46), assim como o contrário também é equivocado pensar, isto é, que o pensamento é um reservatório inicialmente análogo a um copo vazio que aos poucos se preenche de uma certa substância e, assim, conquistando um conteúdo, torna-se um meio útil a uma finalidade que lhe é exterior. Em terceiro lugar, sendo a lógica uma ciência do pensamento nestes termos separatistas entre forma e conteúdo, é inegável que uma certa hierarquia é imposta sob um dos lados e, neste caso, o lado do objeto ocupa o topo da pirâmide: ele é tratado como “algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensar para sua efetividade” (HEGEL, 2016, pp. 46-47). Já o pensamento, por sua vez, seria precário, vacilante e inacabado, “algo deficiente, que primeiro deveria se completar com um material e, na verdade, como uma forma dócil e indeterminada, deveria se adaptar ao seu material” (HEGEL, 1986a, p. 37). Nesta colocação hierárquica a verdade não seria outra coisa senão uma anuência entre o objeto em si e o pensamento, ou, como diz Hegel, “seria um ajuste do pensamento em relação ao objeto” (id.). Em quarto lugar, sendo o objeto e o pensamento, a forma e o conteúdo registros determinados e separados um do outro, do lado do pensamento, a este não é dada a possibilidade de ultrapassar a si mesmo, tampouco tornar-se seu outro, haja vista que no processo de recepção e enformação [*Formieren*] da matéria (HEGEL, 2016, p. 47) o pensamento modifica a si mesmo, no sentido de “sair de si mesmo” e o objeto: “este permanece, enquanto uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensar” (id.).

Além de se tratar de um equívoco, Hegel considera ainda que este modo de definição da lógica é responsável por rebaixar o saber ao mero *status* de opinião, na medida em que tais determinações “constituem a natureza da consciência comum, de nossa consciência que aparece” (HEGEL, 2016, p. 47). Tais juízos, uma vez transpostos para a razão, implicam prejuízos “dos quais a filosofia é a refutação através de todas as partes do universo espiritual e natural” (id.). Ao dizer isso, Hegel está dimensionando a sua crítica com base na sua compreensão do conceito de “entendimento reflexionante” de Kant. Para Hegel, este entendimento reflexionante, que se reduz à mera função do abstrair, separar e fixar a separação, se acomoda como “entendimento humano comum”, na medida em que “faz valer sua concepção de que a verdade repousa na realidade sensível, que os pensamentos são apenas pensamentos, no sentido de que somente a percepção sensível lhes dá teor [*Gehalt*] e realidade” (HEGEL, 2016, p. 48). Este caráter fenomênico atribuído ao saber científico, isto é, de que as coisas são para o entendimento humano algo distinto daquilo que elas são em si mesmas, e que *a*

coisa em si [*Das Ding an sich*] não pode ser conhecida é a renúncia patente da razão em si mesma, um afastamento expressivo do conceito de verdade. Pois, nesta condição, “a razão fica restrita a conhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno [*Erscheinung*], apenas aquilo a que não corresponde à natureza própria da Coisa (ibid., p. 49).

A despeito disso, Hegel considera que a metafísica antiga possuía uma noção de verdade mais proeminente e menos equivocada do pensamento, pois ela não arvorava o objeto do saber à sua imediatidade, mas antes elevava o objeto à forma do pensamento:

Essa metafísica considerava que o pensar e as determinações do pensar não fossem algo estranho aos objetos, mas antes fossem a essência deles ou que as coisas [*Dinge*] e o pensar [*Denken*] deles (assim como também a nossa língua expressa um parentesco entre esses dois termos) concordam em si para si, que o pensar em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas fossem o único e o mesmo conteúdo (HEGEL, 2016, p. 48).

É claro que Hegel não é ingênuo a ponto de não reconhecer que sob as bases desta inflexão do conceito de *entendimento reflexionante*, repousa a “elevação da razão ao espírito mais alto da filosofia” (id.) do Idealismo Alemão, ainda que de modo negativo, isto é, ainda que a partir da renúncia da razão considerada em si mesma. Para Hegel, o avanço positivo em direção à verdadeira concepção da razão foi a intelecção kantiana da necessidade da antinomia. No entanto, Kant não conseguiu captar o significado positivo-racional da contradição dialética. Dar corpo ao irresoluto por meio da existência sensível, isto é, se refugiar na percepção sensível das coisas sem considerar o que há de unificador no entendimento reflexionante é, na visão de Hegel, assumir que aquilo que não se resolve na contradição só pode encontrar fixação no sensível. Mais do que isso, é assumir igualmente que a coisa em si não pode ser conhecida de modo adequado.

Hegel considera “absurdo um conhecimento verdadeiro que não reconheceria o objeto tal como ele é em si”. Para ele “isso não pode ter outro sentido senão que essas formas são nelas mesmas algo não verdadeiro” (HEGEL, 2016, p. 49), pois, se as formas do entendimento não podem ter acesso à coisa em si então elas não podem, igualmente, ser determinações do entendimento. Do mesmo modo, se estas formas do entendimento, ao determinarem como infinitas ou finitas as nossas representações de mundo, incidirem na dissolução de ambos os lados – tal como o vermelho e o branco ao serem misturados se transformam no rosa – então elas são em si mesmas a evidência plena de que o espírito, o qual contém em si ambas as determinações do finito e do infinito, é em si mesmo contraditório e nulo. Desse idealismo kantiano decorre, ao mesmo tempo, outra observação importante feita por Hegel, no que diz respeito à relação entre a forma e o conteúdo da lógica, qual seja, o fato de que uma diferença ou separação entre a forma do pensamento e o conteúdo do objeto conhecido “não pode ser constituída devido à constituição da matéria ou do objeto sobre o qual seriam aplicadas” (id.) as determinações formais, pois o objeto ou o material “possui a

contradição nele somente por meio de e segundo aquelas determinações formais” (HEGEL, 1986a, p. 41). Isso quer dizer que os conflitos necessários implicados nas determinações do entendimento – seja em relação ao impasse colocado sobre a coisa em si, seja em relação ao problema da dissolução do espírito por meio das determinações do finito e do infinito – encontram sua raiz na ausência de um pensamento objetivo [*objektives Denken*] sobre as coisas. Isto é, o problema colocado sobre a impossibilidade do conhecimento da coisa em si é derivado da maneira subjetiva como o conteúdo das coisas é tratado: não de modo interno, como deveria (o conceito da coisa ela mesma), mas de modo externo (a coisa como dado sensível).

Esse tratamento subjetivo atribuído ao conteúdo das coisas tem outra consequência importante, no fato de que o entendimento reflexionante mantém separado o que em si e para si deveria se manter unido – isto é, o conteúdo objetivo das coisas e o conteúdo do pensamento – enquanto que, por outro lado, mantém unido aquilo que deveria se manter separado: a forma do objeto e a forma do pensamento. Ou seja, o modo fenomênico com que o entendimento trata a relação entre a forma do pensamento e o conteúdo das coisas faz perder de vista o fato de que o conteúdo das coisas objetivas não é oposto, mas sim um só, junto ao conteúdo do pensamento uma vez que “o pensar em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas são um e o mesmo conteúdo” (HEGEL, 2016, p. 48). Por outro lado, o objeto tratado de modo meramente subjetivo transmuta em forma de sujeito a natureza objetiva da coisa, uma vez que o fenômeno constitui a coisa exatamente tal como a experimentamos, de modo que a sua essência mesma se mantém completamente fora do processo do conhecimento. Isso quer dizer que, apesar de ter aparência de clareza e objetividade, o entendimento, uma vez tratado segundo a lógica subjetiva, é muito mais conflitante e contraditório do que determinante da verdade, seja porque reduz a forma objetiva à forma subjetiva, seja porque não faz frente de modo satisfatório ao problema da coisa em si.

Isso quer dizer ao mesmo tempo que o pensamento objetivo é, segundo a compreensão de Hegel, o conteúdo da ciência pura. Dizer isso, todavia, exige de nós uma distinção importante sobre a relação entre forma e conteúdo, no que se refere propriamente ao conteúdo das coisas e sua materialidade expressiva. Hegel é enfático quanto a esta distinção, pois é exatamente dela que se deriva a adequação autêntica entre o método abstrato do conhecimento e a sua concretude e efetividade. Quando Hegel afirma que a “ciência, no estado em que ainda se encontra, não possui certamente nenhum conteúdo do tipo que vale como realidade e como uma Coisa verdadeira na consciência comum” (ibid., p. 50), isso não quer dizer que a ciência deva ser tratada como ciência formal “desprovida de uma verdade de conteúdo pleno”. Por outro lado, também “não é culpa do objeto da lógica se ela deve ser sem de conteúdo, mas apenas da maneira como o mesmo é apreendido” (HEGEL, 2016, p. 51). O que Hegel intenta mostrar é que, uma vez tendo sido levada a sério a consideração da ciência pura por meio de “postura subjetiva”, perdeu-se de vista a dimensão do conteúdo envolvido nas formas lógicas. E, ao tratar o conteúdo objetivo como mero elemento formal de percepção

sensível, esvaziou-se de sentido o que de fato importa para a ciência pura na sua relação necessária com o objeto do seu saber. Para Hegel, na medida em que essas formas lógicas se cindem como determinações firmes e não se sustentam enquanto unidade orgânica em relação à objetividade,

elas são formas mortas e o espírito não habita nelas, espírito o qual é sua unidade concreta que vive. Mas, com isso, elas estão desprovidas do conteúdo sólido – de uma matéria que fosse nela mesma um conteúdo [*Gehalt*]. O conteúdo que falta nas formas lógicas não é outro senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas; e costuma-se procurar uma tal essência substancial para elas fora delas. A própria razão lógica, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas em si todas as determinações abstratas e que é a unidade sólida, absolutamente concreta delas. (HEGEL, 2016, pp. 50-51).

Mas o que Hegel quer dizer exatamente quando afirma que a ciência pura, para ter uma base e uma concreção firmes, precisa “de uma matéria que seja nela mesma um conteúdo [*Gehalt*]”? Para responder essa questão é preciso diferenciar os dois sentidos em que Hegel faz uso do termo “conteúdo”, o qual traduz duas palavras em alemão: *Inhalt* e *Gehalt*. O texto lógico de Hegel não explicita essa diferença no uso dos dois termos. Todavia, o texto nos autoriza a supor essa diferenciação como forma de compreensão da razão lógica hegeliana.

Concordamos com Werle (*in* HEGEL, 2001a, p. 12) que a “diferença entre os dois termos não é fácil de ser estabelecida em Hegel”. Nos *Cursos de estética* (HEGEL, 2001a, pp. 27-81), por exemplo, Hegel frequentemente usa *Gehalt* quando quer se referir ao conteúdo do espírito em geral, o qual já se encontra mediado por um estado de mundo, atribuído ao processo de determinação de algo singular. Já o termo *Inhalt* é frequentemente usado para situações de determinações simples, singulares ou particulares. Por exemplo, o *Inhalt* de uma obra de arte particular não é a cor, o som, o mármore, etc., mas o seu tema, a sua mensagem, assim como o *Inhalt* de um livro seria a sua forma interna, sua temática literária, e não a matéria de que ele é feito. Nesse sentido, *Inhalt* seria sinônimo de *Materie* (material interno, tema, mensagem, etc.) no horizonte da relação *forma e conteúdo* de objetos singulares. Assim, na estética, o significado autêntico da obra de arte tem muito menos a ver com a singularidade do objeto e muito mais a ver com a “aparência sensível da ideia” (HEGEL, 2001, p. 126), isto é, com o conceito da obra de arte em geral; o singular seria apenas o momento da encarnação de um conteúdo universal (e historicamente orientado), neste caso, *Gehalt*, que seria a “ideia de arte”. Michael Wood (1997, p. 152) defende algo parecido ao afirmar que, em Hegel, *Gehalt* se difere de *Inhalt* na medida em que o primeiro enfatiza algo mais geral, “o valor do conteúdo” (sua “importância”), enquanto o segundo demarca o horizonte da relação *forma e conteúdo* de objetos singulares. Wood defende igualmente que “Hegel usa mais comumente *Inhalt* para matéria” [*Materie*] (*ibid.*, p. 151) em seu sistema de filosofia.

No caso da *Lógica*, a diferença entre *Gehalt* e *Inhalt* é outra, já que se trata de ciência pura, de pensamento puro, que não se relaciona com nenhuma coisa

[*Ding*] singular, embora o pensamento puro possua o seu tema (o seu *Inhalt*) e a sua base de concreção (o seu *Gehalt*). Na *Lógica*, a expressão do pensamento puro e do ser puro até pode ser tratada como sensibilização, mas com a ressalva de que, frente ao caráter processual do ser e do pensar, se mostre como sensibilização que se dissolve imediatamente em si mesma (aparece e perece), sem perder de vista, porém, o sentido (a essência) e a base de concreção (a ideia lógica) das formas lógicas e suas determinações abstratas. Nesse horizonte, *Inhalt* deve ser entendido como sendo o conteúdo ou a matéria [*Materie*] fluida, mutável, que se movimenta de acordo com sua lógica interna (sua essência: o motor do ser), um tal conteúdo que se nega a “permanecer isolado em sua singularidade” (HEGEL, 1995, p. 70), por isso aparece e desaparece, imediatamente; é o *passar*, do ser ao nada, ao vir a ser.

A última figura de travessia do ser, enquanto “reflexão nossa”, é a passagem do ser como tal, em sua integralidade, à essência. “Na essência, o transitar não tem mais lugar, mas somente a relação” (ibid., p. 219). Sumariamente, no âmbito da essência, o que era travessia se torna relação, a processualidade torna-se reflexividade. O ser em relação consigo mesmo pressupõe o outro de si, a essência, que é o ser posto, mediatizado. A convergência ou identidade entre o ser imediato (em sua integralidade: ser, nada e devir) e a mediação (ser posto: essência) é o conceito junto de si mesmo. O progredir desse conceito, por sua vez, já não é mais nem o passar (esfera do ser), nem o aparecer no outro (esfera da essência), mas “é o desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si já está presente” (ibid., p. 294). Em outras palavras, o conceito é a “identidade consigo” é a “totalidade de cada um dos momentos” (do ser e da essência); e todos os momentos é o que o conceito mesmo é. Na identidade consigo, “o conceito é o determinado em si e para si”, é “a plenitude de todo conteúdo” [*Inhalt*].

Gehalt é, portanto, a plenitude de todo *Inhalt*, a “base” e a “concreção” das “formas lógicas”. Ele é a razão lógica mesma, é o conteúdo “substancial ou o real, que mantém unidas em si todas as determinações abstratas e que é sua unidade sólida, absolutamente concreta” (HEGEL, 2016, p. 50). Quando Hegel afirma que “a lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro”, e que “esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma” (HEGEL, 2016, p. 52), ele está considerando que esse “reino do puro pensamento” é, igualmente, pensamento objetivo. Como nos lembra Walter Jaeschke (2016, p. 208), ao pensamento objetivo não compete mostrar como a objetividade é constituída, e “como a experiência é possível sob a condição prévia das determinações lógicas, reconhecidas como determinações do pensamento, como realizações da subjetividade”. Ao contrário, o pensamento objetivo “só se preocupa com o conhecimento destas disposições em si mesmas: como elas são em si mesmas”. Desse modo, a *Lógica* não visa nenhuma exposição totalizante do sentido, mas tão somente a gramática condutora dessa totalidade.

Se, por um lado, o conteúdo [*Gehalt*] da ciência pura deve ser compreendido como a gramática geradora dos conteúdos [*Inhalte*] lógicos, por outro lado, essas formas lógicas são, em sua progressão, a fundamentação e evidenciação desse conteúdo [*Gehalt*] total; elas são, se é possível assim dizer, a

fundamentação do fundamento. É nesse sentido que Hegel fala da progressão lógica enquanto “retroação e fundamentação” do “primeiro verdadeiro” (HEGEL, 2016, p. 73): a ideia lógica, o conteúdo total. Como já foi dito, a natureza do saber científico não é um pressuposto (enquanto propriedade exclusiva do sujeito ou da coisa [*Ding*]), mas sim um processo que precisa ser desenvolvido, de modo que o desdobramento de cada momento desse processo se evidencia como fundamentação da ideia lógica. Trata-se, em última instância, de um movimento circular, cuja dinâmica é a da autofundação por intermédio da autoprodução do discurso lógico.

Mas, se a ideia lógica é imanente à exposição processual de conteúdos [*Inhalte*] lógicos, ou (para usar uma metáfora bem conhecida de Hegel), se “apenas ao cair das sombras da noite é que alça voo o pássaro de Minerva” (HEGEL, 1997, p. 39), então, qual a garantia podemos ter, no começo da *Lógica*, de que o seu início é pautado por um conteúdo [*Gehalt*] total, firme e consistente? A compreensão do lugar da *Fenomenologia* no sistema de Hegel nos ajuda a esclarecer essa questão.

3 A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO COMO PRESSUPOSIÇÃO DA CIÊNCIA DA LÓGICA

Segundo a perspectiva de Walter Jaeschke (2016, p. 208), a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (embora inclua um ensinamento espiritual) é, reconhecidamente, uma “introdução” ao seu sistema da lógica – não no sentido de uma abordagem dialética dele, mas sim de sua justificação conceitual e histórica. Ao realizar a “libertação da oposição da consciência”, e elevar as determinações de pensamento acima do registro subjetivo, a *Fenomenologia* resultou, segundo Jaeschke, no conceito de “pensamento objetivo”, em “pensar na medida em que é a coisa em si”; e “este pensamento objetivo é então o conteúdo [*Gehalt*] da ciência pura”. Numa abordagem bastante próxima, Kervégan (2017, p. 193) defende que o saber absoluto “delimita o espaço dentro do qual o saber será capaz de se desenrolar como ciência do ‘verdadeiro que está na forma do verdadeiro’”. No entanto, acrescenta Kervégan, “somente o sistema desenvolvido em sua totalidade (a *Enciclopédia das ciências filosóficas*) pode estabelecer o que já está, por assim dizer, totalmente presente na sua propedêutica” (a *Fenomenologia*). Christian Iber (2017, p. 82) também considera que “a *Fenomenologia do espírito* tenha para Hegel uma função introdutória, propedêutica à *Ciência da lógica*”. Todavia, defende Iber, teórico-validacionalmente a *Lógica* é uma ciência sem pressupostos; isso porque ela pode se fundamentar reflexivamente a si mesma. Assim sendo, a pressuposição da *Lógica* (a qual se refere a *Fenomenologia*) “é apenas que são suprasumidas pressuposições falsas, dentre outras a assim chamada oposição da consciência do sujeito e do objeto” (id).

De fato, na primeira parte da *Ciência da lógica* (a ‘Doutrina do ser’), Hegel chega a afirmar que a *Lógica* tem “como a sua pressuposição a ciência do espírito que aparece, a qual contém e mostra a necessidade e, com isso, a prova da verdade do ponto de vista que é o saber puro, assim como sua mediação em geral” (HEGEL, 2016, p. 71). Para o nosso autor, assim como na *Lógica*, na *Fenomenologia* “a

consciência imediata é também o que é primeiro e imediato na ciência, ou seja, a pressuposição. No entanto, na *Lógica*, a pressuposição é o que se demonstrou como resultado” da *Fenomenologia*: “a ideia como saber puro” (id.). Nesse sentido, para Hegel, a pressuposição da *Lógica* não é exatamente “o espírito que aparece” no percurso fenomenológico da consciência, mas sim o resultado do seu percurso: “a ciência do espírito”, a “ideia como saber puro”. Do mesmo modo, a “ciência do espírito” (a qual Hegel se refere nesta parte do texto) não se confunde com o seu desenvolvimento no sistema (a filosofia real); aqui Hegel se refere tão somente à ideia desse desenvolvimento, à ideia como começo, como filosofia primeira (*Lógica*). Ao contrário da *Fenomenologia*, a “consciência imediata” da *Lógica* é tão somente aquilo que é “imediato na ciência”: a ideia lógica. Se considerarmos o dualismo implicado na *Fenomenologia*, isto é, o que a consciência é para si mesma e o que ela é “para nós”, se é possível assim dizer, o que Hegel avalia como sendo a pressuposição da *Lógica* é apenas o “para nós”, ou seja, a cientificidade que se demonstrou como superação da oposição entre sujeito e objeto. Assim, a pressuposição da lógica é o conceito de “pensamento objetivo”, “deduzido” pela *Fenomenologia*.

Todavia, Hegel trata em sua lógica enciclopédica (especificamente, no ‘Conceito preliminar da Lógica’) de outra pressuposição, agora justificada pela sua leitura acerca das principais correntes filosóficas do pensamento ocidental. À vista disso, a dedução do conceito de lógica implementado por Hegel é derivada de um exame histórico da lógica na filosofia. Ele analisa, sobretudo, as teses fundamentais da metafísica (escola de Wolff), do empirismo (de Hume), da filosofia transcendental (de Kant) e do conhecimento imediato (de Jacobi), com o objetivo de evidenciar o significado do seu ponto de vista atribuído ao conceito de lógica, em detrimento às “*posições conferidas ao pensar a respeito da objetividade*” (HEGEL, 1995, p. 87).

No “Conceito preliminar da Lógica”, Hegel justifica essa necessidade ao declarar que, no âmbito da sua *Fenomenologia*, as determinações de pensamento não receberam a sua plena solução; que somente ocorrerá na *Lógica*. Segundo Hegel, na *Fenomenologia*, o desenvolvimento da consciência pressupõe, ao mesmo tempo, as suas “figuras concretas” (a moral, a ética, a arte, a religião), uma vez que ela (a consciência), para desenvolver-se até a perspectiva da ciência filosófica, não poderia se manter no formal simples da consciência. E mais, sendo a ciência filosófica também a mais rica de conteúdo e a mais concreta, “o desenvolvimento do conteúdo, dos objetos que são partes próprias da ciência filosófica, incide ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência” (HEGEL, 1995, p. 88). Mas esse desenvolvimento, acrescenta Hegel, precisa “avançar por detrás da consciência”, uma vez que o conteúdo não se relaciona apenas com a consciência, mas igualmente consigo mesmo. Nesse sentido, a *Lógica* é o desenvolvimento desse conteúdo “em si”. Esse conteúdo concreto (pertencente as partes concretas), o qual recai parcialmente nessa introdução à ciência (a *Fenomenologia*), somente na *Lógica* recebe a sua verdadeira solução, à medida que é reduzido “à simples determinação de pensamento” (id.).

Embora essa distinção feita por Hegel pareça esclarecer a questão da compreensão da *Fenomenologia* enquanto pressuposição da *Lógica*, a sua posição em relação ao sistema de ciência se mantém (segundo a visão de alguns intérpretes) como algo de controverso. Há pelo menos três razões para isso, segundo Kervégan (2017, pp. 196-97): primeiro, porque “a organização final do sistema de filosofia de Hegel elimina a *Fenomenologia* como sendo a sua introdução ou primeira parte”. Segundo, porque “em sua versão enciclopédica, a *Lógica* possui a sua própria introdução científica (‘O conceito preliminar da *Lógica*’), pautada não nas figuras da consciência e do espírito, mas na crítica às principais correntes do pensamento ocidental. Terceiro, porque a *Fenomenologia do espírito* passa a compor, no sistema enciclopédico, a filosofia do espírito (a ‘Doutrina do espírito subjetivo’), portanto, sistematicamente posterior à *Lógica*. De fato, na introdução da *Enciclopédia* de 1817, Hegel elimina a *Fenomenologia* como sendo a sua introdução ou primeira parte do sistema ao afirmar que, “embora costumava tratar a *Fenomenologia* “como a primeira parte da filosofia, no sentido de que ela deve preceder a ciência pura, uma vez que é a produção do seu conceito. Por outro lado, era preciso reconhecer que “a consciência, e a sua história, como qualquer outra ciência filosófica, não é um começo absoluto, mas um elo no círculo da filosofia.” (HEGEL, 2001b, p. 34).

Essa aparente mudança de perspectiva de Hegel resultou em desacordos entre os comentadores hegelianos. Como ressalta Kervégan (2017, pp. 194-95), Theodor Haering, com base nas divisões de capítulo e no conteúdo da *Fenomenologia*, sustentou que Hegel teria mudado de compreensão durante o processo de redação da obra, uma vez que acrescentou elementos (O Espírito, A Religião e o Saber absoluto) “que não fazem mais dela uma ‘ciência da experiência da consciência’ propedêutica, mas antes uma primeira parte do sistema” (Haering, 1929; 1938 *apud* Kervégan, 2017, p. 194). Todavia, Otto Pöggeler contesta a tese de Haering, sobretudo, pelo fato de Hegel republicar a *Fenomenologia* sem, contudo, fazer modificações consideráveis em suas divisões e conteúdos (Pöggeler, 1985, pp. 145-192 *apud* Kervégan, 2017, p. 195). Já para Karl Rosenkranz, a *Fenomenologia*, “por se tratar de um ato de tomada de consciência, por Hegel, de sua originalidade filosófica, ela é, neste sentido, tanto uma introdução ao sistema quanto sua primeira parte”. (Rosenkranz, 2004, p. 338 *apud* Kervégan, 2017, p. 195). À vista disso, a posição de Kervégan (*ibid.*, p. 194) é mediadora: embora ele reconheça, por um lado, que a *Fenomenologia* expressa “o mesmo conteúdo que o sistema enciclopédico desenvolvido, mas segundo uma outra ordem de significação”, por outro lado, ele ressalva que, “sem dúvida, há um desnivelamento entre a *Fenomenologia* e o sistema”. Nesse sentido, Kervégan concorda com Pöggeler que “a ideia da fenomenologia é um pensamento com o qual Hegel lutou, sem cessar, desde seus primeiros anos em Jena até o fim de sua vida” (Pöggeler, 1985, p. 191 *apud* Kervégan, 2017, p. 199).

Dizer que Hegel tenha mudado de perspectiva durante o processo de redação de sua *Fenomenologia* (como defende Haering), de fato, parece não ser o caso, haja vista as diversas justificações (como vimos anteriormente) do próprio Hegel em relação a posição desta obra no seu sistema de ciência. Nesse aspecto,

concordamos com a interpretação de Pöggeler. Do mesmo modo, concordamos com Kervégan que, tanto Hegel tenha abandonado “a denominação ‘primeira parte’” (KERVÉGAN, 2017, p. 199), ao se referir ao lugar da *Fenomenologia* no sistema, quanto que ela expressa o mesmo conteúdo que o sistema enciclopédico em sua totalidade. No entanto, discordamos de que haja um desnivelamento entre a *Fenomenologia* e o sistema, considerando as três razões de impasse interpretativo (apontadas por Kervégan) anteriormente descritas, sobretudo, a terceira delas: a de que a *Fenomenologia do espírito* passa a compor, no sistema enciclopédico, a filosofia do espírito (a ‘Doutrina do espírito subjetivo’), portanto, sistematicamente posterior à *Lógica*. Como já foi dito, quando Hegel afirma (e isso ele sustenta até o fim) que a *Fenomenologia do espírito* é a introdução, a pressuposição, ou, até mesmo, a justificação [*Begründung*] da *Lógica*, ele está se referindo ao resultado da *Fenomenologia* (o saber absoluto enquanto saber puro), e esse resultado é compatível tanto com o fato de a *Lógica* ser a ciência primeira no curso do sistema, quanto com o fato de a *Fenomenologia do espírito* ser (no âmbito do sistema enciclopédico) um desenvolvimento posterior ao discurso lógico. Para além dos argumentos de Hegel até aqui apresentados acerca dessa questão, há uma última justificação de Hegel (aliás, pouco citada pelos intérpretes), a qual serve para reforçar a nossa posição. Convém lembrar que esta explicação é a última proferida por Hegel, no âmbito da sua última preleção sobre a *Ciência da lógica* [*as Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*], no verão de 1831⁶ (ano de seu falecimento):

o resultado da ciência é o conceito de ciência e esta é a base da ciência. Na doutrina da Fenomenologia do espírito é considerado o movimento da consciência, a verdade última é o conhecimento puro, a compreensão do pensamento, e esta última começa com o ser em geral: este conhecimento último é então a justificação deste começo; mas esta justificação é encontrada no progresso e este progresso também está em declínio. Assim, em análise, pode-se defrontar com a diferença, com o infinitamente grande e pequeno, etc., e não se chegará a lado nenhum desta forma. É preciso avançar, de modo que o que se segue se torna claro, e o mesmo acontece com o início: tanto mais que, tendo em conta estes princípios abstratos, o devir é a verdade do ser e do nada (HEGEL, 2015, pp. 723-24).

Considerando, portanto, o resultado da *Fenomenologia do espírito* enquanto justificação do saber puro, temos, então, pelo menos três “fios condutores” (que são consistentes e harmoniosos entre si) daquilo que significa “o pressupor” da ciência pura enquanto ciência primeira no curso do saber: 1) na lógica enciclopédica, a pressuposição é deduzida da análise da lógica na história da filosofia; 2) na *Ciência da lógica*, por um lado, o conhecimento puro, o

⁶ Hegel ofereceu oito cursos da *Ciência da lógica* ao longo de trinta anos. O primeiro deles (intitulado de *Cursos sobre lógica e metafísica*) ocorreu em 1801/02, em Jena, e apenas o caderno de anotações de um dos seus alunos (desse semestre), Ignaz Paul Vital Troxler, foi recuperado, editado e recém publicado pelo projeto editorial das obras coletadas de Hegel (*Gesammelte Werke*). Sobre esse primeiro curso cf. HEGEL, 2013, pp. 13.20. Os demais cursos ocorreram nos anos de 1817, 1823, 1824, 1825, 1826, 1828, 1829 e, o último, o qual aqui fazemos referência, correu em 1831 em Berlim. O caderno anotações desse último curso foi copiado pelo filho de Hegel, Friedrich Wilhelm Karl Ritter von Hegel, quem acompanhou o último curso sobre a *Ciência da lógica*, no ano de seu falecimento do pai. Sobre esse último curso cf. HEGEL, 2015, pp. 437-809.

pensamento objetivo (resultado da *Fenomenologia*) é o pressuposto, contudo, por outro lado; 3) a ideia lógica é, igualmente, engendrada por si mesma em seu processo.

CONCLUSÃO

Dizer que a *Ciência da lógica* possui como pressuposto de início o pensamento objetivo (mas que esse saber puro, ao mesmo tempo, é a ideia lógica que precisa ser engendrada no interior do processo das determinações de pensamento) corresponde à afirmação de que o saber lógico, na visão de Hegel, é algo histórico e conceitualmente compartilhado, embora a sua evidenciação só possa ser escrita à medida que, no âmbito do lógico-especulativo, o saber objetivo progressivamente deixa de ser imediato para ser posto, no sentido de refletido e re-conhecido. Segundo Hegel, essa ideia lógica, em sua completude de determinações, “pode-se comparar ao ancião que pronuncia as mesmas asserções religiosas que a criança, mas que tem para ele a significação de toda a sua vida” (HEGEL, 1995, p. 367). Essa asserção descarta, todavia, a impressão de que os conteúdos [*Inhalte*] lógicos são cegos no início do sistema, no sentido de que a sua verdade só pode ser atingida ao final do processo. Pois, se por um lado, o conteúdo [*Inhalt*] da ideia absoluta é o desdobramento de todo o processo, por outro lado, entretanto, esse “conteúdo [*Inhalt*] é o desenvolvimento vivo da ideia”; e a sua determinação progressiva já está contida nessa ideia desde o início (id.).

A diferença do início em relação ao final do processo lógico é que, no começo, a ideia é em si e, no final, ela é em si e para si, é a ideia determinada e evidenciada como ideia absoluta. Na visão de Hegel, o que justifica o método lógico enquanto determinação processual do conteúdo [*Gehalt*] total (a ideia lógica), por meio da exposição de conteúdos [*Inhalte*] lógicos está no fato da deficiência própria da ideia em relação ao seu conhecimento científico. Para Hegel, o que se anuncia no início da *Ciência da lógica* como ser em si na verdade é a própria ideia total em sua imediatez: “a ideia da vida”. A deficiência desta ideia da vida não consiste, no início, no fato de ela ser simplesmente uma opinião subjetiva, uma hipótese analítica, ao contrário, ela é um enunciado objetivo de todas as coisas, um conteúdo total, incluindo o ser sujeito. A deficiência da ideia no início consiste, pois, “em ser apenas a ideia em si essente” (ser-aí), sem determinações de pensamento. Por outro lado, o conhecimento puro, inicialmente, também é uma ideia essente, já que participa desse enunciado objetivo (todas as coisas). Porém esse conhecimento é uma “ideia essente para si” uma vez que, enquanto conhecimento, é conhecimento pensando todas as coisas, logo, pensando a si mesmo. Nesse ato de pensar, tendo por objeto a si mesmo, o ato de conhecer, inicialmente, é unilateral à medida que ainda não se reconhece como ideia essente em si e para si, isto é, que ainda reconhece apenas o pensamento de si como objeto de pensamento (pensamento objetivo), cujo todo (o outro de si: todas as coisas) ainda permanece indeterminado. “A unidade e a verdade dessas duas ideias é a ideia essente em si e para si, e por isso absoluta” (HEGEL, 1995, p. 366).

Nesse sentido, as determinações lógicas desse conteúdo total são, exatamente, a progressão gradual necessária do pensamento objetivo para além de sua determinidade inicial, de ter a si como objeto de pensamento (ser puro e saber puro), de modo a avançar no pensamento das coisas [*Sachen*] tal como a si mesmo. Assim, o que está inicialmente fora (o outro de si) do pensamento objetivo (a ideia essente para si) passa, gradualmente, a incorporar o próprio pensamento, cujo final culmina na unidade lógica do todo como sistema total: a ideia absoluta, ou, se quisermos, a maturidade do pensamento como significação de todas as suas determinações de pensamento, na forma lógica. Como se pode notar, a ideia absoluta não está determinada no início, mas isso não quer dizer que ela não esteja pressuposta como o “primeiro verdadeiro” no curso do pensar lógico. Como diz Hegel, cada um dos graus de determinação do processo lógico nada mais são do que “imagens do absoluto”, assim como a ideia absoluta não é outra coisa senão que um objeto em torno do qual “vieram reunir-se todas as coisas” (ibid., p. 368).

O sistema lógico é, portanto, um encontro de reconciliação progressiva (por meio das determinações de pensamento) entre o pensamento objetivo e as coisas [*Sachen*] como totalidade. Essa unidade lógica não se refere, porém, (como já foi dito no início) a coisa [*Ding*] dada, mas sim ao que é internamente constitutivo na coisa: a sua essência. Assim, o lógico não é um sistema total que compreende a vida inteira, o mundo inteiro, mas é o primeiro sentido (justificado como necessário) totalizante das determinações essenciais e, por isso, a ciência primeira. É a lógica do conteúdo no reino das sombras. As sombras, são justamente essas determinações essenciais: os conteúdos [*Inhalt*] lógicos, as “imagens do absoluto” (imagens em movimento); o reino, é a base consistente, a “forma infinita”, o conteúdo [*Gehalt*] total no interior do qual as determinações de conteúdos lógicos operam como imagens em movimento. “A ideia lógica é, assim, a forma infinita do seu conteúdo” (HEGEL, 1981, p. 237).

Quando Hegel afirma, como já foi dito, que o conteúdo da lógica é a exposição de Deus, tal como ele é na sua essência eterna, ele não quer dizer que Deus é uma totalidade de sentido, mas, ao contrário, que Deus é uma gramática fundadora do sentido de totalidade. Em última instância, essa gramática de Deus, não é outra coisa senão a gramática da racionalidade, o filosofar especulativo propriamente dito.

REFERÊNCIAS

BORDIGNON, Michela. *Ai limiti della verità: il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa: ETS, 2015.

_____. Dialética e dialeteísmo. Evitar a explosão e enfrentar a exclusão. In: BAVARESCO, Agemir et al (eds.). *Leituras da Lógica de Hegel II*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, pp. 233-252.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

HAERING, Theodor L. *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Band 2. Berlin: Teubner, 1938.

HARTMANN, Klaus. *Hegel's Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

HEGEL, Georg W. F. *Wissenschaft der Logik*. zweiter Band. *Die subjektive Logik* (1816). *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1981.

_____. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). *Gesammelte Werke*. Bd. 13. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grottsch. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

_____. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I*. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826. *Gesammelte Werke*. Bd. 23,1 Herausgegeben von Annette Sell. Hamburg: Felix Meiner, 2013.

_____. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II*. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831. *Gesammelte Werke*. Bd. 23,2. Herausgegeben von Annette Sell. Hamburg: Felix Meiner, 2015.

_____. *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke in 20 Bänden*, Werke 5 und 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Ciência da lógica 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Ciência da lógica 3. A Doutrina do Conceito*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Cursos de estética I*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) Vol. I (A Ciência da Lógica) Trad.: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antônio C. P. de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

IBER, Christian. O que Hegel propriamente quer com sua Ciência da Lógica? In: BAVARESCO, Agemir et al (eds.). *Leituras da Lógica de Hegel II*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, pp. 77-100.

JAESCHKE, Walter. *Hegel Handbuch: Leben, Werk, Schule*. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler Verlage GmbH, 2016.

KERVÉGAN, Jean-Fraçois. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana P.S. da Cunha. São Paulo: Loyola, 2005.

KERVÉGAN, Jean-Fraçois. A Fenomenologia do espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano? Trad. Nicolau Spadoni e Paulo Amaral. *Revista Discurso*, vol. 22, n. 4, pp. 187-202, jul./dez. 2017.

MÜLLER, Marcos L. A contradição dialética e sua resolução no fundamento. In: HELFER, Inácio (ed.). *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2019, pp. 123-149.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's Realm of Shadows: logic as metaphysics in the Science of logic*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2019.

PÖGGELER, Otto. Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit? In: RÉGNIER, Marcel (ed.). *Études hégéliennes*. Paris: Vrin, 1985.

ROSENKRANZ, Karl. *Vie de Hegel*. Paris: Gallimard, 2004.

WANDSCHNEIDER, Dieter. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels “Wissenschaft der Logik”. Stuttgart: Klett-Cotta, 1955.

WOLFF, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Meisenheim: Hain, 1981.

WOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Recebido em: 29-02-2020

Aceito para publicação em: 07-08-20

HEGEL FEITICEIRO? OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE ERIC VOEGELIN A HEGEL

*SORCERER HEGEL? OBSERVATIONS ON ERIC VOEGELIN'S CRITICISM OF
HEGEL*

HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER¹

Instituto Federal Catarinense (IFC – São Francisco do Sul) – Brasil
jarivaway@gmail.com

RESUMO: O presente texto visa reconstruir a interpretação de Eric Voegelin a respeito de Hegel, tomado como representante destacado da vertente gnóstica. De início, o texto procede à reconstrução da tese de Voegelin, salientando em que sentido Hegel poderia ser descrito como um feiticeiro. Na sequência, apresenta uma anticrítica à maneira como Hegel é compreendido enfocando como os conceitos que caracterizam a filosofia hegeliana não são esclarecidos pela abordagem de Voegelin. Por fim, expande essa anticrítica de maneira a tentar demonstrar qual é a fonte da interpretação de Voegelin, a saber, na visão de mundo conservadora que informa os seus pressupostos.

PALAVRAS-CHAVE: Voegelin. Gnosticismo. Hegel. Hermetismo. Mannheim.

ABSTRACT: *This text aims to reconstruct Eric Voegelin's interpretation of Hegel, taken as a prominent representative of the Gnostic tradition. At first, the text reconstructs Voegelin's thesis, emphasizing in what sense Hegel could be described as a sorcerer. In the sequence, it presents an anti-criticism to the way Hegel is understood focusing on how the concepts that characterize Hegelian philosophy are not clarified by Voegelin's approach. Finally, it expands on this anti-criticism in order to try to demonstrate what is the source of Voegelin's interpretation, namely, in the conservative worldview that informs its assumptions.*

KEYWORDS: *Voegelin. Gnosticism. Hegel. Hermeticism. Mannheim.*

INTRODUÇÃO

O título do estudo de Voegelin “De Hegel: um estudo de feitiçaria” deve soar insólito. O que Hegel teria que ver com feitiçaria, hermetismo ou alquimia – acusações que, explicitamente, são endereçadas por Voegelin? A estranheza inicial apenas pode ser superada se salientarmos a originalidade de Voegelin em repensar

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor do Instituto Federal Catarinense (IFC) - campus São Francisco do Sul.

Hegel segundo uma chave muito própria. O objetivo nesse texto consistirá em reconstruir a apreciação de Voegelin e marcar elementos para a sua anticrítica, em dois níveis, sem pretensão de exaustão. O primeiro nível pode ser descrito como o conjunto de problemas de leitura e incompreensões de Voegelin. O segundo, por seu turno, como os pressupostos filosóficos de matriz conservadora que modelam – e em grande medida deformam – a compreensão global de Hegel.

I HEGEL À LUZ DE VOEGELIN

Hegel é “um pensador caracteristicamente moderno” (VOEGELIN, 2019a, p. 267). O que pode soar um truísmo a qualquer frequentador de manuais de filosofia é, na verdade, uma observação cheia de consequências para Voegelin. A razão disso é que moderno significa aqui correlacionado com o pensamento gnóstico, um dos enquadramentos centrais da leitura de Voegelin acerca da filosofia e da política.² O resultado disso consiste em tomar Hegel como uma figura messiânica que quis, à fórceps, superar a distância entre o amor à sabedoria e a própria sabedoria, o que, por sua vez, fê-lo recair na típica atitude herética de se pôr no lugar de Deus. Basicamente, de um ponto de vista histórico, os assim chamados gnósticos eram seitas heréticas que alegavam possuir conhecimento divino, oculto, e visavam a criação de um reino de Deus imanente, portanto terreno.

Como Voegelin operacionaliza sua tese? Em seu arrazoado principal sobre Hegel, Voegelin se voltará a dois textos: um texto menor, cujo título dado é *Fortsetzung des ‘Systems der Sittlichkeit’*, e a *Fenomenologia do Espírito*. O primeiro deles dá ensejo à abordagem de Voegelin: nele Hegel desenvolverá o tema da *Zerrissenheit*, ou dilaceramento, como uma constante histórica, dividida em três etapas cujo estatuto é lógico e também histórico: a unidade inicial, na qual espírito e individualidade são o mesmo; a cisão do espírito; a reconciliação.³ A correspondência histórica desses momentos é a que segue. A emergência do Império Romano assinalou a perda da situação unificada dos antigos Estados Livres, cuja unidade natural se viu despedaçada. Esse tempo não reconciliado, no qual a universalidade é uma letra vazia, é o tempo do “tédio do mundo” (HEGEL, 1979, p. 181). Essa situação é superada pela aparição de Jesus, fundador de uma religião universal de novo tipo. O catolicismo expressou durante séculos a beleza de uma natureza redivinizada – bem entendido, a natureza humana. A “poesia da consagração” (HEGEL, 1979, p. 184) se viu desfeita pelo protestantismo que acolheu o elemento do pensamento e deu vazão à subjetividade, convertendo o

² Para uma primeira aproximação vale conferir o verbete “Gnose” em Monloubou e Du Buit (2003, pp. 328-329) e também o verbete “Gnosticismo” em Mather e Nichols (2000, pp. 175-176). Sobre a compreensão de Voegelin a respeito dos movimentos gnósticos, ver Pimenta (2018, pp. 55-60).

³ Hegel (1979, pp. 180-181). O estatuto do texto em questão é um capítulo à parte. Ele inicialmente foi considerado como uma conclusão ao *Sistema da Eticidade* por Karl Rosenkranz e publicado em sua pioneira biografia de Hegel. Na verdade, Rosenkranz explicou o texto e ofereceu extratos dele (Rudolf Haym acrescentou outros extratos). Ambos tiveram sob os olhos o manuscrito, o qual acabou por se perder. Harris, por sua vez, questiona a datação do escrito bem como ser considerado uma continuidade do *Sistema da Eticidade* (ver a nota de Harris em Hegel [1979, p. 178, nota 3]). O fato de mesmo por Rosenkranz esse texto ter sido lido como um “fragmento solto” (Harris) deveria pôr em alerta qualquer leitor sobre a centralidade que pode ser conferida a tal escrito.

mundo terreno, então, em aridez prosaica. Disso, o que se segue? O célebre biógrafo nos adverte que Hegel pensou em uma terceira forma de religião saída do Cristianismo e mediada filosoficamente a fim de superar essa cisão (HEGEL, 1979, p. 185). As indicações dessa nova orientação são da seguinte ordem: o papel do singular está em se reconhecer como um elo de uma grande corrente de necessidade cujo conhecimento permite situar-se em seu interior. Esse conhecimento incorpora a negatividade ao mesmo tempo que lhe confere uma forma positiva. Segundo Hegel,

Todo singular é uma ligação cega na cadeia de necessidade absoluta sobre a qual o mundo se desenvolve. Todo singular pode estender seu domínio sobre a maior extensão dessa cadeia somente se ele reconhece a direção na qual a grande necessidade se dirige e se, a partir desse conhecimento, profere as palavras mágicas que conjuram sua figura. Esse conhecimento pode abranger tanto em si mesmo toda a energia do sofrimento e a antítese que governou o mundo em todas as formas de seu desenvolvimento por um par de mil anos e pode elevar-se acima de tudo – esse conhecimento somente a filosofia pode dar (HEGEL, 1979, pp. 185-186).

Esse é o saldo inicial da incursão de Voegelin no obscuro texto programático citado, fundamentalmente, de segunda mão através de Rosenkranz. De qualquer modo, ele permite a Voegelin algumas audaciosas observações. O trecho acima é exemplar para a “compreensão da existência moderna” (VOEGELIN, 2019a, p. 273). No fundo, haveria niilismo na compreensão hegeliana: o homem nada mais é que uma partícula cega a quem, no máximo, é dada a possibilidade de enxergar passivamente a história. Mesmo assim, “para Hegel, ganhou-se algo importante: o nada que se elevou a um algo tornou-se, se não um homem, ao menos um feiticeiro que pode evocar, se não a realidade da história, ao menos seu formato [ou figura/configuração]” (VOEGELIN, 2019a, p. 273). Está em jogo aqui, simultaneamente, compensação e heresia: o reconhecimento do caráter incontrolável da história é seguido pela tentativa de domá-la conforme um desejo de dominação a um só tempo imaginativamente eficaz, mas praticamente impotente:

[...] e já que não pode ele mesmo ser o Senhor divino da história, ele vai obter o *Herrschaft* [domínio] como o feiticeiro que conjurará uma imagem da história da história – um formato, um fantasma – que deve eclipsar a história da obra de Deus. O projeto imaginativo de história se quebra no padrão de existência moderna como o instrumento de poder do conjurador (VOEGELIN, 2019a, p. 273).

O problema de Hegel, segundo Voegelin, pode ser desdobrado em três dimensões. A primeira é que o diagnóstico do dilaceramento de época pressupõe uma autoridade que posicionaria Hegel dentro e *acima* da própria época: ele seria o próprio reconciliador, tal como Jesus e Lutero o foram no passado (VOEGELIN, 2019a, pp. 265-266). A segunda dimensão, ligada à primeira, diz respeito à classe de homens a que Hegel pertence: na mesma vaga de sectários da Idade Média,

homines novi e ocultistas, Hegel faria parte da leva de “novos Cristos no mundo Ocidental”,⁴ estirpe composta por homens como Comte, Fichte, Fourier, Saint-Simon. Por fim, a terceira dimensão da estrutura de pensamento de Hegel consiste na “interpretação imaginativa de épocas que permitirão que o imaginador antecipe o curso futuro da história” (VOEGELIN, 2019a, p. 266), isto é, um tipo de interpretação histórica que esvazia o cotidiano dos homens elevando-os a guardiões da história, que oblitera o presente em vista de um futuro antecipado. Não seria necessário dizer, mas didaticamente Voegelin esclarece: “Isso é megalomania em grande escala” (VOEGELIN, 2019a, p. 267).

Qual o papel da filosofia nessa epopeia imaginativa construída por Hegel conforme a interpretação de Voegelin? “A ‘Filosofia’ torna-se *grimoire* [livro do feiticeiro] do mágico que evocará para todo o mundo o formato e a reconciliação que, por si mesma, não pode alcançar na realidade de sua existência” (VOEGELIN, 2019a, p. 274). O livro do feiticeiro atende pelo nome de *Fenomenologia do Espírito*.

Há, grosso modo, dois problemas centrais na *Fenomenologia do Espírito* aos quais Voegelin se volta. O primeiro deles é a célebre parte do prefácio segundo a qual Hegel afirma que “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho” (HEGEL, 2007, p. 27). Essa intenção básica da filosofia de Hegel evidenciaria a desconsideração justamente por aquilo que definiu a filosofia ao longo da tradição ocidental. Para Platão, a filosofia se define pela “humanidade do homem e a divindade de Deus como os polos de sua tensão existencial” (VOEGELIN, 2019a, p. 275). Superar essa tensão, objetivo filosófico explícito de Hegel, implica em renunciar aquilo que é próprio do homem e aquilo que é distintivo de Deus. O procedimento, por seu turno, consiste em “moer o Deus real e o homem real na máquina de dialética” (VOEGELIN, 2019a, p. 275) e o resultado é “sair com um homem-deus” (VOEGELIN, 2019a, p. 275). Ainda: “O *Ziel* [o fim, a meta] da *Phänomenologie* é a criação do homem-deus”.⁵

Segundo Voegelin, o procedimento consistirá em reduzir homem e Deus a algum tipo de unidade: “A *Phänomenologie* não reconhece nenhuma realidade, senão a consciência” (VOEGELIN, 2019a, p. 275). Essa a segunda questão: Hegel erige uma consciência que substituiria Deus e homem, ou melhor, abarcaria ambos, e com isso deslocaria todo o problema. Trata-se, segundo Voegelin, com

⁴ Voegelin (2019a, p. 266). Curioso que Voegelin tome Hegel como um exemplar dos “homines novi”, sendo que, em estudo que o próprio Voegelin conhecia e mesmo elogia, o artigo sobre o *Reformbill*, Hegel os trate criticamente (HEGEL, 2004, pp. 264-265) na medida em que entende que eles reprisam os assim chamados *hommes à principes*, o quais nada mais são que aqueles que visam aplicar sem mediações os princípios políticos abstratos que advogam, o que teria ocorrido, com resultados problemáticos, na França. Portanto, trata-se de uma cifra para se pensar todo o tipo de reformadores radicais. Em oposição a eles estão os *hommes d'état*, os quais estariam cientes das dificuldades de implementar novas verdades e, por isso mesmo, sua prática política está calcada na prudência, observada no modelo alemão de desenvolvimento político.

⁵ Voegelin (2019a, p. 275). Esse tópos aparece também em Leo Strauss: “De acordo com Hegel, o momento absoluto é aquele no qual a filosofia, ou a busca da sabedoria, foi transformada em sabedoria, vale dizer, o momento no qual os enigmas fundamentais foram todos plenamente resolvidos” (2016b, p. 126).

a força de uma evidência, de um expediente “tão simples que não será injusto chama-lo um truque” (VOEGELIN, 2019a, p. 275). Para ele, a consciência elevada a princípio de inteligência histórica é, todavia, uma hipóstase. Embora seu princípio e resultado sejam falsos, ainda sim, permitem observações agudas sobre os fenômenos históricos e espirituais espalhados ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, reconstituições argutas de fenômenos culturais que se destacam do princípio falso que os orienta. Contudo, a *Fenomenologia* acaba por ser um jogo de vigaristas, o qual antecipa fenômenos como a “publicidade, propaganda, comunicação”,⁶ na medida em que funciona como uma grande trapaça propagandística, cujos altos objetivos esconderiam consequências e resultados parcos.

Trata-se, faz-se evidente aqui, de uma crítica que se volta aos pressupostos da *Fenomenologia do Espírito*, recusando-os em bloco. A “consciência” que Hegel teria hipostasiado é justamente o *espírito*, o conceito central que se segue e se forma das reiteradas frustrações e acúmulos das figuras da consciência e da vida. Voegelin não se propõe a criticar o procedimento “interiormente”, mas em como que refazer a grande moldura do quadro de Hegel e mostrar que a entrada no sistema é fraudulenta. Em termos mais técnicos, Voegelin pretende, conforme sua interpretação de Platão, sublinhar o que ele chama de “Entremeio da existência”, *lócus* específico da filosofia, ligação entre o humano e divino sem a eliminação de sua distância. Hegel teria demonstrado sua profunda incompreensão de Platão ao rejeitar o mito como forma de apresentação adequada. Para Voegelin, “Hegel [soa como] nunca se tivesse dado conta, nem mesmo transitoriamente, de que a introdução que Platão faz do mito manifesta não sua falha como pensador, mas sua compreensão crítica da análise filosófica e os limites desta” (VOEGELIN, 2019a, p. 286). Ao contrário, a desmitologização promovida por Hegel e operacionalizada pelo seu conceito de dialética, o qual compreende as transições históricas de figuras do pensamento, é uma tentativa de encurtamento ou, melhor dito, eliminação dessa distância e instituição da *gnose* enquanto tal. O caminho consiste em uma redução do para além da consciência à própria consciência – Voegelin não admite o conceito de espírito. O preço do procedimento de Hegel, entretanto, é caro: a realização ocorre ao custo de uma dialética imaginária. O corolário é a coincidência entre pensamento e ser, o que, por sua vez, com grandes consequências para a filosofia política em especial, resulta em “absorver a realidade no conceito” (VOEGELIN, 2019a, p. 287).

O sistema se orienta segundo uma direção oportunista:

A obsessão de Hegel era o poder. Se queria ser o feiticeiro que podia evocar a forma da história, tinha de penetrar os acontecimentos políticos do tempo com o pensamento até que os acontecimentos e o pensamento coincidissem (VOEGELIN, 2019a, p. 288).

⁶ Voegelin (2019a, p. 277). Ao enunciar a meta do saber, que passe de amor à saber efetivo, Hegel teria lançado do mesmo recurso que um “ministro da propaganda moderno” (VOEGELIN, 2019a, p. 274), algo como um anúncio que se volta aos incautos.

A realização histórica do espírito, é sabido, vale-se de alguns personagens, Napoleão o mais conhecido dentre eles. Voegelin não concebe Napoleão como expressão do espírito, mas antes como homenagem apressada ao vencedor da guerra:

Quando um filósofo se apressa em prestar suas homenagens a uma conquista imperial em andamento, provoca a suspeição de ser um oportunista insensato; quando declara ser dever da filosofia prestar ao novo *Gestalt* [figura, forma] na história a devida honra, soa como se ele estivesse degradando a filosofia a uma *ancilla potestatis* [serva do poder] (VOEGELIN, 2019a, p. 290).

A grandeza reconhecida em Napoleão é, antes, a sagração do próprio Hegel em ter sido aquele que reconheceu a racionalidade de suas ações (VOEGELIN, 2019a, p. 292). O que ocorre, no entanto, é que

A deformação de seu cerne cognitivo o tinha cegado para a Primeira Realidade da história pragmática e para as vicissitudes do poder. Ele já transformara os acontecimentos da Primeira Realidade em acontecimentos simbólicos no drama apocalíptico de sua imaginação (VOEGELIN, 2019a, p. 293).

O que está em questão, portanto, é o que se pode livremente chamar de uma hiperinterpretação histórica de Hegel, a qual apagaria o sentido mais elementar dos fatos.

O expediente de Hegel consistiria em fazer a segunda realidade fagocitar a primeira realidade. O que se trata exatamente por segunda realidade? Voegelin explica em sua biografia:

A observação desses processos de deformação pelos grandes romancistas austríacos, especialmente Albert Paris Gütersloh, Robert Musil e Heimito von Doderer, ajudou-me bastante a compreendê-los. Esses autores cunharam o termo *segunda realidade* para designar a imagem da realidade criada pelos homens quando em estado de alienação. A principal característica desse estado, que se apoia na construção fantasiosa de segundas realidades em oposição à realidade da experiência, é o que Doderer chamou de “recusa de perceber” [...]. A recusa de perceber tornou-se para mim o conceito central para a compreensão das aberrações e deformações ideológicas (VOEGELIN, 2008, pp. 144-145).

É justamente esse assenhoreamento da segunda realidade sobre a primeira que garantirá o apaziguamento da dimensão tensa que caracteriza a filosofia. A filosofia, cujo sentido consiste precisamente em instaurar o espaço do encontro entre o divino e o humano, será eliminada pelo processo dialético. Eis aqui, propriamente, a “feitiçaria” de Hegel. Segundo Voegelin, ela consiste em três regras: i) a tensão precisa receber a forma de um objeto manejável pelo filósofo. Em Hegel, ela se torna *consciência* e *espírito*; ii) a produção de uma segunda

realidade operatória, ou seja, “hipóstases que pretendem substituir a realidade de Deus” (VOEGELIN, 2019a, p. 301); iii) por fim, relacionar as hipóstases operacionais [*Selbst, Ich, Subjekt*] à hipóstase substantiva – o espírito [*Geist*], o qual receberá todos os predicados para se tornar a estrutura da realidade. Isto é, o *Geist* passa a ser a substância da realidade.

O que Voegelin aduz em defesa de sua tese? Fundamentalmente alguns trechos do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Entre eles, a passagem na qual Hegel argumenta em torno da natureza do espírito que se conserva vivo diante da morte:

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster [*festzuhalten*] o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico [*Zauberkraft*] que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito [...] (HEGEL, 2007, p. 44; HEGEL, 1986, p. 36).

As palavras mágicas trairiam a orientação feiticeira de Hegel. Esses trechos são o suficiente para que Voegelin enquadre Hegel na tradição gnóstica. As pesquisas de Voegelin indicaram que as ideologias políticas modernas são, antes, *religiões políticas modernas* – e isso é resultado da influência gnóstica.⁷ A interpretação de Hegel, portanto, passa por reconstituir sua ascendência gnóstica (VOEGELIN, 2019b, p. 360). Quatro anos depois de *De Hegel: um estudo de feitiçaria*, Voegelin lança *Resposta ao artigo “Uma nova história e um Deus novo, mas antigo?” do professor Altizer*. Nesse escrito, emenda e desenvolve algumas das ideias presentes na primeira interpretação de Hegel. Na nova incursão, Voegelin refina sua análise ao notar que, especificamente, o programa de Hegel pertenceria à tradição do hermetismo, uma vertente otimista do gnosticismo e da alquimia. O otimismo se deriva da crença da alteração da realidade por meios mágicos:

Com seu vasto conhecimento empírico como fundamento, ele [Mircea Eliade em sua análise] assina [sic] à alquimia o lugar dela numa história da crença humana em sua habilidade de transformar magicamente a realidade que se estende desde os metalúrgicos do neolítico até os ideólogos dos séculos XIX e XX (VOEGELIN, 2019b, p. 362).

⁷ Voegelin (2008, pp. 104-107). Mais tarde, em sua autobiografia, Voegelin poliu sua lupa histórica redefinindo o papel do gnosticismo. No entanto, de qualquer modo o gnosticismo permaneceu como uma importante raiz do pensamento moderno.

A conversão do negativo em ser que Hegel se reportava na *Fenomenologia do Espírito* seria derivada de uma vertente no interior dessa tradição. A dialética seria, portanto, a contínua transformação alquímica da realidade. O diagnóstico se estende à toda a modernidade: “os problemas da ‘modernidade’ são causados pela predominância de conceitos gnósticos, herméticos e alquímicos, assim como pela mágica da violência como meio de transformação da realidade” (VOEGELIN, 2019b, p. 362). Por sua vez, Hegel comparece como “O grande representante do pensamento mágico moderno [que] não pode ser desprezado” (VOEGELIN, 2019b, p. 366).

2 ANTICRÍTICA

Como abordar a interpretação de Voegelin a respeito de Hegel? A primeira resposta poderia ser a ressalva de que Voegelin não leu corretamente os textos de Hegel; que tomou textos menores como representativos do todo; que projetou sua interpretação sobre passagens cifradas no fundo mais obliterando-as que esclarecendo-as. Iremos explorar, sem exaustão, essa resposta.

“A *Phänomenologie* não reconhece nenhuma realidade, senão a consciência” (VOEGELIN, 2019a, p. 275). Nela, “nem Deus, nem o homem são reconhecidos como alguém ou algo” (VOEGELIN, 2019a, p. 275). Essas passagens dão testemunho da não incorporação da especificidade do conceito de *espírito* na interpretação de Voegelin. Ou seja, Voegelin perde de vista a realidade para a qual o conceito de espírito se volta, isto é, a tentativa de abarcar racional e livremente os liames que unificam, sem deixar de diferenciar, as diversas consciências que se conhecem e se reconhecem. Conforme Hegel, o espírito é “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (HEGEL, 2007, p. 142; HEGEL, 1986, p. 145). O espírito justamente é o que unifica as diferentes experiências das consciências ao longo do tempo, o qual, no seu todo, constitui o resultado da ciência da experiência da consciência (HEGEL, 2007, p. 81; HEGEL, 1986, p. 80). A justificativa e dedução do conceito de espírito é o corolário do todo da *Fenomenologia do Espírito* e aqui apenas pode ser aludido. O que importa é assinalar que não há propriamente “espírito” para Voegelin, mas apenas consciência. Há, bem entendido, uma macro consciência hipostasiada que é identificada com o próprio Hegel em sua sanha de abarcar a totalidade da história e superar seu dilaceramento (VOEGELIN, 2019a, p. 265; p. 281).

O segundo ponto que se destaca é o caráter extravagante da interpretação sobre a dimensão “mágica” do pensamento de Hegel. Para tanto, Voegelin aduz dois textos: o *Fortsetzung des ‘Systems der Sittlichkeit’* e o prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. Já mencionamos o caráter problemático do primeiro texto. Quanto à *Fenomenologia*, apenas uma só vez aparece em todo o conjunto da obra algo relacionado a *zauber*. Voegelin chega a se lastimar pela falta de um *Sachregister* (um índice de assuntos) na *Fenomenologia* que nos permitiria evidenciar a índole mística no pensamento de Hegel (VOEGELIN, 2019a, p. 300).

Hoje o temos, mas o resultado, nesse sentido, é exíguo, contrariando essas expectativas. Voegelin nos informa ainda que descobriu que “Hegel era considerado por seus contemporâneos um pensador gnóstico” (VOEGELIN, 2019b, p. 360), o que se manifesta na sua perspectiva de instaurar a sabedoria ao invés do mero amor a ela. A interpretação da modernidade como, em grande medida, ligada à influência do gnosticismo não parece contribuir para esclarecer de maneira decisiva o texto de Hegel sem violá-lo fortemente. De modo geral, Voegelin passa de indícios parciais – as menções às *Zauberworte* (palavras mágicas) ou *die Zauberkraft* (o poder mágico) – para macro interpretações sem muita mediação. A grade posta sobre o texto que ilumina algumas ideias, no todo compromete seu movimento e sua compreensão geral, diminuindo o papel das circunstâncias históricas que são a condição do texto e salientando o papel da religião, especificamente de dimensões intrarreligiosas que se manifestam no conflito entre ortodoxos e heréticos.⁸

Vale mencionar a interpretação de Voegelin em comparação a outros intérpretes. Para Voegelin Hegel é filósofo da revolução, e não da restauração (VOEGELIN, 2019a, p. 271). Para ele, o sistema de Hegel é fechado: “Não há nenhuma história antes de o *Geist* começar a mover-se nos impérios asiáticos da China, Índia e Pérsia; não haverá nenhuma história depois de o *Geist* chegar à sua consciência de Eu no Império Napoleônico e no Sistema de Ciência de Hegel” (VOEGELIN, 2019a, p. 278). Para Voegelin, o sistema é descontínuo em relação ao todo da filosofia de Hegel: “Mas Hegel não constrói sempre seu sistema. Ele sabe escrever estudos sensatos brilhantes sobre política, assim como ensaios literários que o revelam como mestre da língua alemã e grande homem de letras” (VOEGELIN, 2019a, p. 267).⁹ Ou seja, a sistematicidade falsa não impediu acertos parciais.

Por fim, mesmo intérpretes altamente simpáticos à perspectiva de Voegelin – na verdade, que a apoiam e a desenvolvem – reconhecem que sua incursão não encontrou bom êxito. Glenn Alexander Magee repete as declarações elementares de Voegelin:

Hegel não é um filósofo. Ele não é amante da sabedoria ou alguém que a busca – ele acredita que a encontrou. [...] A alegação de Hegel de ter alcançado a sabedoria é completamente contrária à concepção grega original da filosofia como o amor à sabedoria, isto é, a busca contínua, e não a posse final da sabedoria (MAGEE, 2001, p. 1, tradução nossa).

⁸ Outra interpretação que também enfatiza os laços de Hegel com a religião tem um importante porta voz em Leo Strauss: “No caso de Hegel, somos, com efeito, compelidos a dizer que a essência da modernidade é o cristianismo secularizado, porquanto a secularização é a intenção consciente e explícita em Hegel” (2016a, p. 106). O que as une, como se verá, é sua orientação conservadora, o que será elucidado na sequência.

⁹ Ver também, no mesmo sentido, Voegelin (2019b, p. 360). Comparar, por exemplo, com Adorno para quem a agudeza de Hegel não se dá *apesar* do sistema, mas *por causa* dele: “Lá onde Hegel compele o material a falar está em ação a ideia da identidade originária entre sujeito e objeto no Espírito” (ADORNO, 2013, p. 73); ou ainda: “Hegel é capaz de pensar a partir da própria coisa, de se entregar por assim dizer de modo passivo ao seu próprio conteúdo, justamente porque a coisa, por força do sistema, é referida à sua identidade com o sujeito absoluto. As próprias coisas falam em uma filosofia que se esforça para provar que ela própria é uma e mesma coisa com elas” (ADORNO, 2013, p. 77).

Todavia, para além de explorar essa via que Magee percorre, aqui basta se manter na avaliação da interpretação lacunar realizada por Voegelin. Quanto a ela, Magee reconhece:

As alegações de Voegelin são únicas, pois ele não afirma simplesmente que Hegel foi *influenciado* pela tradição hermética. Ele afirma que Hegel fazia parte da tradição hermética e não pode ser adequadamente entendido à parte. Infelizmente, porém, Voegelin nunca desenvolveu adequadamente sua tese. Ele nunca explicou detalhadamente como Hegel é um pensador hermético (MAGEE, 2001, p. 6, tradução nossa).

3 CONTEXTO

Parte da crítica à interpretação de Voegelin poderia ser reputada à já clássica acusação de “má leitura”. Esse texto, porém, propõe uma outra resposta que se articula e ilumina as observações feitas na segunda seção desse texto. A hipótese aqui consiste em sugerir que Eric Voegelin expressa uma tendência conservadora na sua interpretação de Hegel e que, devido aos pressupostos que a informam, essa é a razão da qual se segue a sua leitura duvidosa.

Karl Mannheim em seu ensaio sobre o pensamento conservador argumenta que

A peculiaridade do modo conservador de situar as coisas num contexto mais amplo é que sua abordagem é, de alguma maneira, *por trás, a partir do passado delas*. Para o pensamento progressista, tudo tem o seu sentido derivado, em última análise, de alguma coisa ou acima ou além de si mesmo, de uma utopia futura, ou de sua relação com uma norma transcendente. O conservador, todavia, vê toda a significação de uma coisa no que está *por trás* dela, ou no seu passado temporal ou no seu germe evolucionário. Enquanto o progressista usa o futuro para interpretar as coisas, o conservador usa o passado (MANNHEIM, 1982, pp. 126-127).

Ou ainda: “Ver genuinamente as coisas como um conservador é, então, experienciar os acontecimentos em termos de uma atitude derivada de circunstâncias e situações sociais ancoradas no passado” (MANNHEIM, 1982, p. 131). Além disso, um dos traços centrais do conservadorismo seria o apego pelo concreto: “Sentir e pensar concretamente vêm a ser então um desejo de restringir o campo de atividades ao ambiente imediato no qual se está colocado, e de reprovar, de maneira estrita, tudo o que possa sugerir especulação ou hipótese” (MANNHEIM, 1982, p. 117). A proposta, a essa altura do artigo, consiste em pensar Voegelin segundo essa chave. Mais do que a acusação de “má leitura”, quero tentar compreender o “estilo de pensamento” que modela a interpretação de Voegelin.¹⁰

Asserções do seguinte tipo devem ser entendidas segundo uma concepção conservadora:

¹⁰ Mannheim (1971, pp. 135-136). Vale mencionar que o próprio Mannheim não me parece ter compreendido a especificidade de Hegel (1971, p. 150), mas isso seria tema de outra intervenção.

Como consequência desta interpretação imaginativa [expansão napoleônica e elaboração hegeliana], Hegel não poderia ser, de sua própria posição, um oportunista político. A deformação de seu cerne cognitivo o tinha cegado para a Primeira Realidade da história pragmática e para as vicissitudes da política do poder (VOEGELIN, 2019a, pp. 292-293).

O que está em questão é, claro, a suposta não conformidade de Hegel aos acontecimentos tais e quais, os quais ensejariam uma espécie de hiperinterpretação simbólica, aquilo que Voegelin lhe imputa. Na sequência, Voegelin remete ao texto da *Fortsetzung* no qual Hegel usaria a expressão *die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen* (algo como: “toda a massa de representações precedentes”) que ruiriam no atual momento histórico. A chave estaria no *bisherige*, que se repetiria na primeira sentença do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels e também em Alfred Weber, índices, todas elas, em detectar novidades históricas das quais seriam testemunhas privilegiadas. A expressão é sintomática, precisamente, porque ela implica em “transformar a história pragmática em drama apocalíptico, o imaginador transforma-se de um homem comum na existência aberta, de um ‘elo na corrente’, no guia intelectual da humanidade em seu caminho para a liberação metastática” (VOEGELIN, 2019a, p. 293). Eis a dimensão pragmática que Hegel transgride em favor de sua hiperinterpretação. Isso que Voegelin toma como “história pragmática” deve ser visto como o apego ao concreto.¹¹

Curiosamente, Voegelin tomará a visão global de Hegel como “interpretação imaginativa de épocas que permitirão que o imaginador antecipe o curso futuro da história” (VOEGELIN, 2019a, p. 266). Deixemos de lado, aqui, as interdições explícitas e insistentes de Hegel sobre o futuro (HEGEL, 2010, p. 44), as quais seriam suficientes para pôr em suspeição a análise de Voegelin. O que importa, entretanto, não é nem a visão – francamente errônea – de Voegelin sobre Hegel, mas a ênfase conservadora no passado como único parâmetro seguro de orientação, sendo vedado modos que reconheçam o mundo moderno e tentem dele haurir critérios. Aliás, é essa visão simplificada que, embora corretamente reconheça Hegel como filósofo da revolução, não permite Voegelin conceber que Hegel tenha pensado seriamente processos de regressões históricas (HEGEL, 1995, p. 370).

A interpretação conservadora de Voegelin, na medida em que recusa expressamente todo esforço de conceitos que se voltem ao caráter positivo da modernidade e não meramente se amparem nos modelos propostos pela religião tradicional, toma o espírito como uma espécie de consciência hipostasiada, candidata herética à substituição do próprio Deus. A única relação sancionada por Voegelin é aquela entre homem e Deus, qualquer abordagem outra é interdita como engodo.

A interpretação de Voegelin é conservadora em virtude do fato de avaliar a Modernidade representada por Hegel como decaimento, resultado coerente e necessário das seitas heréticas da Antiguidade. Hegel, assim, é uma continuidade,

¹¹ O mesmo pode ser visto na visão geral da modernidade de Voegelin. Para ele, “a perspectiva das ciências históricas” (2019b, p. 362) foi continuamente deformada por conceitos excêntricos.

em sentido forte, do gnosticismo, alterado em vocabulário, mas dotado de uma mesma essência. Voegelin lhe imputa um certo passado que constituiria seu traço central – o que, nos termos de Mannheim, seria seu “germe evolucionário”, o qual explicitaria o verdadeiro sentido do pensamento hegeliano, a saber, o gnosticismo desdobrado nos tempos modernos. Por sua vez, quanto ao procedimento, o erro de Hegel consiste em hiperinterpretar a história, o que indica que ele se afasta do “concreto” em favor de uma realidade outra por meio de um princípio abstrato que nada mais é que a consciência hipostasiada a princípio universal. Essa leitura, por sua vez, é o que faculta Voegelin denunciar o conceito de espírito como ilegítimo. Assim, o saldo do comentário acaba por dissipar aquela que talvez seja a maior contribuição de Hegel.

O espírito é o conceito que Hegel se vale para inteligir um amplo conjunto de experiências que, por um lado, não poderiam mais ser vistas em pura continuidade com modelos sociais tradicionalistas e que, por outro, eram obliteradas pelo predomínio de um conceito de subjetividade individualizada. Jaeschke é preciso ao marcar a novidade de Hegel:

Ao se falar de uma ‘efetiva realidade espiritual’, aparece uma última expressão para se tematizar a questão da relação da filosofia clássica alemã com o problema da subjetividade e da intersubjetividade: sua importante contribuição consiste, a meu ver, na descoberta do amplo domínio do espírito como uma realidade efetiva, que inclui tanto momentos subjetivos quanto momentos intersubjetivos [...] (JAESCHKE, 2004, pp. 63-64).

O conjunto de fenômenos os quais o conceito de espírito se volta e visa descrever, inteligir e interpretar é precisamente aquilo que será considerado por Voegelin como o afastamento do concreto e da realidade das ciências históricas pragmáticas. Fenômenos como a realidade moderna e histórica do direito, o espírito objetivo, não permitem ser circunscritos em um esquema que se valha apenas da subjetividade. Para Hegel, o direito não é apenas a lei, de maneira que possa ser pensado em termos estritamente positivos, afastando dele o que, em chave conservadora, pode ser considerado como “especulação ou hipótese” (MANNHEIM, 1982, p. 117). Ao contrário,

O direito é então ilustração da tendência imanente que tem a liberdade em transcrever na objetividade sua subjetividade originária; dito de outro modo, em se exprimir paradoxalmente no registro de seu outro, a necessidade (KERVÉGAN; SANDKÜHLER, 2015, p. 91, tradução nossa).

Considerar Hegel como o filósofo da revolução e tentar retirar dessa interpretação uma ligação com o gnosticismo é perder toda a nuance que constitui a relação de Hegel com a Revolução Francesa, evento inaugurador de época. A visão estabilizada da modernidade que Hegel se esforça em alcançar, no fundo a cumplicidade de Hegel com o conservadorismo, se manifesta em sua posição favorável às conquistas da revolução ressalvadas por sua negação do processo

enquanto tal. A visão positiva dos resultados da revolução, o direito abstrato, não perde de vista a crítica rigorosa ao jacobinismo (ARANTES, 1996, p. 94). Ou ainda, a visão de Hegel como gnóstico perde de vista a minúcia e originalidade de sua análise social:

O diagnóstico de tempo que corresponde ao movimento da modernidade normalizada resultou em um compromisso entre o velho e o novo, entre o Antigo Regime e a modernidade napoleônica (compreendida como sedimentação institucional da Revolução Francesa) (NOBRE, 2018, p. 59).

Então, ao invés de pensar Hegel como comprometido com um sistema fechado de propósitos espúrios, seus escritos políticos demonstram o tipo de ruptura que Hegel visa fornecer uma forma inteligível. Não se estar-se-ia defronte aquele que, em contraste com Platão, negou a dimensão tensa da filosofia, mas sim conferiu a ela um estatuto temporal. Tanto os problemas institucionais salientados no artigo sobre o *Reformbill* até questões como a plebe na *Filosofia do Direito* testemunham que a configuração teórica proposta por Hegel ofereceu uma chave para a leitura do tempo. Dissolvermos essa chave – que pode ser ou não interessante, a depender da reconstrução executada – em uma categoria como “gnosticismo”, “hermetismo” ou “feitiçaria” não é apenas historiograficamente equivocado, mas significa também empobrecer Hegel e diminuir nossa possibilidade de compreensão de uma época histórica que ainda permanece a nossa.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. Aspectos. In: *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. “Appendix”. In: *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*. Tradução de H. S. Harris & T. M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979.
- _____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1995.
- _____. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses et alii. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986.
- _____. *Political Writings*. Tradução de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KERVÉGAN, Jean-François & SANDKÜHLER, Hans Jörg (org.). *Manuel de l'idealisme allemand*. Paris: CERF, 2015.

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

MANNHEIM, Karl. Conservative Thought. In: *From Karl Mannheim*. Org. WOLFF, Kurt. New York: Oxford University Press, 1971.

_____. O significado do conservantismo. In: *Sociologia*. Org. FORACCHI, Marialice. São Paulo: Ática, 1982.

MATHER, G. A. & NICHOLS, L. A. *Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo*. São Paulo: Vida, 2000.

MONLOUBOU, Louis & DU BUIT, François Michel. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis: Vozes, 2003.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

PIMENTA, Adelaide de Faria. *Gnosticismo e Modernidade no pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2018.

STRAUSS, Leo. As três ondas da modernidade. In: *Uma introdução à filosofia política*. Tradução de Élcio Verçosa Filho, São Paulo: É Realizações, 2016a.

_____. O direito natural e a abordagem histórica. In: *Uma introdução à filosofia política*. Tradução de Élcio Verçosa Filho, São Paulo: É Realizações, 2016b.

VOEGELIN, Eric. De Hegel: um estudo de feitiçaria. In: *Ensaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019a.

_____. Resposta ao artigo ‘Uma nova história e um Deus novo, mas antigo?’ do professor Altizer. In: *Ensaios Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019b.

_____. *Reflexões autobiográficas*. Tradução de Maria Inês de Carvalho. São Paulo: ÉRealizações, 2008.

Recebido em: 10-03-2020

Aceito para publicação em: 27-07-20

PORVIR, AÇÃO E HISTÓRIA ENTRE A *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* E A *CIÊNCIA DA LÓGICA*¹

FUTURE, ACTION AND HISTORY BETWEEN THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT AND THE SCIENCE OF LOGIC

LEONARDO MATTANA EREÑO²

Universidad Autónoma de Madrid (UAM) – Espanha
leonardo.mattana@uam.es

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar a conexão entre temporalidade e lógica, iniciando de alguns momentos de dois dos principais trabalhos de Hegel: a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito* apenas pelo cancelamento do tempo nós podemos ter acesso ao conhecimento científico. Na seção dedicada ao saber absoluto, Hegel expõe a relação entre o tempo da lógica e o tempo histórico. Na *Ciência da Lógica*, na dialética do conceito em geral, nós podemos ver como o conceito é o tempo enquanto singularidade, que realiza a mediação entre duas dimensões de temporalidade. E, finalmente, na seção da Teleologia, nós vemos a liberdade do conceito realizada concretamente por meio da mediação. Nesses três momentos, Hegel explica a importância do tempo da lógica como uma metacategoria no desenvolvimento do seu projeto sistemático.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Temporalidade. Conceito. Teleologia. Liberdade.

ABSTRACT: *The aim of this article is to analyze the connection between temporality and logic, starting from some moments of two of Hegel's main works: the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic. In the Phenomenology of Spirit, only through the cancellation of time, we can access to scientific knowledge. In the section on absolute knowledge, Hegel exposes the relationship between the time of logic and historical time. In the Science of Logic, in the dialectic of the concept in general, we can see how the concept is the time as singularity, which mediates between the two dimensions of temporality. And finally, in the Teleology section, we see the freedom of the concept realized concretely through mediation. In these three moments, Hegel explains the importance of the time of logic as a metacategory in the development of his systematic project.*

KEYWORDS: *Hegel. Temporality. Concept. Teleology. Freedom.*

¹ Agradeço a Adriano Bueno Kurlle pela tradução para o português do manuscrito original em espanhol, não publicado, deste artigo.

² Doutor em Filosofia pela Universidad Autónoma de Madrid.

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é o de vislumbrar alguns aspectos em torno da noção de temporalidade no seio do sistema hegeliano.³ Nosso ponto de partida considera que a concepção hegeliana da organização do saber requer e implica uma determinada temporalidade. No fim das contas, é preocupação comum de toda a filosofia salvaguardar a possibilidade diante do meramente real e, se assim queremos, também a de configurar e articular o tempo futuro. No caso de Hegel, esta temporalidade poderia ser definida como uma metacategoria, um dispositivo teórico que permite articular o âmbito do real, do histórico, do empírico, por um lado, e o do conceitual, do especulativo e do transcendental, por outro, funcionando como um conceito dobradiço. Por seu caráter transversal, condicionante e configurador, esta temporalidade pode ser definida como o tempo da Lógica (o que, em última instância, viria a coincidir com o tempo mesmo da filosofia).

Já nas primeiras páginas da *Ciência da Lógica*, Hegel anuncia que a Lógica é a exposição de Deus antes da criação (W 5, p. 44),⁴ isto é, antes da natureza e do espírito, e por isso possui uma característica primariamente atemporal. Não obstante, a necessidade de distinguir a temporalidade da Lógica com a do tempo histórico e finito não implica que o saber conceitual e a lógica demandem uma determinada dimensão temporal: ao contrário, é imprescindível que o tempo intrínseco à organização do saber torne possível a articulação dos conteúdos em um marco tanto histórico quanto conceitual. Para isto, vamos alinhar três momentos: primeiro, no capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*, a noção de cancelamento do tempo e o trânsito de um saber fenomenológico para um científico; em segundo lugar, na Doutrina do Conceito, na *Ciência da Lógica*, a primeira determinação do conceito como singularidade que servirá como transição ao terceiro momento, a saber, o conceito como verdadeiramente livre, na Teleologia, quando esta liberdade se articula como liberdade de agir.

1 O TEMPO DO CONCEITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Ao final da *Fenomenologia do Espírito*, no Saber Absoluto, Hegel fala do cancelamento do tempo, e pareceria paradoxal, e mesmo inquietante, que depois da toda a riqueza de conteúdo, que a obra de 1807 apresenta, também no que diz respeito ao que é histórico, que Hegel decida suprimir o tempo. Na realidade, o que ele faz é explicitar a dimensão em que o processo que ocorreu se determina em seu modo mais próprio, a saber, de forma conceitual – isto é, como lógica.

Hegel se defronta com o tema da temporalidade do saber no último capítulo da obra de 1807, buscando cumprir ao menos três objetivos: 1) ordenar a multiplicidade das experiências descritas ao longo dos capítulos anteriores sob

³ Este artigo é uma versão ampliada e revisada de uma conferência apresentada no II Seminário de Filosofia Clássica Alemã, realizado na Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Cuiabá, em agosto de 2019.

⁴ Todas as obras de Hegel estão indicadas pela edição *Werke* da Suhrkamp, indicada na bibliografia, usando W, o número do volume e o número da página (por exemplo W5, p. 44).

uma determinada unidade do saber; 2) apresentar a transição entre o enfoque fenomenológico e o científico (isto é, lógico); 3) indicar o sentido temporal desta unidade de saber. Na verdade, estes três objetivos estão profundamente conectados, e os dois primeiros tomam sentido especialmente a partir do último, que será aquele sobre o qual nos concentraremos.

As menções ao tempo, no Saber Absoluto, são suficientemente numerosas para entender que não se trata de um tema secundário, senão que, ao contrário, se mostra como vertebral, não somente no que diz respeito à *Fenomenologia do Espírito*, mas também para lançar as bases de um sistema filosófico, como o que terá lugar nos anos seguintes. O que agora principalmente interessa a Hegel é a relação entre um tempo do saber e um tempo histórico ou, dito de outro modo, sua principal preocupação é a de definir a articulação entre estes âmbitos temporais. Adiantamos aqui a tese principal desta seção: o tempo do conceito implica uma supressão [*Aufhebung*] do tempo histórico, mas somente para permitir sua transição ao reino da lógica, onde esse tempo histórico será “filtrado” e atravessado pelas categorias lógicas para reaparecer posteriormente como um tempo lógico, isto é, orientado a partir da Ideia em si e para si. Poderíamos dizer que as categorias lógicas, cuja gestação inicia justamente a partir do final da *Fenomenologia*, se impregnam de tempo: mais do que isso, poderíamos dizer que absorvem o tempo histórico como contingente e o devolvem como necessário.

O primeiro ponto (segundo o desenvolvimento do próprio Hegel), que aparece no Saber Absoluto em relação com este tema, é o do cancelamento do tempo, que, como acabamos de notar, é algo paradoxal e problemático. Escreve Hegel que “o tempo é o conceito mesmo que existe ali e que, aos olhos da consciência, se representa como intuição vazia; por isso, o espírito aparece necessariamente no tempo, e aparece no tempo enquanto não *captura* seu conceito puro, isto é, enquanto não elimina o tempo” (W 3, p. 584).

Se trata aqui do sentido último em torno de como o espírito aparece, o sentido de como é encenada sua aparição e como ela se transfigura para poder ingressar no reino da ciência. Esta passagem não é isenta de complicações: em primeiro lugar, há algo implícito em relação ao que Hegel entende aqui por tempo, porque, como agora vamos ver, a uma vez se entende duas coisas, isto é, se expõe tanto o ponto de vista da consciência como o resultado final, que se correspondem respectivamente com a dimensão do tempo histórico e com a do tempo do conceito. Porém, uma dimensão não pode se dar realmente sem a outra: “Se o espírito não pudesse chegar a ser consciente de si mesmo, a saber, se não pudesse saber de si mesmo como espírito e sua manifestação temporal, então menos ainda seria possível para Hegel a filosofia enquanto explicitação conceitual do saber que o espírito alcança de si mesmo” (DE LA MAZA, 2007, pp. 6-7). O primeiro ponto a se considerar é de que maneira o tempo se expressa como conceito; o conceito recolhe em si, compreende ou agarra em si, o tempo no seu desenrolar empírico, tal como se dava no decorrer da obra. De fato, para a consciência, o tempo como conceito é uma intuição vazia, uma clara alusão kantiana, porque ela, a consciência, não compreende que o conceito, apesar de ser algo muito simples e de início imediato, contém já em si o tempo. Evidentemente não é casual que

Hegel se refira a Kant: para Hegel, em nenhum caso o tempo é uma intuição pura ou uma forma pura da sensibilidade, como se o conceito fosse algo estranho que precisasse ser “mesclado” ou aplicado logo a um sujeito transcendental, ou ainda que o tempo fosse algo concernente à esfera do quantitativo; ao contrário, o desenrolar temporal é algo racional (ainda que na *Fenomenologia* isto se torne claro à consciência apenas ao final do caminho) e tem o conceito como ponto de partida e de chegada. Há uma circularidade temporal por meio do conceito. O espírito aparece no tempo (e Hegel entende aqui o tempo histórico), claro, porque o tempo é a expressão, contingente em conteúdo, porém necessária na forma, do conceito e, tratando-se justamente da aparição do espírito, isto é (do seu sair de si para mostrar-se) é assim necessário que haja esse tempo histórico. De certo modo, apagar o tempo significa voltar à unidade simples a partir da qual se gera o processo histórico, para poder recomeçar e reconfigurar constantemente o tempo a vir, e assim conceber a história.⁵

Nos anos de Iena, Hegel se refere, em muitas ocasiões, à necessidade [*Bedürfnis*] da filosofia em tempos de transição, destacando o fato de que o pensamento tem uma tarefa particularmente delicada nestes momentos, em que uma época histórica está concluindo e uma nova conseqüentemente está tendo começo.⁶ É como se em cada transição epocal houvesse um retorno à imediatez do conceito, para sua posterior reconfiguração e nova expressão no tempo ou, para dizer de outra maneira, como se cada vez que uma *Fenomenologia do espírito* (ou seja, uma exposição da ciência do espírito que aparece) se concluísse, fosse necessário retornar (avançando ao mesmo tempo) ao reino das sombras da lógica para refletir e interiorizar o ocorrido da aparição do espírito e preparar uma nova exposição.⁷ Voltar ao conceito significa alcançar a matriz generativa da experiência do espírito, e, portanto, concebê-lo não apenas como determinado, senão também

⁵ “Ciò che attraverso la negazione viene affermata, è la dimensione della storia, la storia concepita. Il sapere assoluto, in quanto concetto, unifica la totalità delle figure passate dello spirito, le conserva nell’universalità del concetto mediante la memoria, e quindi le traduce in storia. Non fine della storia, dunque, ma fine del tempo naturale in quanto apertura della storia. Solo allora, la storia non è più solo narrata, ma è storia concepita” (RUGGIU, 2013, p. 333). Tradução: “O que vem afirmado através da negação é a dimensão da história, a história concebida. O saber absoluto, enquanto conceito, unifica a totalidade das figuras pretéritas do espírito, as conserva na universalidade do conceito mediante a memória, e assim as traduz em história. Não é o fim da história, porém, mas o fim do tempo natural enquanto abertura da história. Apenas assim a história deixa de ser apenas narrada, mas passar a ser também conceitualizada”.

⁶ Significativo é, por exemplo, um texto contido no volume 5 da *Gesammelte Werke*, intitulado *Der immer sich vergrößernde Widerspruch* (HEGEL, 1998, pp. 16 ss.).

⁷ Esta tese pode parecer problemática em relação com a arquitetura do projeto hegeliano; por conta disso, faremos alguns esclarecimentos na seção seguinte sobre a continuidade do conceito entre *Fenomenologia* e *Lógica*. Porém, cabe aqui esclarecer uma questão: quando me refiro à *Fenomenologia*, não estou entendendo a obra de 1807 tanto em relação com os conteúdos já apresentados, quanto o movimento de exteriorização do saber, isto é, do espírito que aparece, no sentido de sua expressão de uma forma de todo não autenticamente filosófica. É certo que do ponto de vista da consciência, uma vez alcançado o saber absoluto, se poder ter acesso ao pensar objetivo da ciência e que, portanto, a *Fenomenologia* seria uma espécie de escada que se desfaz uma vez alcançado o topo. Para o filósofo Hegel – e também para nós, seus leitores – a *Fenomenologia* já não é mais útil; porém, se haveria de reconhecer que seguirá havendo um saber propriamente filosófico e algumas consciências que, todavia, não terão alcançado sua verdade, por conta de que um saber e um percurso de tipo fenomenológico sempre seguirão ocorrendo, especialmente quando os ciclos históricos se esgotam e surgem novos princípios. Cf. também BODEI, 1975, pp. 174-183.

como determinável, outra vez plasmável em um incessante acontecimento; deste ponto de vista, então, o terreno do lógico [*das Logische*] seria o determinante, isto é, o lugar no qual se decide em relação àquilo que está ainda por ser gerado. Mas ao menos que estejamos no plano da exteriorização do espírito em e para o mundo, a dimensão do tempo desenvolvido, histórico, é necessária. É “o destino e a necessidade do espírito que não está acabado e completo dentro de si” (W 3, pp. 584-5), pelo qual sua necessidade consiste justamente na sua carência. É sobre este caráter de carência que observamos o mais interessante do tempo do conceito: ao final da *Fenomenologia*, o conceito representa o trânsito ao saber científico e, por fim, a simplicidade de uma unidade de saber assumido. Isto significa que é um tempo que se coloca entre o já acontecido e um tempo que está por vir, e que justamente pode chegar por meio da obra do conceito, porque o conceito agora é espírito e, enquanto tal, “havendo ganhado o conceito, desenvolve a existência e movimento neste éter de sua vida, e assim é *existência*” (W 3, p. 589). O espírito ganha o conceito apenas quando elimina a diferença entre certeza e verdade e, portanto, tem frente a si toda sua completude, resumida e recolhida na unidade temporal do conceito. É importante destacar como esta unidade temporal do conceito é o índice do excesso do lógico em relação à *Fenomenologia*, um tempo que resume o tempo histórico e que, ao mesmo tempo, impede que este tempo histórico se feche.⁸

Porém, para além de seu caráter unificador, a singularidade do conceito, na arquitetura sistemática, também se expressa como interrupção contra toda unidade totalizante. O conceito é a unidade que permite passar à Lógica, porém não é unidade quieta, concluinte, já que é a singularidade que se expressa como tempo que não permite nem a perda do espiritual, a saber, a alienação completa, nem o “ensimesmamento” da reflexão. Justamente nesta persistência do conceito, como abertura, se encontra o sentido da equivalência entre substância e sujeito, da qual Hegel já nos advertia no Prefácio. Como é sabido, Hegel escreve que “se trata de apreender e expressar o verdadeiro não apenas como substância, mas também como sujeito” (W 3, pp. 22-3);⁹ poderíamos resumir a paráfrase desta passagem afirmando que o sujeito assume e expressa aquilo que a substância é e que tem de se determinar, por sua vez, tal como a consciência faz a experiência dela. Hegel insiste no fato de que é no sujeito que a verdade da substância é capturada, se apega e se expressa, justamente porque elimina a exterioridade da substância. O tempo, como âncora da singularidade, empurra o sujeito até a substância, mas neste movimento transforma de igual modo a substância e, quando alcança esta unidade (na qual a substância não é o meramente objetivo, a intuição vazia ou a vida não espiritual) então o sujeito está preparado para a ciência.

A partir deste ponto, Hegel destaca as implicações sistemáticas desta relação entre desdobramento e redobramento da dimensão temporal do espírito. Se ambos os momentos são imprescindíveis, a saber, tanto o momento da extensão temporal como o retornar à simplicidade do conceito, o grau mais alto do saber é então o

⁸ Sobre este excesso do Lógico, Cf. CUBO UGARTE, 2010, pp. 174-175.

⁹ A análise desta questão não pode se esgotar minimamente nestas páginas. Contentamo-nos de mostrar a conexão entre os momentos tratados na *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*. Para uma boa reconstrução do problema cf. JAESCHKE, 2000, pp. 439-458.

ponto de mediação e determinação entre os momentos. E isto é o que Hegel considera como já pertencente ao âmbito da ciência: o momento inaugural da ciência é o saber que sabe do seu próprio limite ou, nas palavras de Hegel, “o saber não apenas se conhece a si, mas também o negativo de si mesmo, o seu limite. Saber seu limite significa saber sacrificar-se” (W 3, 590). Portanto, a simplicidade do conceito, como unidade pontual do tempo, se mantém como a persistência de uma exigência de exteriorização do espírito. O sacrifício consiste na negação do já desdobrado, do já consabido, para um devir ulterior, na natureza que “é seu devir vivo e imediato: ela, espírito exteriorizado, não é em sua existência outra coisa que este eterno despojar de seu persistir e o movimento que produz ao sujeito” (*idem*). Vemos como o tempo assumido é uma espécie de resto, que permite a transição entre os momentos do espírito, um ponto irreduzível de persistência do sujeito em torno ao qual se pode articular as determinações do pensamento. Neste caso, o sujeito se produz, poderíamos dizer, como ato de resistência frente a mais radical alienação, a do espírito na natureza.¹⁰ Ainda que aqui esta transição do espírito entre as diversas parte do sistema esteja apresentada de modo muito esquemático, está de todas as formas suficientemente claro que mesmo na sua exteriorização na natureza permanece a possibilidade de articular um discurso sobre ela, ou, dito com referência explícita ao sistema maduro, a filosofia da natureza é, antes de tudo, uma filosofia, e portanto se há de manter na forma de seu ser-outro, um ponto irreduzível ao que é mais próprio da filosofia, a saber, pensar conceitualmente, para o que se requer um ponto exponencial deste processo, a saber, o sujeito.

Então nestas linhas vemos com clareza como o cancelamento do tempo, na verdade, significa que este tempo é recolhido na simplicidade do conceito e que somente nesta simplicidade pode resistir às “capotadas” do espírito, a suas exteriorizações, para chegar à sua realização plena. O cancelamento do tempo não leva a uma infinitude indiferente: muito pelo contrário, leva à exaltação da unidade temporal mais extrema, à discricionariedade temporal mais radical, ao instante que representa a presença do sujeito, como se nos vai-e-vem nos quais o sujeito é quase submerso pela substância houvesse ainda forças para dizer, quase fichtianamente, “*Ich bin*” [Eu sou]. É o círculo do saber que, na obra de 1807, todavia gira em torno do sujeito, e de onde todavia existem certas dicotomias para fundamentar um sistema como o da maturidade; no entanto, não deixa de ser interessante a ênfase que já nesta obra Hegel dá à singularidade do conceito como momento de persistência de um tempo que reúne os tempos, de um tempo que compreende logicamente as experiências da consciência.

¹⁰ O final da *Fenomenologia* parecia esboçar, de maneira muito incompleta, uma das articulações do silogismo triplo do final da *Enciclopédia* e, mais em particular, o último, que se articula como *Geist-Logik-Natur* evidenciando, neste caso, como no Conceito, e portanto na *Lógica*, o resultado do Espírito se coleta e se retém, contra a indiferença da natureza. Além disso, esta exteriorização do tempo no espírito é específica e distinta da que se poderia ter na natureza.

2 A SINGULARIDADE DO CONCEITO: O QUE RESTA DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

O objetivo da presente seção é o de explicar em que sentido o conceito que emerge ao final da *Fenomenologia do Espírito* pode se reconectar com o conceito que aparece na *Lógica*, e assim adquirir uma dimensão de sentido conjunta com a seção seguinte, que trata sobre a Teleologia. Estamos conscientes de que essa é uma tese problemática, porque implica buscar uma continuidade entre *Fenomenologia* e *Lógica*, apesar da ruptura no projeto sistemático hegeliano depois da obra de 1807. Apesar disto, existem algumas evidências textuais e conceituais que nos permitem ao menos unir alguns pontos, justamente em torno do conceito de temporalidade enquanto elemento de articulação do saber como ciência.

Na introdução ao primeiro livro da *Ciência da Lógica* (1812), Hegel reconhece a necessidade da contribuição da *Fenomenologia do Espírito* enquanto introdução ao saber verdadeiro, a saber, a *Lógica*.¹¹ Hegel escreve que o conceito de ciência “não está necessitado, pois, aqui de justificação alguma (à parte de que ele brota no interior da própria lógica), nem é suscetível de outra justificação que a de sua produção pela consciência, e na dissolução nele, como na verdade, de todas as figuras daquela” (W 5, p. 42). O começo da ciência pode ocorrer graças ao trabalho da *Fenomenologia*, na qual o amplo percurso da consciência até o Saber Absoluto dissolveu todas as certezas aparentes para recolher-se no conceito de ciência. Hegel insiste, ainda, que esta é a autoprodução do conceito, e que outro tipo de fundamentação seria somente de caráter representativo, mas não verdadeiramente conceitual. Neste sentido, Hegel aponta a importância da *Fenomenologia* para o começo da *Lógica*, reafirmando a função crítico-dialética que a primeira possui, já que “o saber absoluto é a verdade de todos os modos de consciência porque, tal como trouxe à luz o curso desta, somente no saber absoluto se dissolveu perfeitamente a separação entre o objeto e a certeza de si mesmo” (W 5, p. 43). O percurso fenomenológico é o pressuposto para a lógica, no sentido de que é “a liberação da oposição da consciência” (*idem*). É importante destacar como esta liberação consiste na dissolução da oposição da consciência, mas não da consciência mesma, a qual segue sendo necessária para o pensar mesmo. Certamente a lógica é um pensar objetivo, mas não deixa de ser um pensar, o qual requer um sujeito pensante, porém liberado da oposição que se dava na *Fenomenologia*.¹² Portanto, neste sentido, há uma continuidade entre *Fenomenologia* e *Lógica*, entre o saber introdutório ao sistema e o sistema mesmo, cujo fio condutor é justamente o conceito simples, singular, ainda por determinar.¹³

¹¹ Neste sentido, poderíamos dizer que Hegel cumpre um desmembramento da obra de 1807: por um lado, seus conteúdos aparecerão de forma espalhada em diversas partes do sistema, onde encontraremos também uma *Fenomenologia* muito reduzida na Enciclopédia, enquanto que seus mecanismos teóricos se manterão e conservarão uma função estrutural com relação ao próprio sistema. Cf. DÜSING, 1993, p. 119 ss.

¹² Sobre o nexo temporalidade e objetividade do pensamento no Saber Absoluto, cf. FRILLI, 2015, pp. 181-185.

¹³ Há que se advertir que, inicialmente, o que temos é o conceito do conceito, em que se adianta o percurso que terá a *Lógica* subjetiva, explicando fundamentalmente a transição em relação à *Lógica* objetiva. Cf. JARCZYK, 2002, pp. 51-59.

Também no começo da Doutrina do conceito (1816), Hegel nos dá algumas indicações importantes. Explicando em que sentido o conceito é algo indeterminado, mas ao mesmo tempo o resultado de um processo que se desenvolve durante os primeiros livros da Lógica, Hegel considera que o conceito é fundamento da lógica subjetiva “na medida em que o mesmo se fez base¹⁴ [*Grundlage*]” (W 6, p. 245). Poderíamos dizer que é base [*Grundlage*] enquanto recolhe as determinações que resultam do processo anterior e que sua determinação própria é, enquanto conceito geral, permitir que quanto precede possa encontrar nele um terreno firme a partir do qual se desenvolve até o exterior, a saber, se expressar. O percurso dos primeiros livros trata de ir, como diz o próprio Hegel “o imediato e à reflexão” (*idem*), a saber, a um conteúdo nele em que permanecem traços de exterioridade, o Ser, e a uma segunda navegação, a Essência, em que o pensamento percorre toda sua interioridade e negatividade. É, portanto, no conceito que Hegel considera que o pensamento tem de se manifestar como verdadeiramente racional e, ainda, como algo subjetivo, mas, está claro, não de uma subjetividade marcada pela oposição e pela separação, mas de uma subjetividade impregnada pelo itinerário lógico que precede. É no conceito que se encontra a verdade, para o qual a lógica objetiva constitui “a exposição genética do conceito” (*idem*). Poder-se-ia dizer que não falta uma certa analogia entre o caminho fenomenológico e o percurso da lógica em relação com o lugar em que se encontra o conceito: também a *Fenomenologia do Espírito* as experiências da consciência constituem uma espécie de exposição genética, porque para nós [*für uns*] o conceito já está pressuposto em cada uma das experiências que a consciência atravessa.¹⁵ O jogo do *hysteron proteron* se apresenta tanto na *Fenomenologia do Espírito* como na *Ciência da Lógica*: façamos uso do conceito, incluindo quando não o sabemos e acreditamos que se trata da autêntica experiência da consciência, na *Fenomenologia*, e também nos servimos de uma lógica subjetiva para atravessar e expor a lógica objetiva.¹⁶

De fato, o ponto decisivo é entender o conceito como primeira determinação no qual se reúnem em relação ao objetivo e ao subjetivo de uma maneira concordante com o pensamento verdadeiramente racional. Em tal sentido, sempre nestas páginas introdutórias da Doutrina do Conceito, Hegel confronta outra questão que já aprecia como fundamental na *Fenomenologia*, a saber, a complexa equivalência entre substância e sujeito. Nas páginas que estamos tratando, Hegel retoma essa passagem, para chegar a uma conclusão semelhante

¹⁴ A tradução é nossa, mas a opção pelo termo “base” para traduzir “*Grundlage*” segue a mais recente tradução (e única completa) da *Ciência da Lógica* para o português. Cf. HEGEL, 2016.

¹⁵ No entanto, é necessário acrescentar uma nuance, e é que o caminho fenomenológico tem uma natureza completamente diferente da lógica objetiva: na *Fenomenologia*, quem não reconhece a necessidade do conceito é a consciência, enquanto que, na Lógica, ao estar já no âmbito do saber científico, trata-se antes de realizar o desenvolvimento imanente de todas as determinações da lógica objetiva. Pode-se dizer que esses são dois caminhos opostos, mas até certo ponto eles se complementam (cf. n. 4). Em ambos os casos, o conceito resultante é a assunção e internalização, de maneira simples, dos momentos anteriores.

¹⁶ Por acaso não nos servimos de conceitos também na Doutrina do Ser ou da Essência? O que acontece é que se trata de conceitos em geral, sem uma determinação propriamente científica, já que devem transitar justamente através das determinações categoriais da Lógica objetiva. Cf. ARNDT, 2006, pp. 14 e ss.

à exigência posta no Prefácio da *Fenomenologia* (*supra*, n. 9): “o conceito é a verdade da substância; e como o modo determinado de relação própria da substância é a necessidade, a liberdade se mostra como a verdade da necessidade e como o modo de relação do conceito” (W 6, p. 246). Hegel aqui torna explícita a asserção tanto peremptória quanto problemática da *Fenomenologia do Espírito*, porque agora sim que se enfrentou uma elaboração da categoria de substância no âmbito que lhe concerne, a saber, a lógica objetiva. Este desenvolvimento da substância é a reflexão infinita, que permite juntar tanto o ser-em-si e o ser-para-si, nisso que Hegel chama o “acabamento da substância” (W 6, p. 249). Porém, o mais interessante é que Hegel afirma que “este acabamento não é já a substância mesma, senão algo superior: o conceito, o sujeito” (*idem*). Em primeiro lugar, essa elevação da substância ao conceito tem a ver com a refutação do espinosismo, tal como Hegel a entende e a explica nas páginas que seguem e, em segundo lugar, há de se notar a equivalência entre conceito e sujeito que Hegel faz. Ambos aspectos caminham de mãos dadas, já que aqui ocorre a virada entre uma necessidade interna que é a que se dava na substância, como sistema de Espinosa, a uma necessidade manifesta, revelada, que é a identidade do conceito que, enquanto “totalidade resultante da interação [*Wechselwirkung*],¹⁷ é a unidade das duas substâncias da interação, no entanto de modo que desde agora pertencem elas à liberdade, enquanto que elas não são já sua identidade enquanto uma coisa cega” (W 6, p. 251). O dualismo entre liberdade e necessidade, que atravessava toda a Doutrina da Essência e que culminava com a substância, mantinha separados os seus dois lados, indiferentes um frente ao outro, e o que justamente ocorre na Interação é seu reconhecimento recíproco, do em-si e do para-si.¹⁸ Deste modo se dá uma virada decisiva: a necessidade não é algo que diz respeito à substância estática e totalizante, senão que é uma necessidade da liberdade, uma necessidade assumida pela liberdade que o conceito alcançou¹⁹ e, além disso (como veremos sobre a Teleologia), como um conceito que se afirma na realidade transformada.

Ademais, Hegel recorda que o conceito “não é outra coisa que o Eu, ou seja, a autoconsciência pura” (W 6, p. 253), a saber, não uma autoconsciência afetada pela oposição e pela divisão entre verdade e certeza, mas uma autoconsciência que reúne em seu ser tanto o conceito quanto a universalidade e a singularidade: universal enquanto capaz de abstrair as particularidades e singular enquanto negativo que se refere a si mesmo. Certamente pensar por conceito implica determinar os objetos enquanto os abstraímos, porém significa também recolhê-los na unidade singular que é, nesse momento, a autoconsciência pura. O conceito é assim discrição absoluta, unidade que, coincidindo consigo mesma,

¹⁷ Aqui a tradução do termo segue HEGEL, 2017.

¹⁸ Por outro lado, na Interação se resolve justamente a problemática da causalidade, que desemboca na Teleologia, como veremos na próxima seção.

¹⁹ “However, the subject is not something that is somehow added to substance: it is the relation of substantiality itself which, considered completely *solely in and for itself*, leads *of necessity* to its contrary: namely the *free* concept, which is liberated from any bond or fetter” (DUQUE, 2018, p. 24). Tradução: “Apesar disso, o sujeito não é algo que é, de alguma forma, adicionado à substância: ele é a relação de substancialidade ela mesma, a qual, considerada completamente *apenas em e para si mesma*, leva da necessidade ao seu contrário: a saber, o conceito *livre*, o qual é liberado de qualquer vínculo ou grilhão”.

permite a transição entre dois âmbitos em princípio heterogêneos. Na *Fenomenologia* é o resultado deste percurso que permite o trânsito até a Lógica, enquanto que na Lógica subjetiva é o início do último passo da tripartição do Lógico, que reconhece seus dois lados – Ser e Essência –, e que há de se desdobrar finalmente como Ideia. Porém, em ambos os casos, o conceito cumpre um papel limiar, sutil, mas decisivo. É neste sentido que o conceito (apesar de que nestas páginas Hegel não alude a sua temporalidade) assume uma função dobradiça – e nele consiste seu ser infinito – diante da dimensão temporal da articulação do saber, porque prepara o Lógico para seu desdobramento em direção ao exterior, a saber, até a concepção de uma Lógica que se abre ao mundo e se faz mundo e, portanto, uma Lógica que se reconhece intrínseca à realidade e que produz categorias de interpretação para ela.

3 LIBERDADE E TELEOLOGIA: A LÓGICA PORVIR

As páginas dedicadas por Hegel à Teleologia são o broche de uma problemática que se libera através de toda a Doutrina da essência e que tem a ver (como recordamos na seção anterior) com o dualismo entre liberdade e necessidade, e que desemboca na seção final da Lógica hegeliana: a Ideia,²⁰ Se as tentativas de Hegel por liberar-se deste dualismo de herança kantiana se sucede em passagens como a da base, o jogo de forças ou a causalidade, é no entanto somente na Lógica subjetiva (a raiz também, evidentemente, do afirmado no parágrafo anterior),²¹ e especialmente neste capítulo, onde se compreende o que está em jogo, a saber: não apenas a coerência e validade da lógica e a superação das dicotomias da filosofia crítica, senão também, e sobretudo, a determinação da lógica como uma forma específica de entender a temporalidade da filosofia.

Hegel recupera uma noção, a de teleologia, aparentemente enfraquecida pela crítica kantiana e grande parte da tradição moderna, porém não no sentido de sua restauração ingênua, senão mais como forma de entender o lugar e a função da lógica no discurso sistemático; o verdadeiro significado da Teleologia deve ser interpretado como o fazer do conceito dentro de sua existência,²² como um

²⁰ Para contextualizar o leitor, já que é impossível, no espaço destas páginas, esgotar adequadamente toda a temática da Teleologia, remeto a DUQUE, 1988, 73-96; e CARVALHO, 2017, pp. 135-178.

²¹ Chiereghin explica justamente como, apesar do momento da Teleologia beber das categorias da Lógica da essência, há uma marcada descontinuidade que faz desta categoria algo claramente orientado ao transcurso do conceito. Cf. CHIEREGHIN, 2016, pp. 139-142.

²² Somente se entendemos este plano podemos evitar o mal entendido de uma teleologia ingenuamente finalista e o verdadeiro interesse deste capítulo da obra hegeliana, tal como sugere Gerhard: “Hegels Interesse an der Teleologie gründet sich vor allem auf die ihr zugrundeliegende Annahme, respektive Voraussetzung eines Verstandes überhaupt. Diese generelle Voraussetzung von Subjektivität begreift Hegel als Voraussetzung der Existenz des Begriffs, denn die Subjektivität existiert nur in der Form des Begriffes. Ob diese Voraussetzung der Existenz des Begriffs für die Teleologie gerechtfertigt ist, ist somit die für die Begriffslogik entscheidende Problematik der Teleologie” (GERHARD, 2015, p. 123). Tradução: “O interesse de Hegel na teleologia baseia-se principalmente na suposição subjacente respectiva à pressuposição de um Entendimento em geral. Hegel compreende essa pressuposição geral da subjetividade como uma pressuposição da existência do conceito, pois a subjetividade existe apenas na forma do conceito. Se essa pressuposição da existência do conceito é justificada para a teleologia, com isso o problema da Teleologia é crucial para a lógica conceitual”.

exercício de liberdade e reafirmação do sujeito que surge a partir de todo o acontecido lógico. Deste modo, a teleologia não é uma tentativa de dobrar o mundo aos nossos propósitos, mas de entender sua estrutura mais íntima, para transformá-lo por meio de uma temporalidade aberta.²³

Alude-se ao dualismo kantiano porque não se entenderia esta passagem da Doutrina do Conceito sem as antinomias de Kant, especialmente a terceira da Crítica da Razão Pura. Recordemos que se trata da antinomia sobre a possibilidade de uma causalidade livre, que não se limite à causalidade determinada e fenomênica; Kant a admite, porém somente como razão prática, dando lugar a duas ordens paralelas de causalidade.²⁴ Para Hegel, este dualismo não é admissível e por isto, nestas páginas, ainda partindo da própria problemática kantiana, se propõe a superá-la.

Hegel recorda que, com esta oposição de causalidades, temos novamente “a antinomia do fatalismo” que “concerne, igualmente, à oposição do mecanismo e da teleologia, pois o livre é o conceito dentro da sua existência” (W 6, p. 437). Hegel considera que a causalidade formal, exposta e superada na Interação [*Wechselwirkung*], ao final da Doutrina da Essência, encontra sua plena realização como causa final; porém, ao mesmo tempo, se acredita necessário tornar preciso alguns pontos em relação ao conceito de teleologia, para não cair em alguns equívocos sobre as causas finais. De fato, é fácil associar a ideia de causa final com a ideia de Deus, ou o de finalismo ou determinismo que é justamente aquilo que Hegel quer evitar. Aqui se mostra de forma particularmente clara o espírito realista do autor da *Ciência da Lógica*, reivindicando a possibilidade de que a causa final não seja uma forma de adequar o mundo a uma representação preconcebida, senão a forma na qual a realidade mesma se refaz. Para Hegel, a indagação em relação às causas, tanto mecânicas quanto finais, tem de servir para produzir verdade sobre o mundo, não para ratificar o que já está pressuposto, tal como sucedia na “metafísica de outrora”, na qual “uma vez fixada tal coisa de por si, já pode oferecer o mundo objetivo causas mecânicas e finais, que sua existência não é a régua de medida do verdadeiro” (W 6, 437).

Contra a finalidade externa, Hegel considera que o verdadeiro significado da Teleologia tem de ser interpretado como o fazer do conceito dentro de sua existência, isto é, “um princípio de liberdade que, simplesmente certo de sua autodeterminação, está absolutamente arrancado do vir-a-ser-determinado exterior, coisa própria do mecanismo” (W 6, 440). Neste sentido, a finalidade não se opõe ao mecanismo, mas antes o supera, porém em um primeiro momento aparece como algo incompleto, separado do lado orgânico do mecanismo. A propósito da

²³ “Ou, no máximo, para engendrar um mundo, porém entendendo este como ‘o conceito da totalidade da coerência de todos os entes e suas relações’ [*der Begriff des Gesamtzusammenhangs aller Seienden und ihrer Beziehungen*]” (HOLZ, 1991, p. 36).

²⁴ “Tuttavia questo carattere concreto dell’universale trova la sua realtà oggettiva per Kant unicamente in sede pratica, dove la volontà, come principio di esecuzione dei fini e fine in sé stessa, manifesta il carattere intelligibile di una causalità irriducibile alla causalità naturale e nondimeno reale” (CHIEREGHIN, 1990, p. 199). Tradução: “Todavía este carácter concreto do universal encontra sua realidade objetiva, para Kant, somente no âmbito prático, onde a vontade, como princípio de execução de fins e fim em si mesma, manifesta o carácter inteligível de uma causalidade irreduzível à causalidade natural e, no entanto, real”.

finalidade interna e externa, Hegel volta a falar de Kant, citando literalmente a tese e a antítese da terceira antinomia da razão pura, para logo lembrar que esta oposição volta a apresentar-se de forma semelhante na terceira Crítica (cf. KANT, 2004, §69-71), a propósito do juízo teleológico. Kant propõe compatibilizar ali duas formas de juízo, a saber, o determinante (que está na base de toda a operação do entendimento, tal como exposto na primeira *Crítica*) e o juízo reflexionante, que não deriva de outro princípio e surge como a tendência a refletir sobre a realidade. Como sabemos, Kant não considera que esse juízo reflexionante tenha a mesma validade objetiva que o determinante, e o considerará, segundo a definição de Hegel, como “uma conexão intermediária de entrelaçamento entre o universal da razão e o singular da intuição” (W 6, 443); porém o que para Kant é uma espontaneidade inexplicável, que somente pode ter lugar como filosofia prática, para Hegel é propriamente o essencial: o juízo reflexionante é mais rico que o juízo determinante, já que este “subsumiria meramente o particular sob o universal” (*ibidem*), enquanto o juízo reflexionante articula a referência-de-finalidade e permite pensar o conceito como o universal concreto. Vemos de fato que aqui retorna o conceito, esse conceito imediato e indeterminado que tínhamos como momento de aurora na *Fenomenologia do Espírito*, e também no começo da *Lógica subjetiva*, e que agora já está preparado para dar seu último passo, como universal concreto. Em tal sentido, podemos conceber a lógica justamente como a determinação progressiva do conceito até o seu maior enriquecimento, de tal modo que possa incidir na realidade exterior e também na natureza, como parecia sugerir Hegel. Esta determinação se dá como um processo de confrontação dialética entre o pensamento e a realidade, entre o subjetivo e o objetivo. Portanto, a intenção de Hegel é, sobretudo, incluir, na sua refundação do sujeito, como lugar nele em que brota o pensamento, as determinações da objetividade, porém para enriquecer o sujeito através de sua confrontação com o externo que elas representam. Não é tarefa destes momentos da lógica descrever o funcionamento do natural enquanto tal, mas antes mostrar sua relação para com o conceito, o lugar que ocupa nele para que o sujeito, através do fim, possa fazer-se com esta reflexão e orientá-la até a Ideia.

Agora não podemos retomar todos os momentos do capítulo, pelo que faremos enfatizar o mais essencial para nosso tema. Em primeiro lugar, vemos como na finalidade subjetiva, o meio é algo formal e exterior, para dizer resumidamente, é algo análogo ao da Crítica da Faculdade de Julgar: vale para o sujeito, porém não tem consequências para o objeto, é um meio meramente conceitual que justifica intelectualmente a conexão entre sujeito e objeto.

Ao contrário, na finalidade cumprida, o meio tem outro caráter. Escreve Hegel que o fato de “que o fim se ponha em referência mediata com o Objeto e o intercale, entre este e ele, outro Objeto, pode ser visto como astúcia da razão” (W 6, 452). Já não é um meio reabsorvido pelo Objeto de forma tal que o fim atue diretamente sobre este, senão um meio que aparece como Objeto, sendo assim verdadeira mediação, um meio concreto e puramente abstrato. Hegel introduz aqui dois elementos importantes: por um lado, há uma distinção implícita que poderia ser definida em termos de *poiesis* e *práxis*. No caso da aplicação direta da

finalidade sobre o Objeto, considerando a extinção do meio, a finalidade se comporta de modo poietico, quer dizer, considera que a finalidade produz um Objeto e que o meio usado para isto conflui nele sem maior distinção (neste caso seria um produto final, como, por exemplo, uma obra de arte). Porém, isto implicaria que a mesma estrutura silogística da finalidade entre em decadência, porque sem o meio os dois extremos não podem se relacionar senão externamente. Ao contrário, se considerarmos a relação mediata como uma *práxis*, isto é, como uma processualidade através da qual o meio se apresenta tendo recolhido o respeito objetivo, então a relação cobra uma vitalidade maior, porque o meio não é um vínculo somente formal, mas antes se apresenta sob a forma do Objeto, porém sem abandonar sua função principal, a saber, encadear a finalidade com os vários Objetos que, por sua vez, podem ser meios.

A Teleologia consistiria, para Hegel, justamente em compreender como as coisas que se nos dão na realidade, apesar de não terem em si mesmas uma finalidade para nós, poderem ser orientadas pela mediação da razão para que alcancem um determinado fim.²⁵ Neste sentido, a astúcia da razão seria o meio que antepõe um Objeto para que este se desgaste na produção da finalidade, enquanto o meio como tal se mantenha por cima dos seus extremos.²⁶ Se trata de uma relação que Hegel exemplifica muito bem quando escreve que “o arado está mais carregado de honra do que o imediatamente o estão os prazeres preparados por seu meio, e que são os fins. O instrumento se conserva, enquanto os prazeres imediatos passam e se esquecem” (W 6, 453). Não somente o meio vale mais que o resultado, mas também determina o resultado mesmo no tempo: Hegel destaca a necessidade de pensar a relação entre o meio e o fim de maneira reiterada, em uma dimensão de projeto concreto que não pode ser separada do âmbito teórico. O arado se situa por cima daquilo que produz, porque possui a possibilidade de voltar a produzi-lo. O arado possui porvir, enquanto seus frutos são consumidos e eliminados. O arado é a proteção substanciada do sujeito, sua criação, como artefato, e por fim é um meio efetivamente real, mas também é conceito enquanto “força que plasma a realidade desde o interior” (RUGGIU, 2013, p. 532).

²⁵ Justamente aqui se apoiaria a diferença fundamental com Kant, que admitiria somente uma forma de teleologia a partir da finalidade natural interna, enquanto Hegel reivindica a intervenção racional na ordem natural. Cf. MARAGUAT, 2017, p. 196: “Las posiciones de Kant y de Hegel son irreductibles. La posibilidad que contempla Kant de que un mecanismo dé origen a un producto organizado es para él mismo enemiga de la afirmación de la realidad, si no de la organización, al menos de la naturaleza teleológica del producto. En cambio, para Hegel el hecho de que la propia causalidad eficiente de unas piedras, ladrillos y maderas pueda mantener en pie un muro que procura protección y ayuda a preservar manifiesta que las relaciones de necesidad de la naturaleza se prestan de suyo a la realización de una orientación teleológica”. Tradução: “As posições de Kant e de Hegel são irreduzíveis. A possibilidade que Kant contempla que um mecanismo dê origem a um produto organizado é para ele mesmo inimiga da afirmação da realidade, se não da organização, ao menos da natureza teleológica do produto. Em troca, para Hegel o fato de que a própria causalidade eficiente de algumas pedras, tijolos e madeiras possa manter de pé um muro que procura proteção e ajuda a preservar manifesta que as relações de necessidade da natureza se prestam à realização de uma orientação teleológica”.

²⁶ Certamente há uma certa violência que se aplica, não apenas contra o objeto que se submete ao meio, senão também sobre o meio mesmo, que sofre o desgaste da mediação, mantendo o sujeito não diretamente implicado sobre a coisa. Cf. PIERINI, 2006, pp. 168-172.

Podemos explicitar principalmente esta dimensão de controle da máquina sobre o tempo, usando exemplos de máquinas mais sofisticadas e atuais. Quando afirmo que o arado possui porvir, quero dizer que seu uso pode ser programado muitas vezes, decidindo quando será utilizado. O arado é uma ferramenta muito rudimentar, que necessita de uma ação humana constante, porém se pensamos em máquinas mais modernas, ainda que de uso cotidiano, como um forno o qual o horário se programa e se acende e se apaga sozinho, ou um veículo automático sem motorista, o que se torna evidente é que o que pretendemos da máquina é que faça o trabalho de modo autônomo e no momento em que nós decidirmos, porém sem termos que nos ocupar do processo, havendo assim a possibilidade de ocuparmos nosso tempo de outra maneira.

Retornando aos termos de Hegel, através do meio, o Sujeito aprende a retomar o reino da Objetividade, a transformá-lo, a apreciar a importância da ferramenta, porém também a conviver com esta oposição entre um Objeto e a finalidade que lhe atribuímos, em uma resistência que nos permite sentirmos de todo cómodos no mundo. Certamente toda a filosofia de Hegel está atravessada por esta diferença, por esta tensão entre o natural e o espiritual, pela superação desta diferença não se pode fixar ao conteúdo; este há de manter-se ali incessantemente indiferente e molestado por ele, para um sujeito que busca uma âncora nele, apesar do rechaço que lhe causa. A opção de Hegel não é, certamente, nem a de fundir-se no orgânico, nem a de ignorá-lo, porém antes a de insistir sobre sua transformação, dando lugar a essa célebre segunda natureza, a qual, no entanto, tem sentido apenas se a primeira não é anulada.

Há uma passagem tão significativa quanto estranha (justamente porque parece ir além do contexto da lógica), que se encontra nestas linhas, que nos dá o sentido da importância desta passagem da obra hegeliana para o sistema em sua integridade: “nos seus instrumentos possui o homem a potência sobre a natureza exterior, ainda quando ele, segundo seus próprios fins, está antes submetido à ela” (W 6, 453) Hegel não nega a importância da natureza (e com isso, do tempo natural, que nos torna seres finitos), porém uma vez que admite a possibilidade de exercer um poder sobre a natureza mesma, por meio das ferramentas, dos meios, como neste caso do arado. O artefato é o meio com o qual o homem se rebela frente a sua condição de ser natural e mortal, porque é a maneira com que tenta manipular, reverter ou, até mesmo, instaurar um tempo distinto do natural. É uma tentativa que não pode ser levada a termo completamente, como se torna evidente, e que também em sua hipérbole técnica pode nos levar à catástrofe ecológica, porém é a reivindicação de um pensamento capaz de afirmar-se no real de maneira fática. Sem este gesto não haveria filosofia do espírito, nem liberdade.

Deste modo, o que a Teleologia acarreta é justamente uma dimensão temporal marcada pelo tempo futuro, um futuro marcado por sua possibilidade de previsão e de ser programado artificialmente, isto é, um tempo que possui a possibilidade de consolidação da ação sobre o tempo natural. O arado dura no tempo, permite configurar um ciclo temporal dentro do qual pode haver uma reversibilidade marcada pela intenção da ação humana; a máquina é o motor de um processo que leva as sementes aos frutos, e volta ao início do processo.

Enquanto que o meramente objetivo careceria de uma dimensão consciente de tempo, o obrar do pensamento sobre as coisas contém em si uma temporalidade reflexiva, capaz de projetar-se além de si mesma, sem se dispersar. Por conta disto, o verdadeiro tempo da possibilidade é o tempo que pode ser expresso racionalmente e, em certa medida, controlado.

CONCLUSÃO

O percurso realizado pretende apresentar alguns traços comuns: em primeiro lugar, há uma linha de continuidade do conceito, que se apresenta já no amanhecer do sistema, isto é, desde o Saber Absoluto, vertebra todo o transcurso da Lógica e finalmente se determina como livre na sua existência na Teleologia. O conceito não deixa de ser índice de singularidade e, portanto, representa esta tensão irreduzível, inerente ao pensar. Isto nos permite compreender seu viés de abertura, seu caráter discreto, seu apresentar-se como instante. O tempo do conceito é um tempo presente, no sentido em que torna presente aquilo que quer subsumir sob si, e ao mesmo tempo é um tempo futuro porque, neste gesto de subsunção, faz deste algo um pensamento racional e um saber verdadeiro. O tempo do conceito é o momento de reconfiguração de algo meramente dado, que passa a ser algo racionalmente concebido; um instante que se subtrai à série do tempo natural e que permite a conexão entre um saber ingênuo e um saber científico e sistemático, segundo a concepção de Hegel.

Por outro lado, vemos que em ambos os casos há um certo cancelamento do tempo: mais explícito na *Fenomenologia*, dado que Hegel pretende destacar a unidade do saber, ao final do percurso, mas também na Teleologia, se considerarmos que a ferramenta, o meio, une os extremos da relação, uma vez que possibilita estabelecer uma temporalidade alternativa à natural, uma temporalidade que pode ser manipulada, ao menos parcialmente, pela ação humana. O tempo natural é cancelado porque pode ser medido e configurado por meio dos artefatos.

Ainda, tanto o conceito imediato, na *Fenomenologia*, quanto o que aparece na Teleologia, fazem dobradiça e articulam transições decisivas: respectivamente, entre a fenomenologia e a lógica, por um lado, e entre a seção da Objetividade e da Ideia, na Doutrina do Conceito.

E, finalmente, ambos são momentos de mediação radical, nos quais a negatividade do pensar se manifesta com força, e portanto são momentos de decisão, no sentido de que, nestas transições, se decide a orientação do processo lógico em curso e, portanto, se determina o tempo futuro: não somente o tempo das coisas, como também o tempo mesmo da filosofia, o tempo em que uma ideia pode surgir e se desdobrar. O tempo da filosofia viria a ser uma dimensão metatemporal, que se situa em um plano da organização do saber que permite que as estruturas lógicas que subjazem o sistema possam permanecer válidas para além das variações e evoluções contingentes que se podem apresentar na realidade. De maneira análoga a como a máquina intervém na natureza, dando lugar a uma temporalidade paralela, também o tempo da filosofia vai além da temporalidade

natural a que estão sujeitos seus elementos, já que os concebe e os ordena segundo uma temporalidade própria. Se poderia dizer que há uma certa similaridade entre a visão de Hegel sobre a temporalidade e a de Agostinho de Hipona:²⁷ não é tanto o presente, nem o futuro, que interessa a Hegel, quanto o presente do presente ou o presente do futuro, isto é, a capacidade do pensamento de, em relação com o momento em que se dão os eventos, reconfigurá-los em um eixo temporal lógico.²⁸ Deste modo, o tempo da lógica é o tempo do instante, que se faz sempre presente, através do reiterado ato do pensamento; um tempo que não se pode reduzir ao tempo natural ou histórico, mas que não deixa de necessitá-lo para afirmar-se como possibilidade efetivamente real, como momento de conjunção entre o teórico e o prático, como tempo do sistema: o tempo do conceito, como já aparece no Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* e que dará lugar, por meio da Lógica, ao reino da liberdade.

REFERÊNCIAS

ARNDT, Andreas. Die Subjektivität des Begriffs. In: ARNDT, Andreas, IBER, Christian, KRUCK, Günter (eds.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 11-23.

BODEI, Remo. *La civetta e la talpa*. Bologna: Il Mulino, 1975.

CARVALHO, Mário Jorge de. El análisis de Hegel del fin en la Ciencia de la Lógica. In: MARAGUAT, Edgar (ed). *La Lógica de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 135-178.

CHIEREGHIN, Franco. Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant. *Verifiche*, vol. 19, n. 1, pp. 127-229, 1990.

_____. *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel*. Roma: Carocci, 2016.

CUBO UGARTE, Óscar. *Actualidad hermenéutica del 'Saber Absoluto'*. Madrid: Dyckinson, 2010.

DE LA MAZA, Luis Mariano. Tiempo e historia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Ideas y Valores*, n. 133, pp. 3-23, 2007.

DUQUE, Félix. Hegel: la lógica del fin cumplido. *Er. Revista de filosofía*, vol. 6, pp. 73-96, 1988.

_____. *Remnants of Hegel*. New York: Suny Press, 2018.

DÜSING, Klaus Hegels. ‚Phänomenologie‘ und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins. In: NICOLIN, Friedrich e PÖGGELER, Otto (eds.). *Hegel Studien Band 28*, Bonn: Bouvier, 1993, pp. 103-126.

FRILLI, Guido. *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Padova: Verifiche, 2015.

²⁷ Cf. HOFFMEYER, 1994, p. 57 ss.

²⁸ Também Malabou aponta para esta dupla dimensão temporal, na qual é possível o processo de devir dialético. Cf. MALABOU, 1996, pp. 28-34.

- GERHARD, Myriam. *Hegel und die logische Frage*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke in Zwanzig Bände*. Band 3, Frankfurt: Surhkamp, 1986.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke in Zwanzig Bände*. Bände 5 und 6, Frankfurt: Surhkamp, 1986.
- _____. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 5, Düsseldorf-Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- _____. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- _____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HOFFMEYER, John F. *The Advent of Freedom. The Presence of Future in Hegel's Logic*. London and Toronto: Associate University Press, 1994.
- HOLZ, Hans Heinz. Das Erbe der spekulativen Philosophie. In: FULDA, Hans Friedrich, HOLZ, Hans Heinz, PÄTZOLD, Detlev (eds.) *Perspektiven auf Hegel*. Köln: Dinter, 1991, pp. 29-46.
- JAESCHKE, Walter. Substanz und Subjekt. *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 62, n. 3, pp. 439-458, 2000.
- JARCZYK, Gwendoline. *Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Paris: Elipses, 2002.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Ditzingen: Reclam, 2004.
- MALABOU, Catherine. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 1996.
- MARAGUAT, Edgar. Hegel y la naturalización de la teleología. In: MARAGUAT, Edgar (ed.). *La Lógica de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 179-197.
- PIERINI, Tommaso. *Theorie der Freiheit*. München: Fink Verlag, 2006.
- RUGGIU, Luigi. *Lo Spirito è tempo*. Milano-Udine: Mimesis, 2013.

Recebido em: 30-06-2020

Aceito para publicação em: 20-03-20

PATRIOTISMO: UM DIÁLOGO ENTRE A *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL E A REVOLUÇÃO FRANCESA¹

PATRIOTISM: A CONVERSATION BETWEEN HEGEL'S PHILOSOPHY OF RIGHT AND THE FRENCH REVOLUTION

EDUARDO BAKER²

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – Rio) – Brasil
eduardo_bvp@yahoo.com.br

RESUMO: O artigo discute o conceito de patriotismo em Hegel na obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (ou *Filosofia do Direito*) e sua interface com as diferentes concepções de patriotismo que circulavam durante a Revolução Francesa, enfatizando os debates constituintes do Ano I. O objetivo é apresentar um conceito hegeliano de patriotismo compatível com o desejo de transformação dos revolucionários franceses. Mostra-se como o patriotismo pode ser utilizado na compreensão do papel do Estado na filosofia política hegeliana e como ilumina a relação entre indivíduo e vida ética em Hegel. O recurso à Revolução Francesa visa mostrar a proximidade entre a concepção hegeliana e um certo patriotismo revolucionário, ao mesmo tempo que mostra como esse último pode nos ajudar a operacionalização do patriotismo de Hegel em um contexto historicamente situado.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Revolução francesa. Patriotismo. Filosofia do Direito.

ABSTRACT: *This paper discusses Hegel's concept of patriotism in his *Outlines of the Philosophy of Right* (or *Philosophy of Right*), and its connections with the French revolution's different notions on patriotism, emphasizing the debates during Year I. Its aim is to present a Hegelian concept of patriotism that is compatible with the French revolutionaries' desire for transformation. The paper shows how patriotism can be used as a reading tool to better understand the role that State plays in Hegelian political philosophy and how it highlights the relation between the individual and ethical life developed in the Hegelian opus. The proximity between Hegel's idea of patriotism and a certain revolutionary patriotism is presented, as well as how the latter can help us think how Hegel's patriotism could work within a historically situated context.*

KEYWORDS: *Hegel. French revolution. Patriotism. Philosophy of Right.*

¹ Agradeço aos comentários propostos pelos avaliadores anônimos que me permitiram corrigir erros, aprimorar pontos truncados e abrir novas linhas para a continuidade da pesquisa, assim como à Capes e à PUC-Rio, cujas bolsas permitem a continuidade desta pesquisa.

² Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Pós-doutorando na mesma universidade e bolsista Capes/PUC-Rio.

INTRODUÇÃO

Em seu *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, publicado em 1820-1821,³ Hegel apresenta o desenvolvimento dialético da vida ética do ser humano, desde o indivíduo pretensamente isolado até a formação do Estado racional.⁴ A publicação se dá poucos anos após o lançamento, em 1817, da *Enciclopédia* – cujas revisões foram publicadas em 1827 e 1830. Na *Enciclopédia*, Hegel já havia desenvolvido um esboço de sua filosofia política na parte correspondente ao Espírito Objetivo.

O tema, porém, não era uma preocupação recente de Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, Hegel já se via às voltas com a filosofia política. Na coletânea de escritos políticos, organizada por Dickey e Nisbet (HEGEL, 1999), podemos constatar a preocupação permanente do filósofo alemão com a relação entre a política, o Estado e a vida dos cidadãos.⁵

A permanência do tema ao longo dos anos de escrita de Hegel coloca um primeiro problema de abordagem. No mínimo, podemos afirmar que não há consenso na literatura acerca da coerência interna entre os textos políticos de Hegel. Por exemplo, no trabalho seminal de Wood sobre o pensamento político de Hegel, *Hegel's Ethical Thought*, o comentador estabelece um marco diferenciador entre os escritos políticos anteriores e posteriores a 1820, com a perda de suas posturas mais radicais (WOOD, 1990, p. 13).⁶

Por outro lado, temos aqueles que fazem um esforço em mostrar uma coerência entre as diferentes obras de Hegel.⁷ A própria introdução ao *Political Writings* apresenta uma linha de continuidade entre seus textos como um desenvolvimento do conceito de *Sittlichkeit* (DICKEY; NISBET in HEGEL, 1999, pp. XVIII-XXI). Mais recentemente tivemos a publicação de um comentário completo às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* publicado por Thom Brooks, no qual o filósofo sustenta a possibilidade de uma leitura sistemática do texto hegeliano como parte de um todo coerente (BROOKS, 2007, pp. 3-5).

Com esses breves parágrafos já é possível notar que antes mesmo de iniciar o estudo da filosofia política de Hegel, são necessárias algumas escolhas prévias que irão limitar, mas ao mesmo tempo libertar, o intérprete. No nosso caso, essa

³ Há incerteza sobre a data exata da publicação. Houlgate apenas afirma que a data correta seria 1820 (HOULGATE in HEGEL, 1999, p. x). Konzen explica, nos comentários iniciais à edição brasileira, em maiores detalhes o problema da datação (KONZEN in HEGEL, 2010a, p. 24).

⁴ Para uma explanação sucinta e acessível deste movimento geral, vide PERTILLE, 2011.

⁵ A coletânea traz o texto de 1798 intitulado ‘Os Magistrados Devem ser Eleitos Pelo Povo’ (HEGEL, 2004, pp. 1 e ss.). As reflexões anteriores de Hegel tratavam, em boa parte, de temas religiosos, mas não apenas, como mostra o Fragmento Republicano n. 1 (HEGEL, 1978, p. 39).

⁶ Uma posição semelhante aparece em Ruda (2011), vide sua discussão sobre o que classifica como população-pobre e a população-rica (RUDA, 2011, pp. 50 e ss.). Knowles também parece seguir a mesma linha interpretativa (KNOWLES, 2002, pp. XII e 21).

⁷ Em uma terceira abordagem, semelhante à da (relativa) continuidade, temos a proposta de D’Hondt de ler Hegel “*en son temps*”, nos apresentando de forma convincente como não haveria contradição entre o texto final da *Filosofia do Direito* e uma posição pessoal não apolagética da Prússia de seu tempo (D’HONDT, 1968, p. 9).

opção se dá como derivação da escolha do objeto central deste artigo, a saber, o tema do patriotismo.

Adotando o marco sugerido por Wood, poderíamos destacar três grandes textos políticos de Hegel. Do jovem Hegel, temos o *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito natural*, escrito entre 1802-1803. No período intermediário, temos as aulas de Hegel sobre filosofia do direito. Uma das versões mais completas diz respeito ao período de Hegel em Heidelberg, entre 1817-1818, e consta no *Band 26,1* da *Gesammelte Werke*.⁸ Por fim, o texto final das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (HEGEL, 1986b, 2010a, 2008⁹) publicado poucos anos depois.

O termo patriotismo aparece expressamente apenas nos dois últimos textos citados. Entretanto, antes de entrar nestes textos, uma ressalva deve ser feita.¹⁰ O termo “patriotismo” aparece esporadicamente em outros textos de Hegel.¹¹ Ao longo deste artigo, veremos como Hegel constrói um conceito próprio de patriotismo. Em parte destes trechos, porém, Hegel faz uso do termo em discussões distantes de nossa preocupação aqui: a função do patriotismo dentro da vida ética da sociedade moderna e não com um patriotismo em geral. Por exemplo, nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*, ao falar dos persas, Hegel menciona que entre eles há homens “cheios de fidelidade e patriotismo” (HEGEL, 1989, p. 235, tradução nossa). Em outros momentos, Hegel faz referência ao patriotismo da Grécia clássica, inserido em um contexto histórico diversos daquele que aqui nos ocupa,¹² o do Estado moderno.¹³

⁸ Utilizaremos a tradução para o inglês publicada nas *Hegel Lectures Series* (HEGEL, 2012).

⁹ Apesar de um pouco mais difundida tradução de Nisbet revisada por Wood, e publicada em 1991 opto, como complemento à versão brasileira, pela tradução de Knox revisada por Stephen Houlgate e publicada em 2008, cuja interpretação do texto de Hegel mais se aproxima da minha.

¹⁰ Agradeço aos revisores pela alerta quanto a esse ponto.

¹¹ Uma lista não exaustiva inclui (por uma questão de economia de espaço faço referência apenas ao volume e página da reedição feita pela Ed. Suhrkamp das *Werke* em 20v. de Hegel): Band 4: *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, §56 (p. 266); *Gymnasialreden*, p. 334; [*Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, p. 521. Band 12 (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*): p. 235. Band 14 (*Vorlesungen über die Ästhetik II*): pp. 117, 192. Band 15 (*Vorlesungen über die Ästhetik III*): pp. 120, 413, 423, 521. Band 17 (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*): p. 175. Band 18 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*): p. 493, 557. Band 19 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*), p. 253.

¹² Para um tratamento da leitura que Hegel faz deste patriotismo grego e sua relação com a questão da guerra, vide TINAJEROS ARCE, 2017. O contraste no tratamento do patriotismo entre a tese de Tinajeros Arce e o presente artigo reforça a restrição do nosso objeto apenas à função interna do patriotismo, enquanto a tese mencionada se ocupada do conceito de patriotismo inserido no contexto da guerra externa.

¹³ A diferença entre este patriotismo grego e o patriotismo moderno que Hegel vai apresentar em *Filosofia do Direito* ocuparia, por si só, outro artigo. Uma possível linha para se discutir essa mudança é através do papel do Protestantismo no desenvolvimento do pensamento político de Hegel – vide DICKEY in HEGEL, 1999, pp. XXII e ss.. Essa leitura parece pertinente considerando, por exemplo, a leitura de Bourgeois do pensamento de Hegel no seu *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito natural* e o lugar que a *pólis* grega cumpria na sua ideia de totalidade ética naquele momento de seu pensamento (BOURGEOIS, 1986, pp. 375-276). Entretanto, há um ponto neste argumento de distinção entre o patriotismo em *Filosofia do Direito* e os demais textos de Hegel que ainda mereceria ser mais bem aprofundado, que é o lugar desse conceito nos seus cursos de estética e a breve menção nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Esta conexão, porém, não será feita neste artigo por dois motivos. O primeiro é prático, em razão do espaço disponível. O segundo é teórico. Fazer essa conexão envolveria localizar o lugar da Estética e da Religião em relação ao Estado racional hegeliano. Esta explicação fugiria do objetivo mais direto do presente

Por fim, a preocupação deste texto é em pensar a função do patriotismo nas relações internas ao Estado e não o papel que cumpre nas relações externas, notadamente na guerra, onde cumprirá uma função essencial: “a disposição de espírito patriótico [é] elemento essencial para mover os militares que compõem o Exército permanente e os reservistas do povo” (TINAJEROS ARCE, 2017, p. 192, sem grifos originais).

Voltando aos três textos destacados, a expressão não consta expressamente no escrito sobre o direito natural de Jena.¹⁴ Isso, porém, não quer dizer que o termo estivesse ausente na produção de Hegel no período. Em um outro texto, intitulado *A Constituição Alemã* (1800-1802),¹⁵ o termo aparece em dois momentos. Primeiro durante uma discussão sobre a estruturação das finanças, na qual não parece cumprir uma função argumentativa relevante (HEGEL, 1999, p. 33) e, em seguida, na discussão sobre a liberdade dos cidadãos.

Nesse trecho, Hegel discute a relação entre as províncias e o poder político da Alemanha, enquanto instância central de poder político. Nas palavras do filósofo:

Quanto à percepção de que o interesse das províncias e suas assembleias está ligado com a continuidade da existência do poder político da Alemanha, nas próprias províncias este interesse, na prática, tornou-se alheio à Alemanha. Estranhas à Alemanha [as províncias] – mas quem tem qualquer preocupação com o país agora, e de onde pode vir qual patriotismo alemão? As províncias individuais e suas assembleias gozam e reconhecem quaisquer benefícios passivos que possam ganhar da Alemanha, mas não fazem nada em troca, pois é fundamental para a natureza humana interessar-se apenas por aquilo que podemos apoiar ativamente, por aquilo com o que podemos cooperar e compartilhar decisões, por aquilo com o que nossa vontade possa se identificar. As províncias precisam de algum modo de ação conjunta em relação ao fim universal (HEGEL, 1999, p. 98, tradução nossa).

Na passagem, o patriotismo é descrito como um elo entre as províncias e uma autoridade central. Esse patriotismo estaria fundado na própria natureza humana.¹⁶ No parágrafo §268, das *Linhas Fundamentais de Filosofia do Direito*, que trata do patriotismo, Hegel apresenta uma noção razoavelmente distinta:

A *disposição de espírito* política, em geral, o patriotismo, enquanto certeza que está na *verdade* (uma certeza meramente subjetiva não surge da verdade e é apenas opinião) e enquanto o querer que se tornou hábito, é

texto. Porém, uma possível continuação do presente trabalho deve passar por uma expansão do *corpus* hegeliano analisado.

¹⁴ Isso não quer dizer que uma ideia de patriotismo não esteja presente no texto. Por exemplo, há menções à pátria e à guerra como momento de sua defesa (HEGEL, 2007, pp. 67, 84). Entretanto, conforme mencionado anteriormente, o foco do presente artigo é uma função interna do patriotismo. A relação entre patriotismo e guerra escapa de nossa preocupação mais direta. Adiante no texto, ao tratarmos da Revolução Francesa, veremos um patriotismo como vínculo subjetivo entre os cidadãos e os povos e precisamente contra a guerra.

¹⁵ Na edição em língua inglesa, os editores, a partir de comentários de Harris, adotam a datação 1798-1802 (DICKEY; NISBET *in* HEGEL, 1999, p. 273).

¹⁶ Vide a nota dos editores sobre esse ponto (DICKEY; NISBET *in* HEGEL, 1999, pp. 283-284).

apenas o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto é nele que a racionalidade está *efetivamente* presente, assim como recebe sua confirmação pelo agir conforme as suas instituições. – Essa disposição de espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar para um discernimento mais ou menos cultivado), – a consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto na relação comigo está como singular, – com o que precisamente esse não é imediatamente um outro para mim e eu sou livre nessa consciência (HEGEL, 2010a,¹⁷ §268, grifos originais).

Será em torno desse parágrafo que o presente escrito será construído. Esse é o único momento que o termo consta nos parágrafos centrais da obra. O termo aparece ainda nos adendos de Hegel ao mesmo parágrafo (HEGEL, 2010a, §268Z¹⁸) e nos adendos ao §289, quando trata do Poder Executivo, que serão resgatados mais à frente. Nas *Lições de Heidelberg*, o termo aparece apenas no adendo ao §132 (HEGEL, 2012, §132Z), que nos servirá adiante para algumas ponderações.

Apesar da aparente pouca importância dada pelo próprio Hegel ao conceito de patriotismo, a proposta deste texto é que a noção pode servir de chave-mestra para lermos alguns dos conceitos centrais do livro. Se o Estado é o lugar da vida ética para Hegel, argumento que será desenvolvido na parte seguinte deste artigo, e o patriotismo é a forma através da qual a pessoa se relaciona com o Estado, compreender seu papel na filosofia política hegeliana é fundamental para uma leitura atenta da *Filosofia do Direito*.

Há ainda uma segunda razão central para a escolha do termo. Conforme enuncia o título deste artigo, nosso objeto não se limita ao livro de Hegel, mas abarca também alguns aspectos do período revolucionário francês do século XVIII – com ênfase nos debates assembleares para a redação da nova Constituição e nova Declaração de Direitos durante os anos de 1792 e 1793. O interesse de Hegel pelo episódio é notório e já deu origem a alguns livros exclusivamente sobre o tema,¹⁹ entretanto nossa preocupação não é com a interpretação de Hegel ou hegeliana do episódio. Pelo contrário, a proposta é investigar até que ponto a filosofia do direito natural moderno construída pelos revolucionários franceses, e em boa parte abandonada na passagem para o século XIX, pode contribuir para uma releitura das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel.

A ideia de uma filosofia política do direito da Revolução Francesa é desenvolvida por Florence Gauthier em seu *Triomphe et Mort de la Révolution des droits de l'homme et du citoyen* (GAUTHIER, 2014) e explorada por outros historiadores contemporâneos, como Marc Belissa e Yannick Bosc. É a essa

¹⁷ Optei por utilizar a tradução brasileira de 2010 para as transcrições, porém indicarei quando for feito o recurso à tradução de Knox revisada por Houlgate, já que, em alguns pontos, essa tradução me pareceu mais didática.

¹⁸ Adotando a notação padrão dos comentadores de ambos os textos, em ambas as citações utilizarei as letras 'A' e 'Z' para indicar quando não estamos nos referindo ao corpo do parágrafo principal, mas, sim, respectivamente, às observações [*Anmerkungen*] e aos adendos [*Zusätze*].

¹⁹ Além do clássico texto de Ritter sobre o assunto (RITTER, 1984), tivemos mais recentemente a publicação do livro de Rebecca Comay (COMAY, 2011).

tradição historiográfica que se filia o presente autor na sua leitura do fenômeno revolucionário francês.

Por exemplo, em um texto anônimo enviado à Convenção Nacional é estabelecida uma diferença entre civismo e patriotismo. Segundo o texto anônimo, civismo e patriotismo significam amor à pátria, porém o cidadão é apenas aquele membro da sociedade que participa da soberania, enquanto o patriota é aquele que, além de cidadão, porta em si um sentimento específico (LE VÉTÉRAN..., pp. 17-18). O texto, porém, não explicita qual seria.

O recurso aos debates constituintes é especialmente pertinente nesse projeto de cotejamento com o texto de Hegel, pois, em ambos os casos, estamos diante de um esforço de apresentar quais linhas deveriam guiar a construção e institucionalização do Estado e da sociedade. Tanto Hegel, quanto os revolucionários, não estão preocupados apenas em apresentar um desenho institucional, mas de apresentar uma leitura de como a sociedade se organiza, como os direitos das pessoas surgem no meio social e qual a relação entre esses direitos e o Estado.

Há, ainda, uma outra semelhança que deve ser levada em conta nessa leitura. Os revolucionários, por óbvio, não estavam descrevendo a França que viam perante os seus olhos, mas a França que queriam construir. Hegel tampouco descrevia o Estado prussiano de seu tempo: “O Estado não é uma obra de arte ideal; ele se faz na Terra e, portanto, na esfera do capricho, do acaso e do erro, e o comportamento ruim pode desfigurá-lo em muitos sentidos” (HEGEL, 2008, §258A, tradução nossa).

Por isso, Hegel afirma que não está se ocupando de um estudo da origem histórica do Estado, mas que “[a] consideração filosófica apenas trata do interno de tudo isso, do *conceito pensado*” (HEGEL, 2010a, §250Z). Ao mesmo tempo, Hegel não está construindo um tipo ideal de Estado, mas extraíndo o que há de racional no Estado existente e descartando o acidental e arbitrário (AVINERI, 1972, p. 177).

Ou seja, tanto no pensamento dos revolucionários franceses, como no texto de Hegel, temos uma filosofia política calcada na materialidade do, então, tempo presente e não uma construção puramente idealizada a partir de princípios abstratos. Se, de certa maneira, Hegel parece ter abandonado, em parte, seu entusiasmo pela Revolução Francesa no seu texto de 1820 – não são poucas as referências indiretas no texto da *Filosofia do Direito* (i.e., HEGEL, 2010a, §29Z e §258Z) –, o presente artigo demonstra que esse diálogo é frutífero e que a Revolução Francesa ainda tem algo a ensinar ao filósofo alemão e, por conseguinte, a nós.

1 O LUGAR DO PATRIOTISMO NA VIDA ÉTICA

O parágrafo sobre patriotismo transcrito acima aparece na última e maior parte da *Filosofia do Direito: A Eticidade* [*Die Sittlichkeit*], e mais precisamente na seção chamada “O Estado”, onde Hegel chega ao que podemos considerar o núcleo central de sua filosofia política, a saber, a exposição do Estado racional

como o fazer coincidir do particular com o efetivamente universal através de uma realização objetiva e institucional da vida ética, em contraste com sua separação no plano da Moralidade ou com as universalidades ainda parciais dos momentos anteriores da Eticidade, a saber a família e a sociedade civil.

Para entender o lugar do patriotismo na vida ética de Hegel, é necessário localizar onde estamos no contexto do livro. A divisão em três partes do livro não corresponde a uma evolução histórica de surgimento do Estado. Conforme já mencionado na seção anterior, o autor não está preocupado com uma explicação histórica do Estado. A filosofia do direito “tem por objeto a *ideia do direito*, o conceito do direito e sua efetivação” (HEGEL, 2010a, §1, grifos originais).

Hegel não está necessariamente preocupado com a lei estatal promulgada oficialmente, entretanto tampouco significa que a ciência do direito deva construir a ideia do direito de forma autônoma em relação ao direito posto. Ele afirma que, do ponto de vista da filosofia, o conceito de direito não é algo a ser construído abstratamente pelo jurista ou pelo filósofo, mas algo já presente no mundo e que pode ser apreendido pelo trabalho da filosofia (HEGEL, 2010a, §2).

É essa ideia de direito que vai sendo desenvolvida ao longo da *Filosofia do Direito*. A ordem de apresentação é lógica e não cronológica. O direito abstrato e a moralidade apresentado por Hegel só fazem sentido dentro do horizonte da vida ética, que será apresentada como consequência de seu desenvolvimento.

Em linhas gerais,²⁰ Hegel parte da constatação de que “[o] direito é, em primeiro lugar, a existência imediata que a liberdade dá a si mesma de forma imediata” (HEGEL, 2008, §40, tradução nossa).²¹ O desenvolvimento dos institutos da propriedade, do contrato e do ilícito, que compõem a primeira parte das *Linhas Fundamentais*, é apresentado como uma construção lógica e racional a partir da realidade da liberdade da pessoa como verdade inerente ao seu próprio conceito. Se o direito é e realiza a liberdade do homem, na relação do homem com si e na sua relação (supostamente) não mediada com outros, tais institutos surgem naturalmente.²²

Um dos pontos de chegada dessa trajetória é o conceito de vida ética ou eticidade. Se o direito é a existência imediata da liberdade, a vida ética “é a *ideia da liberdade* [...] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*” (HEGEL, 2010a, §142, grifos originais).

Na moralidade, tínhamos um bem abstrato, pois ainda estávamos no império da subjetividade. Na vida ética, o bem adquire substância, é feito concreto. A substância ética não é algo externo ao sujeito, mas é sua própria essência (HEGEL,

²⁰ Para duas exposições panorâmicas, mas acuradas, do desenvolvimento geral da obra vide a apresentação de Rosenfield à edição brasileira (HEGEL, 2010a, pp. 5-22) e introdução de Houlgate à tradução revisada de Knox (HEGEL, 2008, pp. VII-XXXIII).

²¹ A tradução brasileira de 2010 decide pelo termo “ser-aí” ao invés de “existência imediata” para o original alemão *Dasein*. Inclinei-me pelas opções de tradução de Knox e Houlgate por estarem mais próximas de um manejo usual da língua do que estão as construções hifenizadas.

²² Não entrarei aqui na longa discussão acerca do estatuto do direito natural no pensamento de Hegel. Por todos, vide o extenso comentário de Bourgeois ao tema (BOURGEOIS, 1986) ou o mais sucinto capítulo sobre a lei do livro de Brooks (2007, Cap. 6).

2010a, §147). Não é uma limitação externa à ação do agente, mas o meio através do qual o agente se liberta de sua dependência em relação aos impulsos naturais (HEGEL, 2010a, §149). Em outras palavras, “[o] *direito dos indivíduos* de serem *subjetivamente determinados* como livres se realiza quando eles pertencem a uma ordem ética efetiva²³” (HEGEL, 2008, §153, grifos originais, tradução nossa).

A construção pode parecer contraditória – a ideia de alguém ser determinado como livre –, mas sua compreensão é central para localizarmos o patriotismo dentro do Estado hegeliano. Hegel estabelece uma diferença entre o que podemos chamar de liberdade moral e liberdade ética. A liberdade moral é a liberdade construída ao longo da segunda parte da *Filosofia do Direito*. Na moralidade, aparece a ideia de uma vontade universal ou vontade-em-si em relação à qual o sujeito pode agora medir a corretude ou erro de sua ação (HEGEL, 2010a, §131). Apesar de já termos saído da dimensão mais propriamente individual do direito abstrato, ainda estamos relativamente presos ao plano da subjetividade.

O direito da *vontade subjetiva* consiste no fato de que o que ela deve reconhecer como válido seja por ela *discernido como bom* e que uma ação, enquanto fim que penetra na objetividade exterior, seja a ela imputada como conforme ou contrária ao direito (HEGEL, 2010a, §132).

É nessa sessão que Hegel desenvolve sua crítica ao imperativo categórico de Kant e a ética kantiana de forma geral. Ele centra sua crítica naquilo que mostra a própria insuficiência da liberdade subjetiva, a ausência de um critério objetivo entre as diferentes versões do que caracteriza o bem (HEGEL, 2010a, §136). Alegações da consciência são apenas pretensões de conhecimento e não conhecimento propriamente dito, a verdade (KNOWLES, 2002, p. 288).

A liberdade ética não se limita à voz da consciência interna, à moralidade da liberdade subjetiva, pois ela se funda na realização de que o bem se faz no mundo objetivo através das leis e instituições da vida ética (HEGEL, 2010a, §144). A vontade ética não decide o bem por si própria, mas aceita a bondade objetiva das instituições da vida social, pois é através delas que se faz a vida ética enquanto realização do conceito de liberdade.

Por isso, Hegel não está propondo uma obediência cega a qualquer lei promulgada por qualquer Estado. “Em Estados que não sejam verdadeiramente éticos e livres (como o Estado francês durante o Terror revolucionário), a confiança no governo não será apropriada e, na verdade, impossível” (HOULGATE *in* HEGEL, 2008, p. XXVIII, tradução nossa). Nesses casos, “[r]eina, portanto, a *suspeita*; a virtude, porém, na medida em que fica sob suspeita, está já condenada” (HEGEL, 1989, pp. 532-533, grifos originais, tradução nossa).

²³ A tradução brasileira de 2010 optou por “efetividade ética” para traduzir o original alemão *sittlichen Wirklichkeit*.

Tampouco a lei de que fala Hegel é a lei apenas promulgada pelos órgãos do Estado. A vida ética é composta de três elementos (família, sociedade civil²⁴ e o Estado) e a produção de leis e instituições não é privilégio da esfera estatal. Nas palavras de Hegel: “ela [a vida ética] põe dentro de si *diferenças* que são assim determinadas pelo conceito [...] as *leis e instituições sendo em si e para si*” (HEGEL, 2010a, p. 167). Ou, como descreve um de seus comentadores: “[...] a instituição e os deveres objetivos da ordem ética são a diferenciação do conceito em relação a si mesmo” (HOULGATE *in* HEGEL, 2008, p. 348).

Fugiria do escopo do presente artigo entrar nos pormenores dos dois primeiros componentes da vida ética. Devemos, porém, ter em mente até onde vão esses elementos. Seu fim, assim o como do próprio Estado, é a promoção da liberdade. Para isso, Hegel deduz como necessários, dentre outros elementos: uma vida familiar fundada no amor recíproco (HEGEL, 2010a, §158); uma sociedade civil na qual os indivíduos sejam livres para escolher sua ocupação e trocar suas propriedades (HEGEL, 2010a, §182); tribunais que apliquem, em regra em espaços abertos ao público, leis também públicas (HEGEL, 2010a, §§215, 219).

Tirando o primeiro elemento da lista, todos os demais compõem a sociedade civil e não o Estado. Knowles assim descreve a sociedade civil em Hegel na forma seguinte: “é o domínio ético que articula, como uma abstração, os interesses privados das pessoas quanto à proteção e promoção dos interesses de suas famílias, mas ao mesmo tempo traça os parâmetros da universalidade, das formas de vida comum” (KNOWLES, 2002, p. 298).

Na família e na sociedade civil, a ação do indivíduo privado não visa o universal, ainda que o realize na prática. Na leitura proposta por Weil, nesses espaços o indivíduo trabalha para si mesmo e trabalha também para todos os demais, mas o faz ignorando que seu trabalho é, também, universal: “o mundo do trabalho é um mundo *exterior* a seus habitantes” (WEIL, 1971, p. 46, grifos originais, tradução nossa). No Estado, porém, “enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência particular* elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si” (HEGEL, 2010a, p. 258).

A substância ética não é algo externo ao indivíduo, pois o Estado apenas é essa substância ética na medida em que ela reside também nos indivíduos que compõem sua sociedade. Sem o costume, o hábito e sem a autoconsciência e atividade dos indivíduos, o Estado não possuiria existência imediata ou mediata (HEGEL, 2010a, §257). Diferente do mundo da sociedade civil, o Estado necessariamente não é algo externo.

É nesse contexto teórico que se insere o conceito de patriotismo. Mencionado no §268 da *Filosofia do Direito*, o patriotismo aparece na seção “O Direito Estatal Interno” e pouco antes de Hegel entrar na análise da “Constituição Interna Para Si”, que traz algo próximo a um desenho institucional do aparato

²⁴ A tradução brasileira opta pelo termo “sociedade civil-burguesa”. Apesar de gramaticalmente mais próximo do alemão original *bürgerliche Gesellschaft*, optei pela tradução mais sucinta “sociedade civil”, também em razão da conotação que o termo “burguesa” pode acrescentar a uma leitora ou leitor provenientes de formações filosóficas distintas.

estatal como entendemos o conceito hoje – Executivo e Legislativo, pois lembremos que o sistema de Justiça, de forma geral, é parte da sociedade civil e não do Estado.

Isso significa que o patriotismo é algo interno ao Estado, mas não faz parte de sua constituição em sentido mais estrito. As instituições formam a constituição – “a racionalidade desenvolvida e efetivada *no particular*” (HEGEL, 2010a, §265) – e sem elas não há liberdade pública ou liberdade privada. As instituições são “a fundação firme, não apenas do Estado, mas também da confiança e disposição²⁵ dos cidadãos em relação a ele” (HEGEL, 2008, §265). Cabe notar, porém, que nas *Lições de Heidelberg*, o patriotismo aparece no adendo ao §132, topograficamente localizado dentro da seção sobre o direito constitucional e não na introdução geral ao Estado.

A principal disposição do cidadão em relação ao Estado é precisamente o patriotismo. Retomemos a primeira parte do §268 transcrita no início deste texto:

A *disposição* política, o *patriotismo* puro e simples, é certamente baseado na *verdade* (uma certeza meramente subjetiva não surge da *verdade*, mas é apenas opinião) e é o querer que se tornou *hábito* (HEGEL, 2008, §268, grifos originais).

Os termos grifados pelo próprio Hegel nos ajudam compreender essa primeira parte. Hegel usa o termo disposição [*Gesinnung*] ao se referir a posições subjetivas dos indivíduos. Por exemplo, no terceiro volume da *Enciclopédia*, Hegel fala na disposição [*Gesinnung*] ética dos indivíduos (HEGEL, 1986a, §482Z), mas fala em uma disposição [*Disposition*] do caráter nacional (HEGEL, 1986a, §394A). Ou seja, o patriotismo é algo que acontece nos indivíduos.

Nas *Lições de Heidelberg*, temos a mesma ideia expressa de forma mais direta: “A particularidade da vontade individual deve ser mantida na vontade universal. Aqui temos universalidade e particularidade unidas no plano real. De um lado, isso é patriotismo” (HEGEL, 2012, §132Z, tradução nossa). Ainda que devamos ler com alguma cautela os adendos introduzidos pelos alunos de Hegel, o adendo parece apenas expandir uma ideia já presente na construção original do autor.

No §268, temos que o patriotismo é baseado na verdade [*Wahrheit*]. A *verdade* é um atributo – principal, mas não exclusivo – dos conceitos. É nesse sentido que devemos ler a seguinte passagem da *Lógica*: “o que a definição de

²⁵ A tradução brasileira de 2010 opta pelo termo “disposição do espírito” para a palavra alemã *Gesinnung*. A opção é em parte justificada pelo fato de que Hegel, quando trata de disposições no sentido corporal ou física, utiliza o termo *Dispositionen*. Por exemplo, “*an den Tieren gesunde Dispositionen*” (HEGEL, 1986a, §393). Entretanto, parece-nos desnecessário acréscimo do qualificador e potencialmente complicador da interpretação, considerando a amplitude do conceito de “espírito” em Hegel. Ademais, quando acha necessário Hegel qualifica o termo *Gesinnung* para especificar de que tipo de disposição está tratando. Por exemplo, “[...] *nach diesem Verhältnis auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen*” (HEGEL, 1986a, §552Z), ao diferenciar a disposição ética da disposição religiosa.

verdade exige, a saber, a concordância entre o conceito e de seu objeto [*Gegenstand*]” (HEGEL, 2018, p. 56). Ou seja, o patriotismo se baseia em uma verdade e a verdade é um tipo de conformidade.

No caso do patriotismo, estamos discutindo o plano da vida ética, portanto essa conformidade deve dizer respeito à matéria da vida ética. Com o nosso percurso anterior, localizando a vida ética no plano geral da *Filosofia do Direito*, não é difícil deduzir de que conformidade estamos falando. A vida ética sendo a realização do conceito da liberdade (HEGEL, 2010a, §142), essa concordância diz respeito à relação entre o individual e o universal da vida ética: “o fim do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui 1. sua *efetividade abstrata* ou sua substancialidade” (HEGEL, 2010a, §270).

Sem essa relação, o patriotismo não é possível e essa codeterminação apenas existe na medida em que o patriotismo é um “querer que se tornou *hábito*” (HEGEL, 2010a, §268). Não devemos entender esse “querer” [*Wollen*] necessariamente como um querer alguma coisa, algum objeto físico no mundo material. O que Hegel chama de “sistema de necessidades” já havia sido tratado pelo filósofo ao analisar a sociedade civil (HEGEL, 2010a, §§189 e ss.). Esse “querer” dever ser lido como uma forma de intencionalidade.²⁶

Ao falar em patriotismo como hábito, o filósofo está apontando para o aspecto educacional das disposições. O patriotismo, como as disposições em geral, não é uma paixão inata do ser humano. A conclusão é, em parte, decorrente do alerta feito anteriormente de que Hegel não está propondo uma obediência cega a qualquer Estado e não se limita a isso.

Antes de passar para a seção correspondente ao Estado, ao descrever a passagem da sociedade civil para o Estado, Hegel afirma que

[...] através do desenvolvimento da sociedade civil, a substância da vida ética adquire sua forma infinita, que contém dentro de si esses dois momentos [...] 2. o da forma da *universalidade* relacionada à educação,²⁷ da forma do pensamento pelo qual o espírito é objetivo e efetivo para si como uma totalidade orgânica através das leis e nas instituições [...] (HEGEL, 2008, §256Z).

A universalidade e a concordância pressupostas para a aparição do patriotismo dependem de uma certa educação. Na continuação do §268, Hegel afirma que “[e]ssa disposição de espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar

²⁶ Daí a tradução para o inglês utilizar o termo “*volition*” (HEGEL, 2008, §268). Apesar da existência do termo “volição” em português, seu uso não parece adequado, já que a palavra “querer” mantém o recurso feito por Hegel de substantivar o verbo alemão *wollen* como *Wollen*, da mesma forma que no português podemos substantivar o verbo usando seu infinitivo.

²⁷ A tradução brasileira de 2010 opta pelo termo “cultura” para traduzir o alemão *Bildung*. A palavra original em alemão tem múltiplas traduções possíveis para o português, incluindo educação, cultura e formação, por exemplo. Considerando o aspecto educacional mencionado no parágrafo anterior, a opção por “educação” pareceu mais condizente com a linha interpretativa aqui adotada.

para um discernimento mais ou menos cultivado)” (HEGEL, 2010a, §268). Esse processo educacional que leva ao patriotismo não é um processo de homogeneização.

Nas *Lições de Heidelberg*, temos que

No patriotismo, o objetivo é que todos sejam semelhantes, mas aqui, quando estamos tratando da educação, nós temos a particularização. Em uma república na qual o estágio educacional ainda não foi atingido, nós temos essa virtude dos antigos. Mas esse momento do valor infinito que os indivíduos têm dentro de si como indivíduos, esse princípio da religião cristã de que cada indivíduo singular deve ter, ser valor reconhecido como tal (HEGEL, 2012, §132Z, tradução nossa).

O patriotismo moderno envolve sempre um processo de escolha. Um reconhecimento da liberdade subjetiva. Por isso, o patriotismo é fruto da vontade [*Wollen*] e não do arbítrio [*Willkür*]. Essa constatação coloca um desafio na compreensão do conceito de patriotismo, ligado ao problema mais geral da relação entre o indivíduo e o Estado. Se o patriotismo é uma escolha, isto significa que o patriota deve ser capaz de articular seu patriotismo filosoficamente ou bastaria a realização de pertencimento? Considerando que no §268 o patriotismo, enquanto disposição política se torna um hábito, parece razoável interpretar a passagem no segundo sentido.

Assim, o patriotismo, do ponto de vista do cidadão, é sentido como algo natural: “o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, – o *hábito* deles como uma *segunda natureza*” (HEGEL, 2010a, §151). No caso do patriotismo, esse processo educacional de produção de hábito não se confunde com a ideia de uma educação formalizada, pois o patriotismo

[...] é apenas o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto é nele que a racionalidade está *efetivamente* presente, assim como recebe sua confirmação pelo agir conforme as suas instituições (HEGEL, 2010a, §268).

É por isso que nas *Lições de Heidelberg* Hegel afirma que “[o] patriotismo *en masse* não tem necessidade interna e não envolve direitos. Da mesma forma, não há direitos no despotismo” (HEGEL, 2012, §132Z, tradução nossa). O patriotismo é resultado de um aprendizado decorrente do viver inserido nas instituições da vida ética. É dessa noção do patriotismo como resultado de um processo formativo que Hegel tira a ideia de uma “segunda natureza”. Se as instituições não promovem o direito, ou seja, não promovem a liberdade, o patriotismo não é possível. Ao mesmo tempo, a existência do patriotismo confirma a realidade do Estado enquanto manifestação concreta da vida ética.

O último trecho do §268 nos ajuda a aprofundar esse entendimento

Essa disposição de espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar para um discernimento mais ou menos cultivado), – a consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto na relação comigo está como singular, – com o que precisamente esse não é imediatamente um outro para mim e eu sou livre nessa consciência (HEGEL, 2010a, §268, grifos originais).

Essa relação entre confiança, interesse particular e interesse de um outro é fundamental na conceituação do patriotismo hegeliano. Hegel define a confiança com a identidade entre dois interesses distintos. O conceito de confiança [*Zutrauen*] já havia aparecido na *Filosofia do Direito* em alguns momentos anteriores. Por exemplo, ele define o aspecto ético do casamento como o amor, confiança e comunidade entre os cônjuges (HEGEL, 2010a, §163) e apresenta a vida ética do estamento da sociedade civil responsável pela produção agrícola como “menos mediada pela reflexão e pela vontade própria [...] repousando na relação familiar e na confiança” (HEGEL, 2010a, §203).

O paralelo com a vida familiar ou com a vida ética dos agricultores destaca o aspecto de imediaticidade dessa confiança. É uma confiança percebida como hábito e como algo inerente ao cidadão, mas, ao mesmo tempo, produzida pelo hábito e pelas instituições. As instituições se apresentam como “uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza” (HEGEL, 2010a, §146), mas, ao mesmo tempo, “elas não são para o sujeito algo *estranho* [...] são *sua essência própria*, em que tem seu *autosentimento* e vive como num elemento não diferente de si – uma relação que é imediata” (HEGEL, 2010a, §147, grifos originais).

Não devemos confundir, porém, a relação dos cidadãos com as instituições com o patriotismo. Na sequência do §147, Hegel afirma expressamente que essa relação é “ainda mais idêntica que a própria *crença* e a *confiança* [*Zutrauen*]” (HEGEL, 2010a, §147). O patriotismo é a disposição que nasce, ou pode nascer, dessa relação. A relação de concordância entre interesse particular e interesse do Estado, porém, não é uma relação de pura identidade. Não se trata da produção do interesse particular pela socialização a partir do interesse do Estado.

Ao comentar o papel da família e sociedade civil na vida ética, Pinkard destaca algumas consequências úteis para nossa análise. Primeiro, no período moderno, o compromisso com a liberdade de todos produz uma demanda legítima por direitos abstratos e a possibilidade de guiar-se por uma moralidade universalista. Em segundo lugar, a vida (ética) moderna cumpre sua promessa de bem-estar se suas condições não são impostas por uma autoridade estranha e externa.

Essa é uma consequência do fato de que o ser humano é uma vida autoconsciente e não uma existência puramente natural:

A espécie dos Tordos apenas toma forma em tordos individuais, mas nas vidas autoconscientes, a espécie toma forma em indivíduos moldando suas

vidas a partir dos parâmetros que são gerados pela sua história e seu ambiente. Ela não pode tomar forma apenas como o 'humano' em geral, pois o 'homem em geral...' (sic) não tem existência enquanto tal'²⁸ (PINKARD, 2017, pp. 306-307, tradução nossa).

O patriotismo não é resultado de um processo de socialização no sentido tradicional da palavra. Apesar do uso do termo educação para descrever o processo de surgimento do patriotismo nos indivíduos, ele não é uma técnica ou um saber científico a ser transmitido. Tampouco estamos falando de algo impenável.

Essa interpretação é corroborada se olharmos para a outra aparição do termo na *Filosofia do Direito*, nos adendos ao §289:

Como a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos, assim tem aqui o seu lugar o conflito dos mesmos contra os assuntos particulares comunitários, e desses junto com aquele contra os pontos de vista e ordenamentos superiores do Estado. O espírito da corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, reverte-se ao mesmo tempo para dentro de si mesmo no espírito do Estado, visto que ele no Estado tem o meio de conservação de seus fins particulares. Esse é o segredo do patriotismo dos cidadãos segundo esse aspecto, de que eles sabem o Estado enquanto sua substância, porque ele conserva suas esferas particulares, sua legitimação e a autoridade como seu bem-estar (HEGEL, 2010a, §289Z).

Ainda que o estudo da corporação fuja ao nosso objeto imediato de estudo, a passagem reforça que a relação subjetiva entre o cidadão e o Estado, através do patriotismo, não é um apagamento das diferentes esferas particulares (seja do indivíduo, seja da corporação), mas uma forma de avançar os interesses delas decorrentes. No mesmo sentido, ainda que sobre o Estado racional como um todo, Pertille: "O Estado é o racional, nesse sentido, por ser a instância que permite a mediação dos interesses individuais, ou seja, não de um ponto de vista acima deles, mas através da reflexão deles por eles mesmos" (PERTILLE, 2011, p. 23).

O patriotismo hegeliano não é um amor ao Estado-nação pela simples razão de se pertencer àquele Estado-nação. Como sabemos, para Hegel o sujeito não escolhe livremente pertencer a um Estado, assim como não pode escolher livremente não pertencer a um Estado (HEGEL, 2008, §75A).

Enquanto no contratualismo, o Estado "tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso" (HEGEL, 2010a, §258Z), no Estado hegeliano não faz sentido falar em consentimento. O Estado é a atualidade da liberdade concreta. É no Estado que a pessoa alcança um desenvolvimento completo de seus interesses particulares e de sua singularidade, o que inclui reconhecer esses elementos como direitos (HEGEL, 2010a, §260). Ao invés do

²⁸ Os trechos entre aspas simples são citações que Pinkard extrai do original alemão e da tradução pela Cambridge University Press das *Lições sobre a Filosofia da História* – (respectivamente, edição de 1994 por F. Meiner (p. 85) e edição apenas da introdução de 1975 (p. 72).

contratualismo, temos a concordância de interesses que serve de condição necessária, mas não suficiente, para o surgimento do patriotismo:

[...] de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim (HEGEL, 2010a, §260).

O conceito de patriotismo de Hegel, com isso, parece bem delimitado, mas nossa leitura possui uma dificuldade implícita que, de certa forma, acompanha toda interpretação contemporânea de sua *Filosofia do Direito*. Essa vida ética descrita por Hegel como condição para o surgimento da disposição chamada patriotismo não parece existir. Nem mesmo parece ter existido no tempo de Hegel, considerando as idas e vindas da política prussiana de sua época.²⁹

De certa forma, podemos afirmar que o próprio Hegel estava ciente dessa limitação. Da mesma forma que nem toda ordem social produz uma vida ética (WOOD, 1990, p. 202), não será qualquer Estado um Estado apto a fazer surgir o patriotismo (GORDON, 2000, p. 323).

Qual seria, então, o patriotismo hegeliano possível em um mundo onde não existem Estados hegelianos? Para responder a essa pergunta, iremos analisar os principais conceitos de patriotismo que circularam durante a Revolução Francesa, com especial atenção para o período dos debates constituintes do Ano I.

2 PATRIOTISMOS REVOLUCIONÁRIOS E O ESTADO HEGELIANO

Há dois planos importantes para se pensar quando tratamos dos patriotismos revolucionários franceses e suas possíveis relações com o Estado hegeliano. O primeiro diz respeito à forma como a França e os franceses deveriam lidar com os outros países. O segundo trata do plano interno, ou seja, a forma como o patriotismo molda e é moldado pelas relações entre os revolucionários e sua pátria nascente. Apesar de não termos tratado de como Hegel pensa as relações internacionais na *Filosofia do Direito*, a compreensão do primeiro plano pode nos ajudar a melhor situar o segundo.

Antes dos debates constituintes do Ano I, os revolucionários já se viam às vezes com o tema das relações externas.³⁰ Durante o período da Assembleia que antecedeu a declaração de guerra e a instauração da Convenção Nacional, que viria a debater os projetos do Ano I, havia uma cisão dentro do próprio clube jacobino. De forma geral, a guerra era defendida, mas sob argumentos distintos. O grupo liderado por Narbonne e Brissot defendia a guerra tendo o objetivo “da ordem, da tranquilidade e do fim da Revolução [...] [pela] união dos dois ramos do

²⁹ Para uma explanação condensada desse contexto, vide DICKEY; NISBET, 1999.

³⁰ Para uma história aprofundada do tema do direito e das relações internacionais durante a Revolução Francesa, vide BELISSA, 1998.

governo [legislativo e executivo] para alcançar a realização dos ‘interesses nacionais’ (BELISSA, 2008, p. 269, tradução nossa).

Em um discurso paralelo, havia a defesa da guerra contra a nobreza. Nas palavras de Roederer: “nós não estamos em paz. Não estamos sendo atacados, defendamo-nos? [...] é a guerra da nobreza contra o povo” (SOCIÉTÉ..., 1791, n. 113, p. 3, tradução nossa). Para esse grupo, a guerra não seria contra os povos – não seria, portanto, uma guerra de conquista –, mas uma guerra preventiva, considerando as ameaças das grandes potências europeias.

Belissa, porém, destaca como esse mesmo discurso, pelo mesmo argumento, significava, na prática, a ideia de que esses povos deveriam ser levados a entender e utilizar sua liberdade, daí a imposição de formas francesas de organização política, por exemplo, através da municipalização do território. O pressuposto oculto é a ideia de um povo-legislador-universal, apto a dirigir os demais povos, ou seja, “nega a validade da soberania dos povos liberados [...] a reciprocidade da soberania não aparece” (BELISSA, 2008, p. 228, tradução nossa). A distância com o pensamento de Hegel expresso nas *Linhas Fundamentais* é evidente.

Por outro lado, havia os opositores da guerra. Robespierre era uma das principais vozes contra a guerra externa:

A ideia mais extravagante que pode nascer na cabeça de um político é crer que bastaria a um povo entrar à mão armada no território de um povo estrangeiro para que esse adotasse suas leis e sua constituição. Ninguém ama os missionários armados; e o primeiro conselho que a natureza e a prudência dão é de tratá-los como inimigos (ROBESPIERRE, 1954, p. 82-82, tradução nossa).

A relação com o patriotismo pode não parecer direta, mas é expressamente desenvolvida por um segundo opositor do entusiasmo bélico francês, Grégoire. Ele apresenta um projeto de declaração do direito dos povos na sessão de 18 de junho de 1793. O projeto é, na ocasião, pouco debatido e recebe diversas críticas, sintetizadas na acusação de Barère: “Não se deve extrapolar-se em opiniões filantrópicas” (ARCHIVES..., LXVI, p. 679, tradução nossa).

Na introdução feita quando da reapresentação de seu projeto de declaração dos direitos dos povos, em 23 de abril de 1795, Grégoire afirma que a visão política que está apresentando não é um abandono da relação íntima dos cidadãos franceses com sua pátria: “o cosmopolismo de sistema e de fato não passa de uma vagabundagem física e moral; nós devemos um amor de preferência à sociedade política da qual somos membros” (ANCIÉN..., XXIV, p. 294, tradução nossa). Isso, porém, não se confunde com um egoísmo nacional ou individualista, como o dos defensores do belicismo, pois, para Grégoire, o patriotismo não é um sentimento exclusivo ou exclusivista.

Pelo contrário, seria um patriotismo calcado em uma lei de sociabilidade geral entre os povos: “a lei natural aplicada às grandes corporações do gênero

humano. Ela determina seus direitos, seus deveres; ela traça sua extensão e seus limites” (ANCIÉN..., XXIV, p. 294, tradução nossa). Entretanto, não devemos ler esse uso do termo lei natural como a simples imposição de uma legislação preexistente e dedutível pela razão, ou ditada por Deus, aos povos.

Em outro pronunciamento, Grégoire explica um pouco melhor de que lei natural estaria falando e nos fornece, também, uma segunda pista sobre como entender esse patriotismo revolucionário francês. Ao relatar o projeto de decreto sobre a anexação da Saboia,³¹ o revolucionário francês afirma:

Se entendemos que o universo inteiro teria as mesmas leis, é evidente que, qualquer que sejam os princípios da natureza e da declaração de direitos em todos os lugares, como em todos os tempos, sua aplicação é subordinada a uma pletera de circunstâncias locais que necessitam de modificações (ARCHIVES..., LIII, p. 610, tradução nossa).

O patriotismo revolucionário expresso por Grégoire é a defesa de uma lei natural da liberdade cuja realização se dá em contextos nacionais distintos, exigindo que sua concretização seja feita necessariamente a partir das características daquela comunidade específica e não pela imposição de um ideal abstrato de direito universal. A caracterização desse patriotismo como um sentimento vai aparecer em outros textos revolucionários. Por exemplo, Thirion afirma que a mera existência de textos legais não é suficiente se os legisladores “não estão atravessados por um verdadeiro amor pelo povo e um santo respeito pelos seus direitos; se eles não estão animados pelo mais ardente patriotismo” (THIRION, 1793, pp. 403-404, tradução nossa).

O patriotismo como amor à pátria e esse como amor aos direitos. É essa a caracterização de um certo patriotismo revolucionário. Com isso, não queremos dizer que essa era a única versão de patriotismo disponível no período revolucionário. Nossa breve discussão sobre a guerra já indicou que havia também um patriotismo bélico expansionista. Também podemos citar o patriotismo monarquista, principalmente nos primeiros anos da revolução (AULARD, 1921, p. 97).

Entretanto, conforme a monarquia sai de cena, surge um patriotismo revolucionário ancorado nos direitos e não mais na identificação com a figura do monarca. Na interpretação feita por Guilhaumou da linguagem revolucionária, cidadão, patriota e amigo da liberdade são utilizados como sinônimos nesse período (GUILHAUMOU, 2019). Ao invés de um laço étnico, esse patriotismo “se apoia sobre um laço social constantemente renovado pelo eco de tradições culturais, linguísticas e sociais através de uma argumentação fortemente universalista” (GUILHAUMOU; MONNIER, 2014, tradução nossa, n.p.).

O patriotismo como amor às leis, porém, tem dois significados durante os debates constituintes do Ano I. Uma primeira corrente defendia a centralidade da

³¹ Novamente, para mais detalhes, vide BELISSA, 2008.

forma institucional enquanto arranjo normativo. A tarefa revolucionária seria instalar as instituições e fazê-las coincidir com o texto constitucional. Na interpretação de Rolland, a medida do patriotismo seria, para esse grupo, o grau de zelo pelo texto constitucional – um patriotismo formal (ROLLAND, 1997, p. 69).

Do outro lado, temos um patriotismo que não identifica o amor à lei com o amor à lei posta, assim como Hegel afirma que o patriotismo não é devido em relação a todo e qualquer governo. Esse patriotismo revolucionário, segundo Wahnich, significa “identificar a pátria com o lugar onde reinam as leis constitucionais [...] o amor da pátria não pode existir se não em referência ao amor às leis, entendidas essas como princípios justos” (WAHNICH, 2009, p. 77, tradução nossa).

Estamos diante de uma estrutura conceitual muito próxima à proposta por Hegel para se compreender o patriotismo. É importante destacar que essa noção de princípios justos não é apelo a uma lei inexistente. No momento em que esse debate se trava, os revolucionários já possuem referências legislativas positivadas, especialmente na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.³² O amor à lei do patriotismo revolucionário é o amor a um conjunto normativo público, publicado e, para os revolucionários, compartilhado. Assim como em Hegel, é o amor à lei que promove à liberdade dos cidadãos e não a qualquer lei pelo simples fato de existir: “O amor da declaração de direitos, da Liberdade como não dominação, funda efetivamente, portanto, uma religião civil que se nomeia ‘patriotismo’” (WAHNICH, 2009, p. 84, tradução nossa).

Podemos aprimorar a construção de Wahnich com uma passagem de Belissa, na qual apresenta uma definição complementar do patriotismo revolucionário francês: “[a] concepção revolucionária de amor à pátria permanece aquela do Iluminismo. A Fraternidade é o fundamento do patriotismo, fraternidade em relação a seus concidadãos” (BELISSA, 1998, p. 248, tradução nossa).

O patriotismo revolucionário é um estado individual, mas com uma necessária dimensão intersubjetiva. Não existe o revolucionário enquanto figura isolada de seus concidadãos, agarrando-se a um preceito abstrato de direito natural como verdade única acerca da organização social e política de sua sociedade. Em todo patriotismo, há uma referência à lei e, sobretudo, à lei como manifestação e garantidora da liberdade, mas sempre de um contexto historicamente situado.

O patriotismo é uma virtude revolucionária e, como tal, é praticado na ação diária e vida cotidiana de seus praticantes. No mesmo sentido, temos o adendo de Hegel ao §268 de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, que viemos trabalhando:

Entende-se frequentemente por patriotismo apenas a disponibilidade a sacrifícios e a ações extraordinárias. Mas, essencialmente, ele é a disposição de espírito, que na situação e nas relações de vida habituais está habituado a saber que a comunidade é a base substancial e o fim. Essa consciência que se verifica em todas as relações no curso habitual da vida é, então, o que fundamenta também a disponibilidade a um esforço fora do habitual.

³² Wahnich está discutindo uma discussão entre Isnard e Robespierre em janeiro 1792, ou seja, sob a vigência da Declaração de 1789.

Mas como, com frequência, os homens são preferentemente magnânimos do que justos, assim se persuadem facilmente de possuir esse patriotismo extraordinário, a fim de se poupar dessa disposição de espírito verdadeiro ou de se desculpar de sua falta. – Quando, além disso, a *disposição de espírito* é considerada como o que pode constituir para si o começo e provir de representações e de pensamentos subjetivos, assim ela é confundida com a opinião, visto que, com esse ponto de vista, carece de seu fundamento verdadeiro, a realidade objetiva (HEGEL, 2010a, §268Z).

Na Revolução Francesa, isso se expressa na preocupação dos revolucionários de fomentar a solidariedade entre os cidadãos ao invés de ocupar-se apenas com a guerra externa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em que sentido isso resolve o dilema apresentado no final da primeira seção deste texto? Para isso, nossa única alternativa é uma leitura de Hegel (em parte) contra Hegel. Se a vida ética conforme descrita na parte final das *Linhas Fundamentais* é condição *sine qua non* para o patriotismo, não haveria saída. O que a Revolução Francesa nos mostra é a possibilidade de pensarmos um patriotismo estruturalmente semelhante ao de Hegel, mas em um contexto social concreto diverso do desenhado no seu livro para pré-requisitos para seu surgimento.

Se a vida ética adequadamente estruturada não estava presente, os revolucionários eram, porém, capazes de identificar os elementos da sua realidade que já apontavam na direção da sociedade que queria construir. Ainda que muitas versões possíveis dessa sociedade fossem apresentadas, nem todas se encaixam na concepção de direito expressa por Hegel.

O reconhecimento de um direito abstrato que atravessaria os povos aliado ao reconhecimento de que, no território, ele necessariamente vai assumir feições distintas. A ênfase no patriotismo como uma relação entre os cidadãos e a lei. O patriotismo como o amor às leis que efetivamente promovem a liberdade. A recusa de amar a lei que vai contra o conceito de direito, que é a promoção dessa liberdade. Todos esses elementos estão presentes em Hegel e na Revolução Francesa.

O que o período revolucionário nos mostra é que, quando nos deparamos com a concretude da vida nem sempre tão ética, são necessárias escolhas. Hegel estava correto ao afirmar que “a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo” (HEGEL, 2010a, p. 44), entretanto a vida autoconsciente dos seres humanos não detém os mesmos privilégios que a filosofia.

A filosofia do direito natural moderno da Revolução Francesa aponta que aquilo que dá unidade à diversidade do gênero humano é a liberdade (GAUTHIER, 2014, p. 29) e a concretização dessa liberdade apenas é possível através da formação de um corpo político (GAUTHIER, 2014, p. 41). A proximidade com a filosofia política de Hegel é marcante. Se quisermos pensar o direito de forma

hegeliana em tempos não hegelianos, a Revolução Francesa é um manancial ainda pouco explorado. Esperamos que essas linhas sobre os patriotismos entre Hegel e a Revolução tenha mostrado que esse diálogo é possível e frutífero.

REFERÊNCIAS

- AULARD, Alphonse. *Le patriotisme français de la Renaissance à la Révolution*. Paris: Étienne Chiron, 1921.
- AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BELISSA, Marc. *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795): les cosmopolitiques du droit des gens*. Paris: Kimé, 1998.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel: commentaire*. Paris: Vrin, 1986.
- BROOKS, Thom. *Hegel's political philosophy: a systematic reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- COMAY, Rebecca. *Mourning sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- GAUTHIER, Florence. *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen*. Paris: Éditions Syllepse, 2014.
- GUILHAUMOU, Jacques. La langue du peuple pendant la Révolution française. In: BIARD, Michel (ed.). *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*. Paris: CNRS editions, 2014. E-Book. <https://doi.org/10.14375/np.9782847346381>.
- _____; MONNIER, Raymonde. Un parcours notionnel: patrie, patriotisme. In: BELISA, Marc; et al (ed.). *Révolution française*. Set. 2006. Disponível em: <https://revolution-francaise.net/2006/09/02/60-un-parcours-notionnel-patrie-patriotisme>. Acesso em: 01 jan. 2020.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel en son temps (Berlin, 1818-1831)*. Paris: Editions Sociales, 1968.
- HEGEL, Georg W. F. *A ciência da lógica. A Doutrina do Conceito*. Tradução: Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dritter teil. Berlin: Suhrkamp, 1986 (1986a).
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Suhrkamp, 1986 (1986b).
- _____. *Escritos de juventud*. Tradução: Jose M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1978.
- _____. *Hegel: political writings*. Edição: Lawrence Dickye, H. B. Nisbet. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

HEGEL, Georg W. F. *Lectures on natural right and political science: the first Philosophy of Right*. Tradução e edição J. Michael Stewart, Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução: Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010 (2010a).

_____. *Outlines of the philosophy of right*. Tradução: T. M. Knox. Revisão: Stephen Houlgate. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução: Agemir Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Nürnberger und Heidelberg schriften* (GW, Bd. 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *The science of logic*. Tradução: George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 (2010b).

_____. *Vorlesungen über die Ästhetik II* (GW, Bd. 13). 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Vorlesungen über die Ästhetik III* (GW, Bd. 14). 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (GW, Bd. 12). 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (GW, Bd. 18). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. (GW, Bd. 19). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorselungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (GW, Bd. 17). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

KNOWLES, Dudley. Hegel's citizen. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, v. 25, n. 49-50, pp. 41-53, 2004.

_____. *Hegel and the Philosophy of Right*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

PERTILLE, José Pinheiro. O estado racional hegeliano. *Veritas*, v. 56, n. 3, pp. 9-25, set./dez. 2011.

PINKARD, Terry. Ethical form in the external state: bourgeois, citizens and capital. *Crisis & Critique*, v. 4, n. 1, pp. 292-330, 2017.

RITTER, Joachim. *Hegel and the French Revolution: essays on the Philosophy of Right*. Cambridge: MIT Press, 1984.

ROLLAND, Patrice. L'apprentissage de la liberté politique: les difficultés de l'année 1793. In: NAUDIN-PATRIAT, Françoise (coord.). *La constitution du 24 juin 1793: l'utopie dans le droit public français?* Dijon: Editions del'Universite de Dijon, 1997, pp. 65-92.

RUDA, Frank. *Hegel's rabble: investigation on Hegel's Philosophy of Right*. Londres, Nova Iorque: Bloomsbury, 2011.

TINAJEROS ARCE, Gonzalo Humberto. *Guerra e colisão trágica na ideia de patriotismo, em Hegel*. Orientadora: Kathrin Holzermayr Lerrer Rosenfield. 2017. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

WEIL, Éric. *Hegel et l'État: cinq conférences*. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1970.

WAHNICH, Sophie. Une religion civile des droits de l'homme et du citoyen en 1792. In: BELISSA, Marc; BOCS, Yannick; GAUTHIER, Florence (eds.). *Républicanismes et droit naturel: des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*. Paris: Kimé, 2009, pp. 71-86.

WOOD, Allen W. *Hegel's ethical thought*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1990.

FONTES HISTORIOGRÁFICAS³³

ANCIÉN moniteur (Réimpression de l'). 32 v. Paris: H. Plon, 1858-1870.

ARCHIVES parlementaires de 1787 à 1869. Primeira série. 102 t.. Paris: Paul Dupont, 1867-2012.

LE VETERAN, en Civisme comme en service militaire, a ses concitoyens: observations politico-morales, sur l'étymologie & la définition des mots Patrie, République, Citoyen. Liberté, Égalité, etc. – par un Propriétaire-Agriculteur, appelé Philosophe, Philantrope. Biblioteca Nacional da França, série Lb41, documento n. 2388.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Œuvres complètes de Robespierre*. Volume 8. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

SOCIÉTÉ DES AMIS DE LA CONSTITUTION. *Journal des débats de la Société des amis de la Constitution*, séante aux Jacobins à Paris. 817 n. Paris: [s.n.], 1791-1793. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb327995128/date.item>. Acesso em 20 de nov. 2017.

THIRION, Didier. *La pierre angulaire de l'édifice constitutionnel*. Soixantième annexe à la séance de la Convention Nationale du lundi 24 juin 1793. Biblioteca Nacional da França, série Le38, documento n. 2048, 1793.

Recebido em: 17-03-2020

Aceito para publicação em: 26-06-20

³³ No caso das fontes primárias historiográficas retiradas de arquivos oficiais, como a Biblioteca Nacional da França, estas serão referenciadas conforme sua catalogação oficial. No caso de documento datados ou assinados, a informação constará na referência. No caso dos arquivos parlamentares e atas oficiais, a citação indica o volume onde se encontra a passagem, ao invés do ano de publicação.

MARYA SCHECHTMAN E CHRISTINE KORSGAARD: UMA REFLEXÃO SOBRE UNIDADE FORENSE E *SELF* MORAL

MARYA SCHECHTMAN AND CHRISTINE KORSGAARD:
ON FORENSIC UNITY AND MORAL SELF

ADELINO FERREIRA¹

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – Brasil
adefer86@yahoo.com.br

RESUMO: O artigo discute o tema da identidade pessoal a partir do debate entre as filósofas Marya Schechtman e Christine Korsgaard. Para isso, será inicialmente explicitada a temática da identidade pessoal em suas origens modernas, nas reflexões lockeanas. O tema da continuidade psicológica na obra de John Locke será brevemente abordado, assim como sua recepção pela obra de Derek Parfit. Sobre o debate específico entre Schechtman e Korsgaard, será apresentada a crítica de Schechtman à noção de independência metafísica do conceito de pessoa e discutido em que ponto isso afeta ou não a posição central de Korsgaard a respeito do tema.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade pessoal. *Self* moral. Unidade forense.

ABSTRACT: *The article discusses personal identity by Marya Schechtman and Christine Korsgaard. For this, the topic of personal identity in its Lockean origins will be initially explained. The theme of psychological continuity in Locke's work will be briefly discussed and his reception by Derek Parfit. On the Schechtman and Korsgaard debate, it will be presented and discussed the Schechtman's criticism of the Korsgaardian position in favor of the metaphysical independence of the concept of person.*

KEYWORDS: *Personal identity. Moral self. Forensic unity.*

INTRODUÇÃO

Este artigo trata do tema da identidade pessoal e seus desdobramentos nas questões de responsabilização moral dos agentes. Para isso, serão discutidos criticamente critérios de identificação da pessoalidade e a plausibilidade de se pensar a discussão sem uma carga metafísica robusta. Serão também analisados os conceitos de unidade forense e *self* moral de modo a compreender de que maneira eles se relacionam e em que medida eles ajudam a compreender a responsabilidade do sujeito no âmbito da ação.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF BAIANO).

De início, busco apresentar as raízes da discussão sobre identidade pessoal em John Locke. A escolha é justificada por ser o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* uma obra canônica sobre o tema, em especial o Livro II. No texto em questão, Locke visa tratar a identidade pessoal sem comprometimentos metafísicos substanciais, diferentemente, por exemplo, do que fizera Descartes em suas *Meditações*. No capítulo 27 do *Ensaio*, identidade pessoal é definida nos seguintes termos: “[...] apenas nisso consiste a identidade pessoal, isto é, na mesmidade do ser racional” (LOCKE, 2015, p. 176).

Mesmidade do ser racional significa, para os propósitos de Locke, a extensão da consciência no tempo. Em outras palavras: será o mesmo aquele ente estendido temporalmente, na medida em que é capaz de ser consciente, de alguma maneira, de ações feitas no passado. Como se pode perceber, trata-se de uma maneira muito específica de pensar a questão da identidade pessoal. Isto porque, de saída, exclui a necessidade de um mesmo corpo para a definição da identidade. Locke afirma que, se aquele que estava escrevendo naquele momento tivesse a mesma consciência de que viu o dilúvio, como tinha de que viu o transbordar do Tâmisia no ano anterior, seria a mesma pessoa, o mesmo eu, em todos aqueles momentos (LOCKE, 2015, p. 181). Cabe, pois, destacar uma passagem do texto que é certamente iluminadora: “Isso pode nos mostrar em que a *identidade pessoal* consiste: não em identidade de substância, mas, como disse, em identidade de consciência, a qual, se é concordante em Sócrates e no atual prefeito de *Quinborough*, eles são a mesma pessoa” (LOCKE, 2015, p. 182).

A teoria de Locke ficou conhecida como uma teoria da continuidade psicológica. Isso porque, mais do que por um corpo, uma substância ou uma espécie, a identidade pessoal é constituída pela continuidade de eventos psicológicos interligados de forma sucessiva. Contemporaneamente, um célebre seguidor das ideias de Locke foi o filósofo Derek Parfit. Em *Reasons and Persons*, considerada uma obra inescapável para a compreensão contemporânea do problema da identidade, Parfit desenvolveu uma série de *insights* presentes no texto lockeano, de forma a responder aos críticos e a esclarecer pontos obscuros do pensamento de Locke. A preocupação com o pensamento de Parfit, neste trabalho, é, contudo, marginal. Algumas de suas teses entrarão aqui apenas como parte do diálogo com as autoras que interessam de modo mais imediato à discussão aqui apresentada.

Uma dessas autoras é Marya Schechtman, em especial, em sua obra *Staying Alive*. Schechtman defende uma noção de identidade pessoal mais pretensiosa que a de Locke. Isso porque ela pretende estender, para além das intuições sobre continuidade psicológica, outros elementos metafísicos na caracterização da identidade. O que nos interessa, todavia, será sua discussão com Christine Korsgaard em que serão apontados os limites da posição de Korsgaard, em especial quanto à falta de uma base metafísica para o conceito de pessoa.

1 UNIDADE FORENSE E *SELF* MORAL

Para entender melhor essa discussão cabe uma análise do conceito de pessoa como unidade forense². No já citado capítulo 27 do livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke afirma:

Pessoa, como o entendo, é o nome para esse *eu [self]*. Onde quer que um homem encontre o que chama de *si mesmo [himself]*, penso que aí outro homem pode dizer que se encontra a mesma *pessoa*. É um termo forense que associa as ações e seus méritos e, assim, pertence somente a agentes inteligentes capazes de lei, felicidade e miséria (LOCKE, 2015, p. 186).

Locke circunscreve a investigação da identidade pessoal a algo identificável em termos práticos, de imputação. Seria possível imputar responsabilidade de um crime a uma pessoa no tempo Y, posterior ao ato criminoso, desde que esta estivesse em conexão psicológica com a pessoa no tempo X, quando o ato foi cometido. Do mesmo modo, é possível gratificar a pessoa no tempo Y, por algo que ela realizou no tempo X, desde que seguido o mesmo critério. Um exemplo famoso utilizado por Locke vem a calhar. Caso todo o conteúdo psicológico de um príncipe seja transferido para o corpo de um sapateiro, é possível dizer que o príncipe agora está no corpo do sapateiro. Se antes de tal transferência o príncipe houvesse cometido um crime, deveria agora receber punição no corpo do sapateiro. Como o que importa para a caracterização da pessoa é o fluxo de consciência, ou a conexão psicológica, faz todo o sentido pensar que o alvo de imputação é o corpo no qual está o conteúdo mental do príncipe.

A unidade forense é importante para a discussão a ser realizada, uma vez que é o conceito básico a partir do qual todas as questões valorativas subsequentes serão feitas. Questões morais, práticas, jurídicas, afetivas e sociais têm como o *locus* essa unidade básica de atribuição. Schechtman analisa duas formas possíveis de se conceber o conceito de unidade forense. Uma forma é pensá-lo como delimitando o alvo das questões sobre responsabilidade e autointeresse. É possível também pensar a unidade forense por meio do conceito de pessoa como um *self* moral, ou seja, como um alvo de questões substancialmente normativas.

Um exemplo discutido por Schechtman (2014, p. 14) torna mais claro o que está em jogo nessa diferenciação. Imagine uma mãe que chega ao quarto em que estão seus filhos – Dick, Jane e Spot – e vê uma lâmpada quebrada. Para saber se ela deve punir um dos filhos por ter quebrado a lâmpada dois passos são necessários. Inicialmente, há que se perguntar e identificar quem foi o responsável pelo evento da quebra da lâmpada (imagina que, nesse caso, foi Jane) e, em um segundo momento, há que se investigar as condições do evento para poder extrair conclusões mais robustas em termos morais (se Jane tropeçou e esbarrou na lâmpada é uma coisa, se ela jogou a bola na lâmpada é outra, por exemplo).

Assume-se, em geral, que há dois momentos distintos para eventos de atribuição. O primeiro é o de localização do alvo de atribuição de

² No original se diz termo forense (*forensic term*), mas para os presentes propósitos cabe tratar o termo como Schechtman o utiliza.

responsabilidade. Se quem quebrou a lâmpada foi Jane, Dick e Spot devem estar excluídos de saída de qualquer investigação sobre o incidente (pelo menos, na qualidade de suspeitos). Jane é, pois, o *locus* de imputação da referida ação. O segundo momento, este mais robusto, é aquele em que se pergunta pelas circunstâncias que levaram Jane a quebrar a lâmpada, suas motivações, grau de consciência do que fez, ou seja, o grau de sua responsabilidade moral sobre o fato. (Talvez se Jane apenas por azar quebrou a lâmpada não caiba qualquer sanção). Contudo, será Jane, e não um de seus irmãos, o alvo da possível sanção ou reprimenda.

O objetivo de Schechtman é diferenciar, inicialmente, dois possíveis modos de se pensar a identidade pessoal. Trata-se (i) de um modelo chamado de ‘coincidente’, no qual unidade forense e *self* moral possuem os mesmos limites e (ii) de um modelo chamado ‘dependente’, no qual *self* moral e unidade forense estão fortemente ligados, mas não são a mesma coisa, podendo, em determinadas situações, ter limites distintos (esse é o modelo de Schechtman). No caso de Jane, por exemplo, pode-se dizer que não faria sentido puni-la caso ela estivesse sob efeito de um medicamento que lhe alterasse a consciência, mas a pergunta “quem devo investigar sobre o incidente da lâmpada?” continua tendo como resposta: Jane. Schechtman afirma que o modelo de coincidência não dá conta de responder a essa intuição expressa no caso de Jane³.

Há, contudo, um terceiro modelo que pode ser invocado para explicar a relação entre unidade forense e *self* moral: o modelo que Schechtman chama de *forte independência*. Trata-se não apenas de negar uma identificação estrita entre os limites da unidade forense e do *self* moral, mas de advogar uma independência entre tais âmbitos. As preocupações morais deveriam, segundo essa visão, ser vistas de outro ponto de vista, fazendo com que a caracterização do *locus* forense seja dispensável para pensar as implicações práticas do conceito de identidade pessoal. Christine Korsgaard seria uma representante desse modelo e o principal artigo no qual ela desenvolve tal visão é *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*. Nele, a autora defende que a melhor forma de tratar a questão da identidade pessoal é partir do ponto de vista prático e, ao responder a Parfit, que ela situa na tradição humiana e utilitarista, oferece uma visão que remonta ao modo kantiano de se pensar a moral.

2 KORSGAARD VERSUS PARFIT

Derek Parfit, em *Reasons and Persons*, defende uma descrição redutivista de identidade pessoal, ou seja, para ele: “[...] a existência de cada pessoa envolve a existência de um cérebro e corpo, a realização de certos atos, o pensamento de certas coisas, a ocorrência de certas experiências e assim por diante.” (PARFIT, 1984, p. 189). Pessoa *nada mais é* do que o nome dado a um determinado conjunto

³ O primeiro capítulo de *Staying Alive* se dedica a explicar detalhadamente todas as vantagens de se assumir o modelo de dependência ao invés do modelo de coincidência. Uma vez que interessa para o presente trabalho uma segunda diferenciação, como se verá a seguir, o exemplo de Jane é suficiente para expressar a intuição assumida pela autora.

dessas experiências. Mas quais seriam essas experiências? Como é possível pensá-las como constituindo a personalidade de modo a tornar coerente o nosso senso comum sobre o que é ser uma pessoa?

A resposta para essa questão passa pela intuição óbvia de que essas experiências, sejam elas quais forem, tenham elas qual peso tiverem, têm que estar, de alguma maneira, *relacionadas*. A ideia de conexão psicológica e Relação R surge de forma a explicar como uma série de eventos constitui aquilo que chamamos de pessoa. A tese de conexão psicológica já aparece em Locke e seus herdeiros – Parfit, com certeza um dos maiores – são conhecidos como ‘teóricos da conexão psicológica’. Sobre Locke, o que cabe ressaltar agora é apenas a importância das experiências, mais do que do corpo no qual elas são instanciadas, para a caracterização da pessoa.

Em Korsgaard é possível encontrar uma explicação bem clara do que Parfit tem em mente ao ressaltar a importância da Relação R. Cabe reproduzi-la:

Existe uma conexão psicológica quando, em um dado momento, um estado psicológico está causalmente relacionado de uma forma apropriada com um estado psicológico em um momento anterior. Por exemplo, se Marilyn lembra algo porque Norma Jean experimentou, se Marilyn faz algo porque Norma Jean pretendia, se Marilyn acredita em algo porque Norma Jean foi ensinada, então Marilyn e Norma Jean estão psicologicamente conectadas. Se houver muitas dessas conexões, elas estão fortemente conectadas, e se há cadeias sobrepostas de forte conexão, então Marilyn é psicologicamente contínua com Norma Jean. Neste caso, o que Parfit chama de “Relação-R” – conexão psicológica e continuidade – se mantém entre Marilyn e Norma Jean. Em circunstâncias normais, isso significa que Marilyn é Norma Jean em uma data posterior (KORSGAARD, 1996, p. 365-366).

É importante destacar dois elementos da citação acima: (i) é preciso haver uma relação causal entre os eventos que compõem a Relação R. A lembrança, assim como a crença e demais estados psicológicos, tem que ser causada por uma experiência tipicamente relacionada; (ii) são necessárias várias conexões, muitas delas sobrepostas. Isso é um fator importante, uma vez que é possível partilhar certas conexões de forma fraca e, em menor número, com outras pessoas, seja por confusão de memória ou processos alucinatorios (eu me lembro de algo, mas porque um amigo vivenciou e estou confuso ou alucinando). Apenas uma quantidade razoável de conexões relacionadas conta para se caracterizar determinada pessoa. Uma vez que a Relação R cumpre o papel explicativo e é algo que fornece conteúdo para a caracterização do que é ser pessoa, Parfit afirma que é fundamentalmente a Relação R que importa. Isso quer dizer que, ao sustentar uma tese redutivista sobre a personalidade, o foco das discussões deve estar nas conexões relacionadas de uma maneira apropriada.

A proposta redutivista de Parfit não nega que se possa usar o termo pessoa, apenas discorda da ideia que pessoa seja uma entidade que existe independentemente de certas experiências relacionadas em determinado corpo. Ele não vê problema em chamar de pessoa um sujeito de experiências (PARFIT, 1984, p. 223). Tal visão, não obstante, leva a uma consequência que servirá de

gancho para a crítica de Korsgaard. A visão de Parfit acaba fornecendo poucas razões para que alguém se preocupe com o sujeito de experiências que ocupará seu corpo no futuro. Parece intuitivo que é racional se preocupar com coisas como aposentadoria, planos de saúde, cuidados com o corpo, tendo em vista o futuro. Todavia, em uma visão parfitiana, na qual as relações e conexões com tal sujeito no futuro possam ser muito poucas (principalmente caso a pessoa seja acometida por algum tipo de demência, como Alzheimer), a preocupação com o futuro não seria capaz de se sobrepôr a quase nada⁴.

Essa apresentação básica de alguns dos elementos da teoria de Korsgaard e Parfit permite perceber porque Schechtman o enquadra entre aqueles que defendem um modelo coincidente entre a unidade forense e *self* moral. A preocupação com o sujeito de experiência que ocupa determinado corpo não se estende para além de determinadas relações apropriadas e de certa continuidade psicológica que pode ou não se conservar durante o tempo.

Em Christine Korsgaard, pode-se perceber um modelo que prescinde fortemente de uma relação estrutural entre a metafísica da pessoalidade e o concernimento moral. Ela nega qualquer comprometimento metafísico disponível no debate, e não busca, em um primeiro momento, formular algum. Caso sua explicação faça sentido, a discussão sobre os compromissos da identidade metafísica pode ser deixada em aberto.

Korsgaard trabalha com a divisão kantiana clássica entre ponto de vista teórico e ponto de vista prático. Para ela, o conceito de identidade pessoal é, sobretudo, um conceito prático. Assim, ela acusa Parfit e todos aqueles teóricos do modelo coincidente, de fazer uma passagem não permitida do ‘é’ para o ‘deve’, da descrição para a prescrição. Ou seja, de fatos metafísicos acerca da caracterização da unidade forense não se pode tirar, sem mais, qualquer consequência normativa substantiva. Uma vez que o problema de caracterização da pessoalidade é, na visão de Korsgaard, muito mais uma questão prática do que metafísica, o que se deve buscar é uma identidade prática.

Korsgaard constrói seu argumento partindo da intuição de que devemos nos preocupar com o agente racional que ocupará nosso corpo no futuro, mas afirma que não precisa de comprometimentos metafísicos, mas práticos, para fazer tal afirmação. A diferença já se dá inicialmente no uso do vocabulário. Enquanto Parfit utiliza-se da expressão *sujeito de experiências*, Korsgaard utiliza a expressão *agente racional*. Essa distinção marca a diferença entre uma posição passiva, na qual todas as experiências possuem o mesmo grau de importância para a

⁴ Parfit afirma que a preocupação com o futuro não se daria do ponto de vista racional. Para ele realmente não seria irracional não se preocupar com tal sujeito de experiências que ocupará meu corpo no futuro. Contudo, isso seria algo imoral, uma vez que se estaria, de algum modo, fazendo mal a outra pessoa. Assim como parece ser imoral fazer com que a pessoa ao lado inale a fumaça de seu cigarro, seria imoral fazer isso com o sujeito de experiências que estará futuramente no seu corpo e sofrerá as consequências de seu comportamento (1984, p. 321). Não cabe aqui analisar o quão plausível uma resposta dessas seria, mas apenas sinalizar que a via buscada por Korsgaard passa por outro caminho.

caracterização da personalidade, e uma posição ativa, na qual a capacidade de ação (*agency*) é mais fundamental.

A proposta de Korsgaard parte da constatação de que – independente dos muitos ‘subsistemas’ a operar na vida mental de alguém (desejos, crenças, medos, hábitos) que, em geral, são contraditórios – em algum momento há de existir uma coordenação entre eles. Esse é o momento da ação. Sem coordenação, e aqui o melhor termo seria unificação, a ação é impossível. Se um sujeito quer um corpo magro e ao mesmo tempo viver uma vida de intensos prazeres açucarados, ele terá que, em algum momento seguir uma direção para realizar seus projetos. Deverá agir em prol da realização de algum caminho e abandonar o outro, ou ficará patologicamente paralisado. A ação à qual Korsgaard se refere é uma ação racional na qual são expressos valores e um modo de ser que o agente quer ver realizado no mundo. A imagem do sujeito indeciso entre a vida magra e a vida ultra doce ajuda a ilustrar a necessidade de se coordenar, mesmo que minimamente, os esforços pessoais para agir (ainda que junto à ação estejam sentimentos internos de grande indecisão). A necessidade de agir é, contudo, um dado bruto, cru da realidade e isso conta favoravelmente à tese da autora.

Um segundo argumento apresentado em prol da tese da necessidade de unificação mostra que, para seres como nós, não basta agir, mas é preciso que a ação seja expressiva do modo como nós nos vemos. Em outras palavras, é preciso que o agente se veja como o autor daquelas ações e não como um ‘simples’ sujeito de experiências.

O ponto de vista disponível ao agente é, então, prático. Destaca-se aqui a necessidade do caráter autônomo da ação. Autonomia é uma noção cara aos kantianos e Korsgaard expressa isso de forma muito clara ao afirmar que “Identificar-se com um princípio ou forma de escolher é dar uma ‘lei a si mesmo’ e ser unificado como tal.” (KORSGAARD, 1996, p. 370). Percebe-se aí o caráter exigente da proposta e do modo como a autora concebe a ação resultante do processo de unificação que está envolvido na experiência pessoal de um agente racional.

Essa explicação torna mais clara a tese de que há certa independência entre o ponto de vista teórico e o prático. O primeiro visa explicar as ações sob o ponto de vista de forças causais e ‘subsistemas’ funcionando em disputa. É possível olhar desse ponto de vista, mas isso parece realmente não responder às questões envolvidas no debate sobre a caracterização da personalidade. “É a razão prática que me obriga a construir uma identidade para mim; se a metafísica me orienta sobre isso ou não é uma questão aberta.” (KORSGAARD, 1996, p. 371). O fato de deixar a questão em aberto permite à autora ao mesmo tempo não ter que discordar da noção reducionista de Parfit (ou apresentar argumentos prós e contra ela, embora em vários momentos ela concorde com a ideia de que não é preciso postular entidades extras para definir a personalidade), mas dizer que o foco do debate está no lugar errado e, por isso, não é capaz de resolver a questão.

Tendo isso em vista, é possível retornar ao ponto a partir do qual é iniciada a argumentação de Korsgaard: a racionalidade ou não da preocupação com o

futuro. A autora tem um ponto importante quando afirma que, quando se foca na ideia de pessoa como agente racional, como um ser autônomo e que é capaz de dar uma lei a si mesmo, não faz sentido pensar a pessoalidade de forma restrita ao tempo presente. Isso porque para que a unificação possa ocorrer – para que a pessoa seja o que é, no presente – ela precisa ser um agente de valores que expressem um modo de ser que só é realizável ao longo de um tempo. Pretensões, planos e valores que nos conectam com o futuro são necessários para a construção da nossa *atual* identidade.

Imagine um aluno que ingressa na pós-graduação por se identificar com a carreira acadêmica. Para que ele possa se unificar como um agente racional no instante atual, os seus projetos de vida já devem estar presentes em sua mente. Tais projetos contam para as ações que ele tomará cotidianamente. Por isso, entre postergar o trabalho final de uma disciplina e se dedicar um pouco mais até o fim do dia, ele tenderá a escolher a segunda opção. E, uma vez que se trata de uma identidade prática, as escolhas são a expressão de um modo típico de ser que ele vê como valorativo. O mesmo ocorre com uma pessoa que é preocupada com sua saúde e se alimenta de forma balanceada uma vez que entende que conservar uma vida saudável é um valor a ser vivido. Tal pessoa tem em vista um projeto a ser realizado e a escolha entre coca cola e água com rodela de pepino tenderá à última opção, por mais implausível que isso possa parecer, principalmente a alguém que se detiver apenas ao tempo presente.

Isso leva a outro ponto interessante da argumentação da autora: nessa forma de pensar a pessoalidade, alguns conteúdos mentais possuem maior importância que outros. Em especial as conexões psicológicas tidas como *autorais*, se sobrepõem às outras. A ideia de uma conexão psicológica autoral está diretamente ligada à noção de ponto de vista prático, no qual, pessoas veem suas ações de um modo essencialmente próprio. Mais do que um conjunto de desejos pró e contra, creio que *eu* sou aquele que escolho escrever o artigo e não assistir uma série. Eu sou escolhedor, sou o autor das minhas ações.

Tendo isso em vista é possível dizer que certas conexões psicológicas não racionalmente endossadas, que fazem parte de nosso conteúdo mental apenas de modo acessório, não possuem a mesma importância que outras criticamente pesadas. É uma conexão forte, no sentido autoral, aquela que liga o atual professor ao aluno de pós-graduação que se esforçou para entrar na academia. No caso da pessoa de vida saudável, as conexões ligadas às escolhas alimentares e físicas que a constituem são mais fortes do que possíveis gostos secundários ou lembranças de momentos em que ela não seguiu a sua dieta por um motivo qualquer.

Nunca é demais lembrar a verve kantiana de Christine Korsgaard, que faz com que as exigências de endosso racional a determinadas práticas sejam muito maiores do que em outros autores. Não basta uma ação qualquer, não examinada, fruto das pulsões. Para que uma ação seja considerada minha é preciso que eu seja capaz de endossá-la racionalmente e assumi-la como expressiva da minha personalidade. São essas as verdadeiras ações autônomas do agente racional e aquelas que contam para a constituição da identidade prática. “Isso porque crenças

e desejos aos quais você chegou ativamente são mais verdadeiramente seus do que aqueles que simplesmente chegaram a você.” (KORSGAARD, 1996, p. 379).

A importância do endosso racional permite explicar como grandes mudanças não implicam perda de identidade desde que sejam autonomamente executadas. Korsgaard lembra que, em geral, experiências de pensamento envolvendo mudança de personalidade se valem de algum tipo de atuação externa (como cirurgias manipulando o cérebro, transplantando memórias etc). Contudo, uma vez que o motor da mudança seja interno e a motivação racional, o tamanho da mudança (seja ela uma conversão mística, ideológica etc.) parece não acarretar perda da identidade. Esses fatores mostram a importância da ação para constituição da identidade no modelo de Korsgaard.

3 A CRÍTICA DE SCHECHTMAN

Schechtman, no capítulo dois de *Staying Alive*, reconstrói a posição de Korsgaard e a situa no modelo de forte independência entre unidade forense e *self* moral. Nessa leitura, Korsgaard afirma que se pode tratar das questões de responsabilidade moral sem qualquer referência a uma unidade de atribuição, ou seja, independente da unidade forense. Todo o esforço de Schechtman será no intuito de tentar mostrar que tal empreitada está fadada ao fracasso, ou seja, que seria impossível tratar questões práticas sem o recurso a uma unidade mais básica.

A crítica é sobre o destacado papel que certas ações autônomas e racionalmente endossadas possuem na constituição da personalidade, na visão de Korsgaard. O argumento de Schechtman é que, para essas ações emergirem como constituintes da personalidade, é preciso que elas estejam em relação com outros conteúdos mentais não endossados, mais fracos etc. E que, por conseguinte, é preciso certo *locus* que delimite quais são esses meus conteúdos. Logo de início Schechtman dá um exemplo que ilustra isso: se Kate está com raiva e eu calmo, é Kate que tem que decidir se endossa sua raiva entre os vários possíveis estados emocionais disponíveis.

Como delimitar esse *locus*? É possível imaginar o caso de Kate, uma moça que após um tempo na prisão decide deixar para trás todas as suas mágoas e problemas do passado e seguir uma nova vida. Ela segue um plano de mudança que inclui terapia, trabalho voluntário etc. Tudo isso está contemplado no modelo de Korsgaard. Ela autonomamente decide endossar uma identidade prática, seus planos futuros constituem a sua identidade atual etc. Em um caso de transferência de cérebro⁵, no qual seu cérebro é transplantado para o corpo de Juliet, parece agora que é o amálgama KJ (conteúdo mental de Kate e corpo de Juliet) que terá que coordenar os planos futuros de Kate. Será KJ que decidirá se continua a terapia, o trabalho voluntário e outras atividades. Korsgaard concordaria com isso e realmente parece ser a resposta mais intuitiva à questão. A questão que

⁵ Cérebro aqui cumpre a função de indicar ‘conteúdo mental’ (se conteúdos mentais estão abrigados em unidades orgânicas mais amplas e mais complexas [tais como o sistema nervoso central], então falaremos nelas e não apenas no cérebro.

Schechtman coloca é, então, por quê? A resposta, para ela, parece óbvia, porque o conteúdo psicológico de Kate está nesse novo corpo.

O ponto central dessa ilustração é mostrar que uma certa unidade, ou que pelo menos um estabelecimento de limites, parece ser necessário para o estabelecimento da ideia de pessoalidade. Há uma crítica tácita à preponderância de certos conteúdos mentais, como se apenas aqueles racionalmente endossados, aqueles chamados anteriormente de autorais, fizessem parte da identidade. Schechtman diz que, para que esses apareçam como salientes, eles precisam estar em relação, superando outros conteúdos em conflito. E para dizer quais conteúdos contam é preciso, de saída, ter uma teoria sobre uma unidade básica, chamemo-la de unidade forense ou não.

Antes eu disse que é pressuposto na visão de Korsgaard que há algum conjunto de impulsos e motivações que eu devo coordenar se eu espero me constituir como um agente. Reflexões sobre a coordenação diacrônica no caso de transferência de cérebros ajuda a destacar o fato de que o que delimita quais são esses impulsos e motivações é algo como as relações que, de acordo com os teóricos da continuidade psicológica, definem a identidade pessoal. É porque K.J. experimentará o mesmo conjunto de impulsos conflitantes que Kate experimentou que é dela o futuro corpo com o qual Kate deve tentar coordenar a ação. É porque ela tem a vida psicológica de Kate – não apenas a parte que ela endossa, mas também a parte que ela repudia – que K.J. é a pessoa que, no caso relevante, completa ou falha em completar o plano de vida que Kate começou (SCHECHTMAN, 2014, p. 59).

Schechtman reconhece, pois, a tentativa de se construir uma explicação que não se comprometa com algo como o que querem os teóricos da conexão psicológica. Korsgaard parece querer evitar a ideia de que é necessário um sujeito metafísico para a base da pessoa. Prefere dizer que a coordenação das ações é feita conscientemente – um modo distinto de compreendê-las sem anterioridade metafísica. Não haveria, em outras palavras, uma unidade anterior consciente, mas uma unificação consciente na ação. O que é primário nesse caso são as ações, o caráter prático, mais do que o caráter metafísico, uma vez que Korsgaard defende que o conceito de pessoa é um conceito prático. Ela, desse modo, não ignoraria os conteúdos mentais assumidos pelos teóricos lockeanos, mas afirmaria que só podem ser entendidos como relacionados à formação da identidade pessoal, se vistos do ponto de vista prático.

Na visão de Schechtman, o que Korsgaard consegue realizar é a crítica a uma unidade básica constituída por um sujeito consciente unificado, postulada pela tradição da conexão psicológica. Antes da ação não há tal coisa e não é possível compreender a pessoalidade sob esse ponto de vista. Já a recusa total de certa base na qual estão contidos diversos conteúdos mentais relacionados, mas ainda não articulados racionalmente, parece não ser possível. Schechtman resume assim seu ponto:

A visão de Korsgaard envolve assim dois tipos importantes, e significativamente distintos, de unidade para o entendimento da base da responsabilidade moral. Primeiro, há um conjunto variado de impulsos e motivações que eu estou em posição de coordenar e integrar e que devem ser coordenados e integrados antes que eu possa tomar uma ação autônoma; e há um subconjunto de tais impulsos e motivações que eu endosso e dei autoridade para representar-me na ação. É por essa razão que eu afirmo que a visão de Korsgaard inclui algo como uma unidade forense, cuja identidade deve ser pressuposta para dar sentido às nossas práticas forenses (SCHECHTMAN, 2014, p. 61).

O objetivo da crítica parece ser levar Korsgaard a se comprometer metafisicamente e oferecer alguma resposta à questão. Schechtman quer mostrar que um modelo de forte independência não dá conta de entregar as respostas necessárias para a caracterização da pessoalidade. A opção lockeana, ao menos a visão tradicional assumida por Parfit, não é opção para ambas, mas enquanto Korsgaard é lida como caminhando para um modelo de forte independência, Schechtman defenderá um modelo de dependência, no qual a delimitação do *self* moral necessita de uma unidade forense de fundo, embora não seja com ela coincidente.

4 SOBRE EXIGÊNCIA E INDEPENDÊNCIA FORTE

As críticas de Schechtman a Korsgaard parecem ter como principais dois conteúdos: o primeiro tem a ver com o critério extremamente exigente para que ações sejam tomadas como constituintes da identidade prática; o segundo tem a ver com a ideia de que há realmente uma independência forte entre questões metafísicas e práticas no modelo de unificação da ação.

Sobre o primeiro conteúdo da crítica, parece haver realmente certo exagero quanto à definição do que faz uma ação ser constituinte da identidade prática. Korsgaard se detém fortemente nas conexões psicológicas autorais. O caráter racionalmente endossado de tais conexões exige um passo atrás na ação, que os princípios sejam ponderados, as consequências, opções alternativas, etc. O problema é que tais exigências, se não praticamente inviabilizam boa parte de nossas ações, as faz, ao menos, muito difíceis de serem tomadas. A consequência disso é que teríamos que admitir que grande parte de nossas ações não são *nossas*, no sentido que Korsgaard gostaria. A vida cotidiana é, em geral, não examinada e, ao não ser em ocasiões específicas de dilemas, as ações por meio de razões conscientemente endossadas ao modo kantiano não são comuns. Desse modo, o primeiro conteúdo da crítica de Schechtman ecoa aquilo que normalmente é levantado contra os seguidores de Kant e há bastante razoabilidade em se apontar essa dificuldade no que tange à excessiva exigência requerida por eles.

O segundo conteúdo da crítica é mais complicado de analisar e talvez outra visão da posição de Korsgaard possa suavizá-lo. Schechtman afirma que o modelo de Korsgaard é de *forte independência*. Isso porque, a identidade prática poderia ser pensada de modo totalmente independente de uma unidade forense. A crítica

é que isso não é possível: algum tipo de unidade – mesmo que não a dos lockeanos, de um sujeito consciente – é necessário. Talvez seja possível ler o modelo em questão não como de *forte* independência, num sentido radical (de que não é preciso uma base metafísica), mas sim que o ponto de vista prático é distinto e, de certo modo, autônomo.

Lembremos que Korsgaard afirma: “É a razão prática que me obriga a construir uma identidade para mim; se a metafísica me orienta sobre isso ou não é uma questão aberta.” (KORSGAARD, 1996, p. 371). Sua tese parece ser mais suave do que à primeira vista o rótulo de *forte independência* parece mostrar. O que está em jogo é que este ou aquele modo de identificar o substrato metafísico não é fundamental para pensar o conceito prático em questão. Talvez seja esse o caso quando Korsgaard compara a ideia de pessoa à figura do Estado. Ela afirma que o Estado é “uma entidade formal e moral, definida por sua constituição e procedimentos deliberativos” (KORSGAARD, 1996, p. 373). Mais intuitivo ainda é uma figura que nosso corpo jurídico reconhece que é a ‘pessoa jurídica’, ou seja, também uma entidade formal, com regras e procedimentos. O que parece estar em jogo é que há em algum momento a necessidade se coordenar as ações e se unificar para isso. O que vai compor a base é aquilo que estará envolvido na coordenação.

O caso de Kate, citado anteriormente, ajuda a pensar. Se Kate sente raiva, do ponto de vista da ação pessoal, é ela quem tem que coordenar seus impulsos e não eu, porque é ela quem vai se unificar para agir, não eu. Caso tivéssemos sempre que agir em conjunto, a raiva dela seria um problema meu também, teríamos que nos unificar como agentes. O fato do *locus* da ação ser um corpo biológico é algo contingente. É a nossa constituição que faz com que as partes envolvidas no processo de identificação estejam confinadas em um corpo singular. Mas não é isso que importa, no fim das contas, para a discussão (ao menos no como como é pensada por Korsgaard).

Quando um grupo de seres humanos ocupa o mesmo território, por exemplo, eles têm uma necessidade imperativa de formar um Estado unificado. E quando um grupo de funções psicológicas ocupa o mesmo corpo humano, elas têm uma necessidade ainda mais imperativa de se tornar uma pessoa unificada. É por isso que o corpo humano deve ser concebido como um agente unificado. Sendo as coisas como são, esse é o tipo básico de agente. Claro que se nossa tecnologia fosse diferente, corpos humanos individuais poderiam não ser o tipo básico de agente. Meu argumento sustenta um critério físico de identidade, mas somente um critério condicional. *Dada a tecnologia que nós temos agora*, a unidade de ação é um corpo humano. (KORSGAARD, 1996, p. 373, grifo da autora).

Dizer que o modelo de Korsgaard é independente tem que ser lido à luz desse tipo de independência, algo que dista de uma primeira leitura do modo como a crítica é construída. Certamente há uma independência se a dependência for aquela que Schechtman postulará na continuação de sua obra, qual seja, a dependência de uma unidade forense delimitada em sentido muito próprio, como o nosso corpo atual em suas dimensões biológicas, culturais e sociais. Schechtman

defende uma metafísica mais robusta da pessoalidade entendida como aquela instância que ocupa um lugar num espaço constituído por uma série de fatores já dados. Korsgaard não pretende se comprometer com esse tipo de afirmação, deixando sua teoria mais aberta a diferentes modos de constituição, focando mais fortemente no caráter prático necessário à ação. Caso sejam suavizadas as exigências kantianas dessa ação, as credenciais desse tipo de modelo parecem ser adequadas e capazes de fornecer uma boa imagem da caracterização da pessoalidade.

Cabe notar, por fim, que Korsgaard parece ser muito cuidadosa ao não estender o termo pessoa quando dá outro tipo de exemplo de agente unificado que não aquele constituído por um corpo humano biológico. Talvez, assim como Parfit (que afirma que o que importa é a Relação-R) ela possa dizer que, no fundo, é o agente que importa. Isso a levaria a resguardar o termo pessoa ao uso comum do vocábulo, como vinculado diretamente a seres como nós, num sentido que Schechtman poderia concordar. Mas para isso Korsgaard teria que ter um argumento auxiliar, que ela não apresenta, ao menos no artigo aqui em debate. Nele, ela parece apenas tomar o cuidado de construir sua teoria toda sobre a ideia de agente, mais do que de pessoa, deixando aberto se os termos são ou não intercambiáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate sobre identidade pessoal possui uma série de nuances e problemas que se interconectam, fazendo com que tratar do tema seja sempre uma missão espinhosa. Este trabalho apresentou e discutiu uma questão específica sobre a caracterização da pessoalidade, ou seja, sobre o que é ser pessoa. Abordou também, de maneira acessória, questões como a permanência da identidade no tempo.

O recurso a Locke, no início do texto, se deu no intuito de caracterizar o problema a ser discutido. É já em seu texto que pessoa é considerada um termo forense e a questão da caracterização de pessoa como uma unidade básica se coloca. Parfit representa a leitura contemporânea de um tipo de visão que compreende em termos lockeanos a coincidência entre uma unidade forense, em termos de simples atribuição, e *self* moral.

Uma vez que, principalmente em Locke, as questões coincidem, um tratamento filosófico da distinção aparece em Marya Schechtman. É ela quem, para preparar a sua tese sobre pessoalidade, assinala as diferenças entre a unidade forense e *self* moral. O ponto do argumento é, como dito no texto, separar o passo inicial de caracterização da unidade forense, de um passo posterior que são os resultados dos julgamentos morais substantivos feitos a essa unidade.

Schechtman acerta ao fazer essa diferenciação e também parece ter razão ao defender algo como uma relação entre as duas coisas. A apresentação da tese de Korsgaard se deu, não no intuito de colapsar a distinção, mas como modo de assinalar que é possível trabalhar a questão não em termos tão metafisicamente

carregados, mas com certa independência entre os domínios, como o artigo buscou defender. Se as conclusões da última parte do artigo forem aceitáveis, há uma relação entre os dois domínios (unidade forense e *self* moral), mas essa relação é de independência substantiva, ou seja, de independência em relação a esta ou aquela unidade, não de independência a qualquer unidade.

A posição de Korsgaard possui boas vantagens, em especial por compreender que a questão relevante para todo o debate é uma questão prática, mais do que metafísica. Com isso ela consegue esvaziar o problema metafísico (mas não excluí-lo) e não se comprometer com essa ou aquela explicação. Se a leitura apresentada nesse artigo estiver correta, Korsgaard tem elementos disponíveis para responder à crítica substantiva de Schechtman e a tese da identidade pessoal como identidade prática parece mais robusta e capaz de fornecer uma boa resposta ao debate sobre a caracterização do que é ser uma pessoa.

REFERÊNCIAS

- KORSGAARD, C. M. Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit. In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LOCKE, J. Ensaio sobre o Entendimento Humano – Livro II.27. Da identidade e da diversidade. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. *Sképsis*, n. 12, 2015.
- PARFIT, D. A. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- SCHECHTMAN, M. *Staying Alive*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Recebido em: 29-05-2019

Aceito para publicação em: 12-06-20

O NÃO-IDENTICO COMO EXCESSO E TRANSFORMAÇÃO. DIALÉTICA NEGATIVA E A CRÍTICA DO IDEALISMO HEGELIANO EM THEODOR W. ADORNO

*THE NON-IDENTICAL AS EXCESS AND TRANSFORMATION. NEGATIVE
DIALECTICS AND THE CRITIQUE OF HEGELIAN IDEALISM IN THEODOR W.
ADORNO*

GABRIEL PETRECHEN KUGNHARSKI¹

Universidade de São Paulo (USP) – Brasil
gabrielkugharski@usp.br

RESUMO: Este artigo aborda os motivos centrais da *Dialética Negativa* de Theodor W. Adorno tomando como referência a crítica do idealismo e a categoria do *não-identico*. Pretendemos mostrar como a crítica do idealismo não é apenas um elemento dentre outros, mas sim aquele estruturador do que Adorno entende por “dialética negativa”. Ao apontar para um diagnóstico de tempo presente no qual as possibilidades de transformação social por meio da práxis encontram-se bloqueadas, o teórico crítico irá insistir em uma transformação das categorias filosóficas por meio das quais a realidade pode ser interpretada. No cerne dessa transformação encontramos a crítica da dialética hegeliana, sobretudo ao seu elemento idealista, do qual uma dialética negativa (entendida como “materialista”), deve abdicar, e também uma “volta” a Kant. Nesse ponto, a categoria do *não-identico* possui um papel-chave na concepção de dialética defendida por Adorno, apontando para um “excesso” do conceito que guarda um potencial de transformação, além de marcar a transição de um *primado do sujeito* para um *primado do objeto*.

PALAVRAS-CHAVE: Theodor Adorno. Dialética negativa. Idealismo. Não-identico. Primado do objeto.

ABSTRACT: *This paper addresses the central motives of Theodor W. Adorno's Negative Dialectics, taking as reference the critique of idealism and the category of the non-identical. We intend to show how the critique of idealism is not only an element among others, but rather the one that structures what Adorno understands by “negative dialectics”. In pointing to a diagnosis of present time in which the possibilities of social transformation through praxis are blocked, the critical theorist insists on a transformation of the philosophical categories through which reality can be interpreted. At the core of this transformation we find the critique of Hegelian dialectics, especially its idealistic element, of which a negative dialectic (understood as “materialist”) must abandon, and also a “return” to Kant. At this point, the category of the non-identical plays a key role in Adorno's conception of dialectics, pointing to an “excess” of the concept that holds a potential for transformation, besides stressing the transition from a primacy of the subject to a primacy of the object.*

KEYWORDS: *Theodor Adorno. Negative dialectics. Idealism. Non-identical. Primacy of the object.*

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2018) e doutorando em Filosofia na mesma instituição. Agradeço à FAPESP pela concessão de bolsa para o financiamento dessa pesquisa.

A crítica do idealismo é um tema constante ao longo de toda trajetória intelectual de Theodor W. Adorno, mas pode-se dizer que essa crítica ganhará contornos mais definidos a partir das décadas de 1940 e 1950, quando as referências a Hegel, que raramente estavam presentes em seus textos de juventude, passam a ocupar um lugar privilegiado em suas reflexões, de modo a fornecer a base sobre a qual Adorno apoia seu diagnóstico de tempo e sua concepção de uma “dialética negativa” (como na obra homônima de 1966, em *Minima Moralia* (1951), nos *Três estudos sobre Hegel* (1963), dentre outras). Pode-se dizer que nenhum outro teórico crítico se ocupou tão duramente com uma crítica da dialética (que engloba não apenas Hegel, mas também Marx) quanto Adorno (cf. REPA, 2011, p. 273).

A obra *Dialética Negativa*, de 1966, possui essa crítica como uma de suas motivações principais. Já em seu prefácio, Adorno busca demarcar um afastamento do idealismo de Hegel, ao afirmar que, diferentemente da dialética idealista, que buscaria “fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação” (o que Hegel teria expressado por meio da figura da “negação da negação”), a dialética negativa gostaria de “libertar a dialética de tal natureza afirmativa”, mas “sem perder nada em determinação” (ADORNO, 2009, p. 7). O que Adorno parece estar dizendo é que a negatividade que impulsiona a dialética hegeliana também seria essencial para a dialética negativa, mas que, diferentemente daquela, esta não teria como alvo uma positividade. Podemos então nos perguntar: por qual razão essa transformação da dialética a fim de eliminar sua dimensão “positiva” parece necessária a Adorno? Iniciaremos a análise da crítica de Adorno ao idealismo hegeliano por esse ponto.

1 A NECESSIDADE DA DIALÉTICA NEGATIVA

A *Dialética Negativa* começa com uma pergunta sobre a possibilidade da filosofia, que é também o título da primeira seção da introdução (“Zur Möglichkeit von Philosophie”). Sua conhecida frase de abertura, “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização”, como se sabe, é uma referência a Marx. Para Adorno, a filosofia deve recuar ante a exigência da décima primeira tese sobre Feuerbach, na qual Marx exige a transformação do mundo (“Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo” (ENGELS; MARX, 2007, p. 535, grifo do autor)). Segundo Adorno, a exigência de Marx torna-se caduca na medida em que tal transformação não ocorreu, e que a realização da filosofia não passou, portanto, de uma promessa. Contudo, é o próprio fracasso da filosofia que instaura a necessidade de continuar sua elaboração. Seu procedimento só será legítimo, porém, como uma autorreflexão exaustiva que traga à luz as razões desse fracasso. Dado que a práxis se encontra “adiada por um tempo indeterminado”, só cabe à filosofia “criticar a si mesma sem piedade” (ADORNO, 2009, p. 11).

É importante observar que não se trata aqui de uma atitude de resignação ou quietismo, como frequentemente se costuma interpretar.² Com efeito, a filosofia deve insistir em uma reelaboração da teoria, pois nem a própria teoria está garantida, pois aparece frequentemente mutilada pela exigência de servir imediatamente à práxis. Em um momento em que “a desproporção entre poder e todas as formas de espírito [...] tornou-se tão enorme que acabou por marcar como vãs as tentativas [...] de compreender aquilo que é predominante” (ADORNO, 2009, p. 11), Adorno pretende reconduzir a filosofia a um constante exercício de crítica, não apenas da realidade, mas de si mesma e de suas categorias.

A teoria é, portanto, o refúgio da práxis em um mundo que não foi transformado. Em outro momento, referindo-se novamente à décima primeira tese sobre Feuerbach, Adorno afirma que “o fato de o mundo não ter sido transformado certamente não pode ser atribuído pura e simplesmente a fatores intelectuais, mas uma das razões para ele não ter sido transformado é provavelmente o fato de ter sido muito pouco interpretado” (ADORNO, 2008, p. 58).³ Isso porque, sem interpretação e sem crítica, não poderia haver algo como uma práxis verdadeira, e para que essa venha a existir, é imprescindível a consciência acerca de seus bloqueios.

Nesse ponto, Adorno se opõe às principais tendências filosóficas do século XX, sobretudo três delas: 1) o *diamat* (materialismo dialético), que ao exigir a unidade entre teoria e práxis teria, em última instância, eliminado a primeira em favor da segunda, 2) o positivismo, que ao pretender transformar a filosofia em ciência, teria acabado por eliminar seu potencial crítico, e 3) a ontologia fundamental de Heidegger, que teria se afastado de qualquer crítica da realidade social ao insistir em vivências originárias.

Para Adorno, a possibilidade da filosofia depende da possibilidade de uma reelaboração da dialética, posto que a doutrina hegeliana da dialética teria se mostrado uma “tentativa frustrada de, com conceitos filosóficos, mostrar-se à altura do que é heterogêneo a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 12). O fracasso da dialética hegeliana não supõe, contudo, uma necessidade de abandoná-la por completo. Ao contrário, Adorno se propõe a uma crítica imanente da dialética, com o intuito de mostrar que Hegel não teria sido fiel às premissas de seu “método”, pois haveria uma contradição não tematizada por ele entre dialética e idealismo. A “reabertura do processo relativo à dialética” está assentada, portanto, na convicção de que, a despeito de seu fracasso (segundo Adorno (2009, p. 14), “nenhuma das reconciliações sustentadas pelo idealismo absoluto [...], desde a reconciliação lógica até a histórico-política, se mostrou válida”), a dialética, dentre as mais distintas correntes de pensamento, é aquela que oferece os elementos

² Para um argumento detalhado, conferir a tese de doutorado de Amaro Fleck, “Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo” (2015), sobretudo o primeiro capítulo, “Resignação?”, onde o autor menciona as principais críticas endereçadas a Adorno quanto a esse aspecto e formula uma resposta a elas. Segundo Fleck, embora Adorno certamente não fosse um otimista, é um equívoco considerá-lo resignado, pois na verdade o filósofo estaria plenamente atento às impossibilidades e bloqueios à emancipação presentes em seu tempo.

³ A tradução para o português deste e outros comentários originalmente em língua inglesa ou alemã são de nossa responsabilidade.

críticos de que necessita a filosofia. Tal potencial crítico, como veremos, estaria contido principalmente na categoria do não-idêntico [*Das Nichtidentisch*].

No entanto, Adorno se opunha a que se considerasse a dialética como uma opção dentre outras, como um “ponto de vista” a ser escolhido dentre uma variedade oferecida no mercado. A dialética não deve ser entendida como um “método” (motivo pelo qual, ao usarmos esse termo, optamos por colocá-lo entre aspas). Isso porque a contradição que ela persegue não habita apenas a esfera conceitual, mas é imputada à própria realidade: “é a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética” (ADORNO, 2009, p. 126). Por outro lado, ela também necessita da reflexão para ser tematizada. Por isso, a dialética é uma confrontação permanente entre essas duas esferas, do conceito e da realidade, e que, embora distintas, são mediadas reciprocamente. O nome “dialética”, afirma Adorno, “não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adequatio*” (ADORNO, 2009, p. 12). A dialética negativa persegue a contradição entre conceito e realidade sem levar esses dois polos a uma identidade. Seu instrumento é o conceito. A atividade da filosofia é caracterizada por proceder com conceitos. O que Adorno condena, no entanto, é uma espécie de fetichização dos conceitos, quando estes são tomados como uma “totalidade autossuficiente”, isto é, quando a filosofia acredita erroneamente ser possível absorver no conceito toda a realidade. Nesse ponto, marcando novamente um afastamento de Hegel, Adorno afirma que a filosofia deve voltar seu interesse para o não-conceitual, aquilo que escapa dos mecanismos de apreensão do conceito.

A dialética negativa é o intento de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (ADORNO, 2009, p. 8). Para ela, toda tentativa de redução do mundo a um polo subjetivo fixo acaba por deixar de lado um “excesso”, que Adorno denominará o *não-idêntico*. Esse é um ponto importante no qual devemos insistir. Na literatura secundária, é comum a interpretação do *não-idêntico* como um “resto” do conceito. Na concepção de Neves Silva (2009, p. 60), essa interpretação é equivocada. O autor atenta para a seguinte passagem da *Dialética Negativa*:

Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios [*das Zurüstende*] e o toque final [*das Abschneidende*], e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, com isso, parte da ingenuidade da qual ela padece. (ADORNO, 2009, p. 16).

Dessa passagem pode-se entender que o conceito não apenas corta e isola [*abschneiden*] algo (se assim o fosse, poderíamos compreender o não-idêntico como um “resto” do processo de identificação) mas também prepara o cenário [*zurüsten*], e, portanto, aponta para um excesso:

Caso o não-idêntico fosse um resto, teríamos que compreendê-lo como aquilo que escapa a uma dada determinação, ou seja, algo que está além deste ou daquele conceito; não é disso que se trata, pois o não-idêntico indica algo que excede todo e qualquer conceito, ou seja, algo que excede o estado de identidade pressuposto pela atividade de conceituação. (NEVES SILVA, 2009, p. 60).

Voltaremos a esse ponto mais adiante. Por ora, mostraremos que, ao afastar-se da tese da identidade presente na dialética hegeliana, Adorno encontrará em Kant uma espécie de “antídoto” ao idealismo absoluto, o reconhecimento (ainda que apenas formal) de um elemento não-idêntico.

2 A “VOLTA” A KANT

Adorno reconhece em Kant a primeira grande tentativa de limitar as pretensões totalizadoras do sujeito do conhecimento. Ao criticar a compulsão à identidade presente na dialética hegeliana e defender um pensamento voltado para a não-identidade, Adorno afasta-se de Hegel e “volta” a Kant. A grandeza da *Crítica da razão pura* consistiria para Adorno em, de um lado, buscar um conhecimento universalmente válido a partir da análise da razão, e, de outro, não deixar de enfatizar o motivo da não-identidade, os limites contra os quais o pensamento inevitavelmente se choca.

Segundo Adorno, ainda que o “eu penso” kantiano, a unidade sintética da apercepção, já seja uma fórmula para a identidade entre ser e pensar, Kant preserva um campo de indeterminação com o conceito de “coisa em si”. Hegel, contudo, expande esta fórmula ao infinito e transforma o “eu penso” em totalidade, princípio do ser assim como do pensamento. (ADORNO, 2013, p. 90). Na verdade, como mostra Nobre em sua análise da “metacrítica kantiana de Hegel”⁴, Adorno parece sustentar uma posição ambígua em relação ao debate entre Kant e o idealismo alemão pós-kantiano. De um lado, ele considera as críticas do idealismo alemão pós-kantiano a Kant um desenvolvimento legítimo. Isto é, ele não propõe que se abandone simplesmente os desenvolvimentos pós-kantianos em favor de Kant. Contudo, ele acredita que em certo sentido Kant possui uma superioridade em relação a Fichte, Schelling e Hegel justamente por manter as contradições de seu sistema sem resolvê-las.

De um lado, a *Crítica da razão pura* fomenta uma espécie de pensamento da identidade, pois pretende reduzir toda experiência objetivamente válida a uma análise da consciência subjetiva. Por outro lado, ela reconhece fortemente o motivo da não-identidade, pois recusa considerar esse conhecimento válido como absoluto. A grandeza da filosofia kantiana, para Adorno, reside justamente em não reconduzir esses dois motivos – da busca pela identidade e do reconhecimento da

⁴ Como não nos cabe desenvolver exaustivamente esse ponto, reportamo-nos ao livro de Marcos Nobre *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso* (1998), sobretudo ao capítulo 2, “Imanência”, onde o autor reconstrói com detalhes o percurso da crítica de Hegel a Kant e a metacrítica kantiana de Hegel realizada por Adorno.

não-identidade – a uma unidade. Ela certamente é uma filosofia da identidade, pois busca fundar o ser no sujeito, mas é também uma filosofia da não-identidade, pois restringe a identidade insistindo nos obstáculos e bloqueios nos quais a subjetividade inevitavelmente esbarra em sua busca pelo conhecimento (ADORNO, 2001, p. 66). Contra o idealismo pós-kantiano, Adorno ressalta que “no presumido erro da apologia kantiana da coisa em si [...] sobrevive em Kant a lembrança de um momento que se rebela contra a lógica da consequência, a não-identidade” (ADORNO, 2009, p. 242).

Na concepção de Adorno, Kant sabia da coerência de seus críticos, mas ainda assim protestou contra eles e preferiu insistir no conceito de coisa em si a absolutizar a identidade.⁵ O fato de que Kant insistiu em suas aporias e não buscou solucioná-las é o que há de mais significativo em seu pensamento, pois “os conceitos aporéticos da filosofia são marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (ADORNO, 2009, p. 212). Esse ponto é chave para entender a leitura adorniana não apenas do idealismo, mas da história da filosofia como um todo. Para ele, as contradições reais da sociedade se sedimentam na filosofia, aparecem em contradições no próprio conceito. A tarefa do filósofo não consiste, portanto, em desfazer essas contradições para obter ao final um sistema coerente e sem falhas, mas sim em extrair delas um diagnóstico da própria sociedade.

Contra a concepção hegeliana segundo a qual ao se apontar para um limite, já se está apontando automaticamente para sua superação, é preciso reconhecer a intenção admirável do conceito aporético da coisa em si de Kant: ele seria como que um reconhecimento formal do não-idêntico, ele é o limite intransponível que a dialética hegeliana quis eliminar, e que a dialética adorniana acolhe e defende. De acordo com Buck-Morss:

Como em Kant, as antinomias de Adorno permaneciam antinômicas, mas a causa residia nos limites da realidade, mais do que nos limites da razão. O pensamento não reconciliado era impulsionado por condições objetivas: porque as contradições da sociedade não podiam ser dissolvidas por meio do pensamento, a contradição tampouco poderia se dissolver dentro do pensamento. (BUCK-MORSS, 1977, p. 63).

Para Adorno, as aporias kantianas tornam Kant superior aos seus superadores, tanto os idealistas quanto positivistas. Isto, pois, a ambiguidade presente no conceito de coisa em si de Kant é necessária: o absoluto não pode ser pensado nem como ente (seria metafísica como ideologia), nem como não-ente (seria positivismo como interdição do pensamento).⁶

⁵ Daí que, para Adorno, Kant tenha voluntariamente “aceitado” manter uma posição incoerente: “Apesar de, nele [em Kant], o sujeito não ir além de si mesmo, ele não sacrifica a ideia de alteridade. Sem ela, o conhecimento se degeneraria em tautologia; o conhecido seria o próprio conhecimento. Isso irritaria manifestamente a meditação kantiana mais do que a assimetria de que a coisa em si é a causa desconhecida dos fenômenos, apesar de a causalidade enquanto categoria ser atribuída ao sujeito na Crítica da razão pura” (ADORNO, 2009, p. 159).

⁶ Cf. NOBRE, 1998, p.150. Esta é a situação na qual Adorno se coloca no último modelo da *Dialética Negativa*, “Meditações sobre a Metafísica”. Ao mesmo tempo em que constata o fracasso da

Com isso, Adorno assume uma posição entre Kant e Hegel, sem pretender um simples “retorno” a Kant que negue os desenvolvimentos hegelianos, mas reconhecendo as superioridades de Kant em relação a Hegel: “O debate entre Kant e Hegel, no qual a argumentação concludente de Hegel tinha a última palavra, não está terminado; talvez porque o decisivo, a predominância do próprio rigor lógico, é não verdadeiro diante das descontinuidades kantianas” (ADORNO, 2013, p. 172).

É importante notar, contudo, que ao mesmo tempo em que elogia a recusa kantiana em dissolver as aporias de seu sistema, Adorno reconhece que a solução de Kant não pode ser simplesmente retomada tal e qual, sem toda consideração em relação à crítica do idealismo pós-kantiano: “está explícito no pensamento de Kant – e isso foi lançado contra ele por Hegel – que o em si para além do conceito é nulo enquanto algo totalmente indeterminado” (ADORNO, 2009, p. 13). Não sendo possível afirmar a existência de algo para além da polaridade sujeito-objeto, a dialética deve romper a partir de si mesma a ilusão de que o pensamento pode se apoderar completamente da realidade. Sendo constituído por princípios lógicos (terceiro excluído, identidade, não-contradição), e não podendo suspendê-los simplesmente em nome da contradição objetiva, a dialética deve utilizar a identidade com a finalidade de quebrá-la, e, a partir do conceito, apontar para aquilo que não se subsume a ele. Por isso o conceito continua desempenhando um papel fundamental na dialética negativa.

3 “AQUILO QUE É, É MAIS DO QUE ELE É”: A CATEGORIA DO NÃO-IDENTICO

Adorno (2009, p. 17) não deixa de reconhecer a vulnerabilidade da tarefa por ele mesmo proposta: “Um tal conceito de dialética desperta dúvidas quanto à sua possibilidade”. Esse intento é frágil, pois “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura: pensar significa identificar” (ADORNO, 2009, p. 12). Para todo o pensamento da identidade – e Adorno reconhece que não é possível escapar completamente de um tal pensamento – tudo aquilo que não se adequa aos seus critérios não aparece como “simplesmente diverso”, mas como violação da lógica⁷. Não por acaso, a tarefa de alcançar o não-conceitual através do conceito é descrita em outro momento como a “utopia do conhecimento”. Isso porque o *não-identico* não é algo determinável positivamente. Seu conceito indica, tão somente, que “aquilo que é, é mais do que ele é” [*was ist, ist mehr, als es ist*]. Esse “mais” “não lhe é anexado de fora, mas permanece

metafísica, ele lamenta o processo de secularização que tem levado a uma desilusão em relação às ideias metafísicas (tais como as de liberdade e felicidade). Tais motivos transcendentais devem ser defendidos enquanto promessa, e não enquanto uma realidade efetiva. É neste ponto que Adorno se posiciona contra o idealismo e o positivismo. Contra o primeiro, porque este acredita que tais ideais estejam já realizados na sociedade, e contra o segundo, porque este elimina tais ideais e é obrigado a contentar-se com o “dado”. Nesse cenário, Adorno defenderá a possibilidade de se pensar um conceito materialista de reconciliação. Esse aspecto é fundamental para a compreensão do projeto de uma dialética negativa, mas não podemos explorá-lo no escopo deste artigo.

⁷ Essa é a resposta dada por Adorno a uma possível objeção segundo a qual a diferença entre conceito e realidade não seria propriamente contradição, mas tão somente discrepância. Adorno explica que do ponto de vista da lógica, tudo aquilo que não está em conformidade com suas leis necessariamente aparece como contradição, e tudo aquilo que está em contradição deve ser excluído da lógica. (Cf. ADORNO, 2008, p. 19).

imane a ele enquanto aquilo que é reprimido [*verdrängt*] dele” (ADORNO, 2009, p. 140), trata-se da “possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles [nos objetos]” (ADORNO, 2009, p. 52).

Os conceitos são constituídos por aquilo a que eles se contrapõem: a própria realidade. Eles apontam para um elemento não-conceitual, pois são forjados com o propósito de dominação da natureza. Por mais que a mediação conceitual reclame para si o primado de sua esfera, a dialética deve recordar que o conceito é uma mediação, e não o todo. Ele tanto impele à formação da realidade quanto é também em grande medida produto dessa realidade. Essa intelecção estaria já em Hegel, embora a não-identidade entre conceito e realidade acabasse por ser reconduzida por ele a uma identidade, ao primado da esfera conceitual.

A dialética negativa pretende libertar os conceitos de seu fetichismo, apontando para o não-conceitual constitutivo do conceito. Apontar para o não-conceitual que age na formação do conceito, a própria realidade segundo Adorno, auxilia a decifrar aquilo que, na coisa, não “é” simplesmente tal como se apresenta, mas *veio a ser sob certas condições*, sua historicidade interna. Também este ponto já estaria presente na filosofia hegeliana. Há uma diferença, porém: enquanto para a dialética hegeliana “a história interna da imediatidade a justifica como estágio do conceito”, para a dialética negativa “essa imediatidade não se torna [...] apenas o critério de medida da não-verdade dos conceitos, mas também mais ainda da não-verdade do ente imediato” (ADORNO, 2009, p. 52).

Mais do que apontar para as condições histórico-sociais que formaram o objeto, o não-idêntico aponta (e, nesse aspecto, Adorno pretende se distanciar radicalmente de Hegel) para as *possibilidades não realizadas que compõem a coisa*. Isso quer dizer que, paradoxalmente, o pensamento da identidade é incapaz de dizer o que a coisa é, na medida em que, forçando-a a passar pelo crivo da identidade, acaba por amputar o não-idêntico. Desse ponto de vista, segundo uma formulação notável da *Dialética Negativa*, “o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face de suas identificações” (ADORNO, 2009, p. 140).

Esse é um ponto que merece um exame mais detido. Ao afirmar que, ao contrário do que pensava Hegel, o *télos* da dialética reside não na identidade, mas na não-identidade, Adorno não quer dizer que, para a dialética negativa, sujeito e objeto, ou conceito e realidade, devam ser rigidamente contrapostos, sem qualquer mediação, ou menos ainda que não deveria haver qualquer participação do sujeito na constituição do objeto. Evidentemente, uma tal postura não poderia mais ser considerada dialética. A diferença com a dialética hegeliana é de que, enquanto nessa o não-idêntico deveria ser incluído na identidade, na dialética negativa nem identidade nem não-identidade teriam o primado, pois os dois extremos seriam problemáticos. Um pensamento dialético deve insistir na não-identidade entre identidade e não-identidade, afastando-se como isso da concepção hegeliana de “primado do sujeito”, definido como “identidade entre a identidade e a não-identidade” (ADORNO, 2009, p. 15). Nesse sentido, Adorno parece de fato, como se costuma interpretar, eliminar o momento da *Aufhebung* hegeliana, momento

esse que marcaria o exato instante em que o impulso dialético é suprimido em favor da “síntese”.⁸

Na concepção de Adorno, o pensamento da identidade corta uma parte da coisa a ser conhecida e, desse modo, não a conhece plenamente. Em uma passagem crucial, Adorno afirma que:

A partir de um certo ponto de vista, a lógica dialética é mais positivista do que o positivismo que a despreza: ela respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado, o pensamento, mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar. Sua análise tangencia as regras do pensar. (ADORNO, 2009, p. 123).

Antes de comentarmos essa passagem, cabe observar também outro trecho que esclarece a importância do não-idêntico para o conhecimento dialético:

Em termos dialéticos, o conhecimento do não-idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira diversa da maneira do pensamento da identidade. Ele quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é. O pensamento da identidade afasta-se tanto mais amplamente da identidade de seu objeto, quanto mais inescrupulosamente se abate sobre ele. A identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente. (ADORNO, 2009, p. 130).

O saber do objeto não é possível sem o impulso de identificação (daí que Adorno não abandone a identidade, mas sim defenda sua transformação qualitativa), mas também não é efetivo se essa identificação elimina todo e qualquer rastro de não-identidade. O ponto que Adorno parece querer chegar com a primeira passagem citada anteriormente é de que o positivismo, ao se ater com rigor às regras lógicas, acaba por não conhecer o objeto “em sua integridade”, por assim dizer, como o faz um pensamento dialético, para o qual a não-identidade é constitutiva do objeto, e não pode ser, portanto, eliminada sem consequências: “aquilo que é, é mais do que é”.

O pensamento da identidade não é capaz de dizer o que o objeto é, mas tão somente de, por assim dizer, rotulá-lo. Para tanto, é necessário abstrair de algumas características do objeto para que se possa enquadrá-lo no conceito. Nesse caso, o conceito é “menos” que o objeto, como acontece, por exemplo, na controvérsia retomada por Adorno em sua conferência de 1968 intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”, que gira em torno da pergunta sobre se a atual fase deveria ser denominada capitalismo tardio ou sociedade industrial. Adorno opta por não decidir por um dos termos, e indica que ambos expressam a contradição real da sociedade e que “alternativas que obriguem a fazer uma opção

⁸ Adorno utiliza o termo “síntese” mesmo reconhecendo que é um termo que aparece pouco em Hegel (cf. ADORNO, 2008, p. 29). Na *Dialética Negativa*, ele afirma que a síntese em Hegel “é criticável não como um ato particular de pensamento que recolhe em sua relação os momentos cindidos, mas como a ideia diretriz e suprema” (ADORNO, 2009, p. 135.). Em outras palavras, o problema não reside na síntese enquanto um momento da dialética, mas sim em sua hipóstase.

por uma ou por outra determinação, mesmo que apenas teoricamente, já são elas mesmas situações coercitivas, que imitam a não-liberdade social transpondo-a para o espírito” (ADORNO, 1986, p. 65).

Se em casos como esse o conceito seria “menos” que o objeto (pois nem o conceito de “capitalismo tardio” nem o de “sociedade industrial” conseguem, tomados isoladamente, expressar a situação real), há casos também em que o conceito é “mais” do que o próprio objeto, o que Adorno exemplifica através do conceito de liberdade:

O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz. No entanto, como precisa ser sempre também conceito daquilo que é concebido com ele, precisa ser confrontado com isso. Uma tal confrontação o conduz a uma contradição consigo mesmo. Toda tentativa de excluir do conceito de liberdade, por meio de uma definição meramente instaurada, “operacional”, aquilo que a terminologia filosófica outrora denominou a sua ideia minimizaria arbitrariamente o conceito em favor de sua aplicabilidade em relação àquilo que ele designa em si. (ADORNO, 2009, p. 131).

Para a dialética negativa, como afirmamos anteriormente, a contradição no interior dos conceitos testemunha contradições na realidade. Ela não toma a identidade nem como pressuposto, nem como resultado (como ocorreria em Hegel) do processo. Segundo Adorno, por mais que na *Fenomenologia do espírito* o pensamento seja considerado “negatividade pura”, essa negatividade não possui a última palavra em Hegel. Em alguns momentos, Adorno parece interpretar essa discrepância a partir da relação entre jovem Hegel e o Hegel da maturidade, ao afirmar, por exemplo, que o positivo que resulta da negação da negação teria sido suficientemente criticado pelo primeiro, ao passo que no segundo, “o que quer que seja positivo, é já considerado verdadeiro em si mesmo” (ADORNO, 2008, p. 13). Em outras palavras, a positividade que teria sido criticada pelo jovem Hegel acaba por adquirir outra coloração na fase madura de seu pensamento, em obras como a *Filosofia do direito* e a *Filosofia da história*, nas quais Hegel, na visão de Adorno, teria assumido um tom mais propriamente apologético do que crítico em relação ao curso da história. É importante notar, contudo, que o teórico crítico não destrincha essas obras da maturidade para tecer sua crítica à “positividade” hegeliana. Isso porque, para ele, as concepções hegelianas de história, direito, Estado, e assim por diante, seriam meramente um efeito da tese central de sua dialética: a tese da identidade.

É importante ainda atentar para o que Adorno considera “positivo” ou “positividade”. O termo “positivo” carrega consigo uma ambiguidade: de um lado, “positivo” significa aquilo que está dado pura e simplesmente – o sentido ao qual remetemos ao falarmos do positivismo como uma filosofia que pretende restringir-se aos fatos dados. Para além desse sentido, Adorno (2008, p. 18) afirma que “positivo” é também uma referência ao “bom, aprovável, ou em certo sentido, o ideal”. Com o conceito de dialética negativa, a qualificação “negativa” pretende opor-se a esses dois sentidos de “positivo” (unidos na famosa formulação hegeliana

citada muitas vezes por Adorno segundo a qual “o real é racional”), e apresentar-se, portanto, como um comportamento crítico contínuo. “Positivo” é tudo aquilo que é, mas que não deveria ser. Por essa razão, a negação da negação não pode resultar em afirmação. O “positivo” que resultaria da negação da negação é ainda negativo, algo a ser criticado.

Com isso, a concepção de crítica imanente de Adorno se afasta de Hegel. Enquanto a crítica imanente funcionava na dialética hegeliana como um procedimento para comparar conceito e realidade em vista da identidade entre eles:

Para Adorno, crítica imanente não significa comparação do conceito com o conceituado em vista da sua unidade (atual ou potencial), mas não identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real. Com isso, a crítica imanente está obrigada a acolher dentro de si propriamente o elemento material do conceituado que não pode ser absorvido pelo conceito. (NOBRE, 1998, p. 175)⁹.

No caso do conceito de liberdade, por exemplo, a contradição entre o conceito e sua realização não pode ser eliminada pura e simplesmente pelo pensamento. Ela permanece a insuficiência do conceito. Eliminar a não-identidade e estabelecer a identidade significaria amputar o conceito em favor de sua aplicabilidade.

O mesmo se aplica à contradição entre indivíduo e sociedade: a determinação que o indivíduo reconhece como a sua própria (como algo de substancial) e aquela que a sociedade lhe impinge (a de uma mera função do sistema) não pode ser reconduzida a nenhuma unidade sem manipulação. Também no caso do princípio de troca, que, por um lado, eleva as forças produtivas, possibilita a reprodução material da sociedade, mas que, por outro, ameaça a sociedade em um grau crescente com a possibilidade da aniquilação, por conta, dentre outros fatores, do desenvolvimento da indústria bélica.

Na concepção de Adorno, por mais que a contradição esteja também no cerne da dialética hegeliana, na dialética negativa ela “pesa mais do que para Hegel, que a vislumbrou pela primeira vez. Outrora veículo da identificação total, ela se torna instrumento da impossibilidade de tal identificação” (ADORNO, 2009, p. 133). Muitas vezes, a diferença entre a dialética negativa e a dialética hegeliana é colocada por Adorno como uma diferença de “ênfase”. Isso porque a intelecção da centralidade da contradição para o pensamento, o reconhecimento da não-identidade como indispensável para qualquer pensamento da identidade, também a percepção de que o todo só se realiza através dos particulares, e não a despeito deles – todas essas formulações estariam já presentes em Hegel, mas seriam de algum modo ofuscadas pela exigência de identidade:

⁹ A mesma ideia pode ser encontrada nas seguintes palavras do próprio Adorno: “para a crítica imanente uma formação bem-sucedida não é, contudo, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a ideia harmonia, ao marcar as contradições pura e inflexivelmente, na sua mais íntima estrutura” (ADORNO, 1998, p. 89).

Segundo Hegel, o não-idêntico é constitutivamente necessário para que os conceitos, a identidade, possam se realizar; da mesma forma, há uma necessidade do conceito para que haja consciência do não conceitual, do não-idêntico. Mas Hegel fere seu próprio conceito de dialética, que deveria ser defendido contra ele, na medida em que não o viola e na medida em que o remete à unidade suprema e livre de contradições. (ADORNO, 2013, p. 246).

Em outras palavras, o que há de incoerente em Hegel é precisamente uma excessiva exigência por coerência, a exigência subjetiva por uma totalidade livre de contradições. Segundo Adorno, Hegel não desenvolve até o fim a dialética do não-idêntico.¹⁰ Isso porque, por mais que reconheça que não há identidade sem algo não-idêntico, a “identidade total” arranca para si o primado ontológico:

Para isso auxilia a elevação da mediação do não-idêntico ao nível de seu ser absolutamente conceitual. A teoria, ao invés de se apropriar com conceitos do indissolúvel, os engole por meio da subsunção sob o seu conceito universal, o conceito da indissolubilidade. A remissão da identidade ao não-idêntico, tal como Hegel quase conseguiu alcançar, constitui a objeção contra toda filosofia da identidade. (ADORNO, 2009, p. 108).

Passagens como essa, onde Adorno afirma que Hegel “quase conseguiu alcançar” a “remissão da identidade ao não-idêntico”, atestam que a dialética hegeliana já continha o antídoto contra o seu próprio fracasso. Se Hegel acaba por ferir seu próprio conceito de dialética, é preciso salvar o fermento crítico que reside nesse conceito. Em vários momentos, Adorno indica que o elemento verdadeiramente crítico da dialética hegeliana reside mais propriamente na *negatividade* do que no movimento da “negação da negação”:

Se objetarmos contra isso que a crítica à negação positiva da negação mutila o nervo vital da dialética hegeliana e não deixa mais absolutamente nenhum espaço para um movimento dialético, então, por fé na autoridade, esse movimento é reduzido à autocompreensão de Hegel. Apesar de a construção de seu sistema sem dúvida alguma desmoronar sem esse princípio, a dialética não tem o seu teor de experiência [*Erfahrungsgehalt*] no princípio, mas na resistência do outro à identidade... (ADORNO, 2009, p. 139).

A concepção de “negação da negação” é aquilo que, para Hegel, evita que o pensamento desemboque em ceticismo, pois assim como nega algo determinado, ele também resulta em algo determinado.¹¹ Na *Fenomenologia do Espírito*, quando

¹⁰ Como fica explícito na seguinte passagem: “o pensamento da não-identidade, o qual Hegel tão admiravelmente reconhece, não é porém reconhecido com toda seriedade, de modo que o momento afirmativo, consolador, e, se vocês quiserem, apologético, é aquele que prevalece em sua filosofia” (ADORNO, 2015, p. 124).

¹¹ “Cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta*: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro” (HEGEL, 2008, p. 81).

uma figura de consciência entra em contradição consigo mesma, ela já aponta para sua superação, isto é, para uma outra figura de consciência que a sucede. A dialética negativa, ao contrário, insiste que a negação de algo não deve apontar para uma positividade, isso porque entende o movimento da “negação da negação” como a restauração do que já está dado, e, nessa medida, como perda do potencial crítico da própria dialética. Por isso, como afirma Adorno na passagem supracitada, o “teor de experiência” da dialética reside muito mais na “resistência do outro à identidade”, do que propriamente na exigência de uma identidade total.

4 PRIMADO DO OBJETO E O SUJEITO QUALITATIVO

De um lado, Hegel caracteriza o pensamento como o princípio negativo. Por outro lado, em sua dialética, o primado do sujeito prevalece sobre objeto. Nesse ponto, Adorno chega a afirmar que Hegel não se encontra tão distante de Kant e Fichte, que ele criticou como porta-vozes de uma subjetividade abstrata. O alvo da crítica aqui é novamente uma concepção de sujeito que é capaz de absorver em si toda alteridade através da mediação do conceito. Nesse sentido, Adorno também busca marcar uma diferença com Hegel ao se afastar da concepção de “primado do sujeito” [*Vorrang des Subjekts*] e defender um “primado do objeto” [*Vorrang des Objekts*]. Uma análise adequada dessa concepção demandaria, no mínimo, um outro artigo, mas podemos brevemente indicar o lugar desse conceito na dialética negativa em vista da crítica do idealismo.

A tese do “primado do objeto” não supõe uma dissolução da participação subjetiva no conhecimento, mas diz respeito a uma correção dessa participação, que só pode ser levada a cabo pelo próprio sujeito. Adorno afirma enfaticamente que somente o sujeito contém o potencial de superação de sua própria dominação (ADORNO, 1995, p. 197). Segundo ele, paradoxalmente, as filosofias que acreditaram poder prescindir do sujeito acabaram por mostrar-se subjetivamente orientadas, como ocorreu com empirismo de Hume. A dialética, ao pretender se afastar tanto de uma concepção empirista quanto de um materialismo primitivo, deve insistir em uma transformação qualitativa do próprio sujeito e em sua superação em uma forma mais elevada. Na verdade, é essa transformação que Adorno entende por “primado do objeto”.

A relação do sujeito de conhecimento com seu objeto deve fazer justiça aos momentos qualitativos. Para Adorno, a consequência da quantificação progressiva e da redução do sujeito do conhecimento a um universal puramente lógico (tendências essas presentes tanto na ciência quanto na filosofia desde Descartes) é o empobrecimento do objeto, e conseqüentemente a eliminação do próprio sujeito, pois “para poder determinar e articular aquilo que se acha à sua frente, de modo a que esse se torne um objeto no sentido kantiano, o sujeito precisa, em favor da validade objetiva dessas determinações se reduzir à mera universalidade” (ADORNO, 2009, p. 122). Esse sujeito reduzido à mera universalidade é destacado de seus atributos essenciais: materialidade, corporeidade, impulsos, sensações, etc. Adorno se afasta expressamente dessa concepção de sujeito. Essa categoria designa muito mais uma consciência individual que “é um pedaço do mundo

espaciotemporal” e “que não possui nenhuma prerrogativa em relação a esse mundo” (ADORNO, 2009, p. 332).

Segundo Adorno, “é preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento” (ADORNO, 1995, p. 191). Curiosamente, ao tratar desse ponto na *Dialética Negativa*, Adorno faz um elogio a Hume: na teoria de acordo com a qual as ideias seriam pálidos reflexos das impressões “vibra uma última vez o momento somático em meio à teoria do conhecimento, até ele ser completamente expulso” (ADORNO, 2009, p. 173). A ênfase na importância do momento somático, seja para a ética, para a estética ou para a teoria do conhecimento, é frequente na obra de Adorno. Na *Dialética Negativa*, ela aparece sobretudo em uma seção do segundo capítulo intitulada “O sofrimento é físico” [*Leid Physisch*]. Não por acaso, a categoria do *sofrimento* ocupa um lugar central na obra de 1966, onde aparece definida como “objetividade que pesa sobre o sujeito” (ADORNO, 2009, p. 24). Adorno está convencido de que o elemento somático suprimido no processo cognitivo tem sido responsável por perpetuar a condição injusta e irreconciliada dos indivíduos na totalidade social, e que, portanto, tal elemento, mediado pela razão, poderia trazer a realidade do sofrimento de volta à consciência e abrir a possibilidade de uma sociedade sem ele. Nesse contexto, o sofrimento permanece como denúncia da não-identidade encoberta pela “aparência” de identidade. Em um dos poucos momentos em que fornece alguma pista do que seria uma sociedade reconciliada, Adorno afirma que uma tal organização “teria o seu tólos na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (ADORNO, 2009, p. 174).

Nesse sentido, Sommer lembra que o não-idêntico, enquanto conceito-chave para a compreensão da diferença entre a dialética hegeliana e a dialética negativa, é fundamentalmente ligado ao que Adorno denomina “material”, e também ao “momento somático”¹², e a virada para o “não-idêntico” e para o “primado do objeto” marca, na concepção de Adorno, a passagem da dialética idealista (hegeliana) para uma dialética materialista (negativa): “por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista” (ADORNO, 2009, p. 165). O não-idêntico é fundamental como elemento que desmente a possibilidade de uma identificação total. Ele marcaria, portanto, o momento “não-dialético” que a dialética negativa deve acolher como um “limite”:

O sentido estrutural do não-idêntico é, portanto, fornecer à dialética negativa um limite na qualidade de um momento não-dialético e afastá-la de uma *Aufhebung* prematura. O não-dialético na forma do não-idêntico é momento constitutivo da dialética negativa; [...] uma dialética negativa só pode permanecer dialética, se ela renuncia à totalidade. (SOMMER, 2016, p. 171).

¹² SOMMER, 2016, p. 167. Como fica evidente na seguinte passagem: “Emancipados de um tal critério, os momentos não-idênticos mostram-se como materiais ou fundidos inseparavelmente com o material. A sensação, dificuldade central de teoria do conhecimento, só é reinterpretada como um fato da consciência por essa teoria, e isso em contradição com a sua própria constituição plena que deve ser, contudo, a fonte de direito do conhecimento. Não há nenhuma sensação sem o momento somático” (ADORNO, 2009, p. 165).

O não-idêntico marcaria, portanto, a diferença entre uma dialética cujo *télos* é a totalidade (identidade entre sujeito e objeto) – a dialética idealista de Hegel, e uma dialética que se propõe a tarefa de quebrar a “aparência de totalidade” das determinações conceituais utilizando para tanto o próprio conceito – a dialética negativa.¹³ O modo de procedimento da última deve se afastar da concepção filosófica tradicional de sistema, entendido como “uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior” (ADORNO, 2009, p. 29). Isso é possível porque a forma sistema não é o elemento propriamente dialético da dialética hegeliana, mas justamente aquilo que, ao final do processo, sacrifica a dialética através da figura do sujeito absoluto.

Adorno dirá que a especulação possui também o seu lugar na dialética negativa, mas que a força especulativa propriamente dita é a força da negação¹⁴, e que “é somente nela que sobrevive o caráter sistemático” (ADORNO, 2009, p. 32). Para não abdicar de uma exposição rigorosa, mas sem pretender esgotar a realidade no conceito, a dialética negativa necessita de modelos de pensamentos. Adorno insistirá no modelo do *ensaio* e em recursos como a *parataxe* para juntar esses dois motivos aparentemente incompatíveis e não deixar que a filosofia perca seu potencial de crítica da realidade. A tematização desses recursos, contudo, extrapola a questão aqui investigada e seria assunto para outro trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendemos ter mostrado com esse artigo que a crítica do idealismo é o elemento fundamental da dialética negativa, de modo que seus conceitos principais (“não-idêntico”, “primado do objeto”, etc.) se articulam diretamente com essa crítica. A partir da constatação do fracasso da filosofia em transformar a realidade, Adorno exige uma reelaboração de suas categorias fundamentais, pois sem um esforço crítico incansável da teoria, não há possibilidade para uma práxis efetiva.

Por mais que a dialética hegeliana seja um dos principais alvos das críticas de Adorno na obra de 1966, o teórico crítico reconhece a proficuidade de seu modelo, que deve ser retomado e libertado de sua roupagem idealista para que desempenhe seu potencial de crítica do conhecimento e da sociedade. Por isso, mesmo que Adorno “volte” a Kant, ele não abdica dos acréscimos trazidos por Hegel, mas apenas tem a intenção de atenuar o idealismo absoluto e sua pretensão de inflar o sujeito até que esse incorpore por completo o objeto, eliminando qualquer rastro de não-identidade.

¹³ Sobre as especificidades do conceito de totalidade de Adorno e seu lugar na *Dialética Negativa*, tomo a liberdade de remeter o leitor a meu artigo, fruto da minha dissertação de mestrado, intitulado *O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno* (2019).

¹⁴ “Não obstante, eu gostaria de pensar que o poder que efetivamente anima a filosofia hegeliana é, na verdade, muito mais o poder da negação, isto é, um poder crítico operando em cada momento específico, e que, em contraste àquele conhecido momento afirmativo de Hegel – que insinua que enquanto totalidade o sujeito e o objeto são, em última instância, idênticos – exhibe essencialmente menos poder e força do que o momento negativo no qual insistimos acima”. (ADORNO, 2015, p. 106).

A dialética negativa é compreendida, assim, como a transformação materialista da dialética idealista de Hegel. Para tanto, a negatividade deve ser mantida, sem que se supere [*aufheben*] o não-idêntico na identidade, mas reconhecendo-o como um limite incontornável, como a dimensão da coisa que ainda não veio a ser, seu elemento de excesso, ou, até mesmo, seu horizonte utópico. Por isso, o pensamento da identidade nunca diz de fato o que algo é, pois corta desse algo a possibilidade do diverso, precisamente aquilo que qualquer teoria crítica não pode abrir mão sem deixar de ser teoria crítica: o interesse pela transformação social.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel (Org.) *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- _____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Einführung in die Dialektik*. Suhrkamp, 2015.
- _____. *Kant's critique of pure reason*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- _____. *Lectures on negative dialectics*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt institute*. New York: The Free Press, 1977.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FLECK, Amaro. *Theodor W. Adorno: Um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2015.
- HEGEL, George W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KUGNHARSKI, Gabriel P. O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, 24(1), 67-81, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p67-81>>. Acesso em: 29 ago. 2019.
- NEVES SILVA, Eduardo S. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, n. 7, p. 55-72, 2009. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/672/628>>. Acesso em: 29 ago. 2019.
- NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.
- REPA, Luiz. "Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana". In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, maio/ago. 2011.

SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Mohr Siebeck, 2016.

Recebido em: 31-08-2019

Aceito para publicação em: 30-05-20

A INTENCIONALIDADE NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL¹

INTENTIONALITY IN EXISTENTIAL-HISTORICAL PERSPECTIVE

JOÃO A. MAC DOWELL SJ²

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE-MG) – Brasil
macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

RESUMO: O artigo apresenta a concepção heideggeriana de intencionalidade, à luz da compreensão da transcendência do *aí-ser* (*Dasein*) como ser-no-mundo em *Ser e tempo*. Insiste em que tal concepção só pode ser bem apreendida a partir da intuição fundamental do filósofo sobre o sentido de ser do *aí-ser* e conseqüentemente do ser como tal. Trata-se da abordagem do ser-humano como vida fáctica ou existência histórica em contraposição a todo o pensamento metafísico com suas distinções sensível/inteligível e sujeito/objeto.

PALAVRAS-CHAVE: Sentido de ser. Pensar fenomenológico-hermenêutico. Metafísica. Existência histórica. Intencionalidade. Transcendência.

ABSTRACT: *The article addresses the Heideggerian view of intentionality, in light of Dasein's transcendence as Being-in-the-world in Being and Time. It stresses that such a view can only be properly apprehended in light of Heidegger's fundamental insight into the meaning of Dasein's Being and therefore of Being as such. This insight implies the approach of the human being as factual life or historical existence in opposition to all metaphysical thinking with its sensible/intelligible and subject/object distinctions.*

KEYWORDS: *Meaning of Being. Phenomenological-hermeneutic thinking. Metaphysics. Historical existence. Intentionality. Transcendence.*

Embora corresponda à primeira vista a um conceito secundário, a questão da intencionalidade situa-se no limiar de toda a filosofia contemporânea e as respostas, que lhe foram dadas, distinguem os dois estilos de pensar que dominaram o panorama filosófico nos últimos cem anos. Tanto Gottlob Frege, inspirador da filosofia analítica, como Edmund Husserl, pai da fenomenologia, partem dos enigmas suscitados pela ideia de intencionalidade enquanto formulada em particular por Franz Brentano em 1874.³ Não se pretende aqui voltar sobre as

¹ Texto revisto de conferência pronunciada em 22/10/2019 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) no *III Colóquio Nacional de Filosofia Contemporânea: Questões sobre a intencionalidade*

² Doutor em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG.

³ BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874.

origens desses dois movimentos determinantes da reflexão filosófica atual, tampouco confrontá-los diretamente. Nosso escopo não é senão caracterizar o fenômeno da intencionalidade, na perspectiva histórico-existencial, própria de Martin Heidegger. Como se verá, tal perspectiva, segundo ele, leva à superação da ideia de intencionalidade por um pensar originário não-intencional no sentido ordinário do termo. Seja dito, porém, desde logo que a proposta de Heidegger, nada tem a ver com o anti-intencionalismo de alguns filósofos da mente para os quais os chamados estados mentais não possuem um modo de ser específico, distinto da realidade física, reduzidos simplesmente a configurações neurológicas do cérebro.⁴

Mas que significa “intencional”? Para Brentano, o termo designa a relacionalidade do ato mental, enquanto lhe é próprio representar algo como o objeto para o qual está direcionado. Todo ato individual de conhecer ou desejar, p. ex., é conhecimento ou desejo de algo, implica uma relação para.... Este algo, que individualiza e distingue necessariamente atos da mesma espécie, p. ex. minha percepção desta folha de papel ou daquela parede, constitui seu objeto ou conteúdo. Mas tal conteúdo é primeiramente, nesta perspectiva, uma representação imanente à mente e não o representado extramental, que pode, aliás, existir ou não existir realmente, mesmo numa perspectiva realista, p. ex. no caso da memória e da imaginação.

Como é sabido, foi a partir da diferença entre as relações naturais e as relações intencionais entre coisas individuais que Frege explicitou em 1892 a diferença entre o significado (*Sinn*) e o referente (*Bedeutung*) de um termo linguístico, priorizando o primeiro.⁵ A distinção proposta por Frege forneceu a Bertrand Russell desde 1905 a base para solução de vários problemas no âmbito da filosofia da linguagem com sua teoria das descrições, que pode ser considerada o ponto de partida da corrente analítica da filosofia.⁶ Por outro lado, Edmund Husserl, aluno de Brentano, formula o método fenomenológico nos *Logische Untersuchungen* (1900-1901) em contraste direto com a posição de Frege.⁷ Para ele, nossos juízos são direcionados primariamente para as coisas percebidas no mundo e apenas secundariamente para as proposições que expressam o seu conteúdo. A descoberta por Husserl do ver e descrever fenomenológico, desenvolvido metodicamente e com grande precisão, foi de grande relevância para o filosofar contemporâneo. Teve um influxo decisivo também sobre Heidegger, ainda que de caráter puramente metodológico, a partir da leitura de *Logische Untersuchungen*, iniciada já em 1909 antes dos primeiros contatos com o fundador do movimento fenomenológico (1917) e de tornar-se seu assistente e íntimo colaborador na Universidade de Freiburg (1919-1923). Contrariando as expectativas

⁴ Uma das formas mais radicais de naturalismo reducionista é o materialismo eliminativo de Paul Churchland (cf. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (1986) e *Matter and Consciousness* (2013)). Mas outros filósofos analíticos como p. ex. John Smart, Ullin Place e Jerry Fodor defenderam posições semelhantes.

⁵ FREGE, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*, 1892.

⁶ RUSSELL, Bertrand. On Denoting, *Mind* 14, 1905.

⁷ HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag, Vol.1: *Prolegomena zur reinen Logik*, 1900; Vol.2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1901.

deste, Heidegger não assume, porém, nem a *epoché* e a redução transcendental propostas por Husserl em *Ideen I* (1913), nem a vida da consciência como campo próprio da reflexão fenomenológica. Com a distinção *noesis/noema* Husserl recai inteiramente, segundo ele, no terreno da subjetividade moderna que pretende superar.⁸ A diferença entre os dois pensadores quanto à concepção da intuição fenomenológica, é formulada por Friedrich Wilhelm von Herrmann nos seguintes termos: por Husserl, ela é entendida como observação reflexiva (*reflexives Schauen*), tendo por tema a consciência; por Heidegger, como compreender hermenêutico (*hermeneutisches Verstehen*), cujo tema é a vida fáctica (*faktisches Leben*), identificada finalmente como existência (*Existenz*).⁹ De fato, na opinião de Heidegger, a filosofia de Husserl permanece ainda no âmbito do pensamento metafísico, característico, segundo ele, de toda a história da filosofia ocidental desde Platão.¹⁰

1 A QUESTÃO DO SENTIDO DE SER E O NOVO PENSAR FILOSÓFICO SEGUNDO HEIDEGGER

Ao pensar de toda a tradição filosófica Heidegger contrapõe desde seu primeiro curso de Freiburg em 1919 uma nova maneira de conceber a filosofia a partir de seu tema.¹¹ Esta afirmação pode parecer estranha, já que um pensar para ser filosófico não pode ter outro tema a não ser o ente no seu todo, tudo o que se mostra na experiência humana, compreendido no seu sentido, a partir de seu fundamento, seus primeiros princípios. É verdade. No entanto, o ente no seu todo pode ser abordado de diferentes pontos de vista. Conforme a perspectiva adotada, o sentido do que se mostra não é o mesmo. Compreender o sentido é a tarefa do que sempre se chamou de hermenêutica. Mas aqui não se trata da compreensão de textos jurídicos, literários ou religiosos, mas do sentido da realidade, ou melhor, do ente no seu todo.¹² Toda compreensão é compreensão de algo como algo, implicando assim uma interpretação do compreendido.¹³ A questão do sentido de ser que Heidegger levanta é a questão hermenêutica fundamental, porque tudo que compreendemos, compreendemos como sendo. Se ele julga necessário retomá-la é, sem dúvida, porque já reparou ou pressentiu que ser pode e deve ser compreendido de um ponto de vista mais adequado do que o adotado até então pelo pensamento filosófico ou mesmo por nossa linguagem ordinária.

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Mein Weg in die Phenomenologie* (1963), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 93-99. A compreensão puramente metodológica da fenomenologia é expressa por Heidegger, tanto na passagem citada, como em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 37).

⁹ HERRMANN, Friedrich Wilhelm v. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 3.

¹⁰ Heidegger denomina “metafísico”, não o referente a uma disciplina filosófica particular, mas todo o pensamento caracterizado pela distinção platônica entre o ente sensível (físico) e seu fundamento inteligível (meta-físico), que está além do mundo de nossa experiência sensorial.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsproblem* (1919), in: *Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

¹² O termo “compreender” (*Verstehen*) tem em *Ser e tempo* um significado amplo e fundamental, que abrange toda relação do ser-humano com o mundo e consigo mesmo.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, § 32, especialmente p. 198.

Importa aqui apresentar, ainda que sumariamente, a distinção heideggeriana entre ser e ente e os adjetivos correspondentes ontológico e ôntico, conforme se apresenta em *Ser e tempo*. Ser não é um ente, algo que é, mas o que possibilita compreender o ente como ente nos seus modos de ser. P. ex. não posso identificar uma pintura como artística, se não possuo uma compreensão prévia do significado de arte. Trata-se do modo de ser de um tipo de ente, a obra de arte. Mas a compreensão do modo de ser de qualquer ente pressupõe a compreensão do sentido ou significado de ser em geral. O sentido de ser dá-se, portanto, na compreensão de ser que é constitutiva do ser-humano enquanto aí-ser, como preferimos traduzir o termo heideggeriano “*Dasein*”.¹⁴ Destarte a elaboração da questão do sentido de ser começa por uma análise ontológica do aí-ser, a fim de definir o horizonte que condicionará a interpretação do sentido de ser como tal.¹⁵ Para acompanhar a análise da essência do aí-ser nas suas estruturas fundamentais é indispensável focalizar adequadamente o fenômeno que será analisado. Trata-se evidentemente do ser humano como aí-ser, ou seja, numa perspectiva, inteiramente inédita, que Heidegger denomina existencial. Tal é a intuição decisiva que determina todo o seu filosofar. Sem perceber para onde ele está apontando, a que se refere como base ôntica de sua nova interpretação ontológica do ser do ente e de suas modalidades, todo estudo de sua obra será frustrado, toda exposição de suas ideias se converterá em um palavreado vazio.¹⁶

a) O sentido de ser no pensamento metafísico

Requer-se um cuidado especial para não volver inadvertidamente à linha de abordagem, própria do pensamento metafísico, ao qual Heidegger atribui uma compreensão imprópria do sentido de ser. Ela se baseia na resposta à perguntas do tipo “Que é isso?”, que corresponde à quiddidade ou essência do ente respectivo.¹⁷ Assim, a pergunta “O que você é?” teria por resposta: “um ser humano”, definido, digamos, como “animal racional”.¹⁸ O importante aqui é verificar que mesmo no original aristotélico dessa definição (*zoon logon echon*) o ser-humano se autocompreende expressamente como um ente da natureza ao lado de outros, que tem em comum com todos os demais, a corporeidade, com as plantas também a vida orgânica, com os animais a vida sensorial, distinguindo-se finalmente pela racionalidade, sua diferença específica. Desse ponto de vista, o ser-humano como os entes em geral é apreendido em primeiro lugar na percepção do mundo, como uma coisa com suas propriedades. Não vejo simplesmente figuras

¹⁴ Cf. Ib. § 2, p. 8-11.

¹⁵ Ib. § 5.

¹⁶ Heidegger com frequência insiste na necessidade de focalizar adequadamente o ente para compreender o seu ser. É o que afirma já de início: “A analítica existencial se enraiza, em última análise, no *nível existêntico* (existenziell), i. e. *ôntico*. Somente quando a pergunta da investigação filosófica do aí-ser singularmente existente é assumida existencialmente, dá-se a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, assim, a possibilidade da apreensão de uma problemática ontológica suficientemente fundada.” (*Sein und Zeit*, p. 62). Ou ainda: “Na explanação e explicitação do ser o ente respectivo é sempre o pré- e co-temático, sendo que o tema é propriamente o ser”. (Ib. p. 90). Cf. Ib. § 45, p. 307-309; § 61, p. 400-404; §§ 62-65.

¹⁷ Ib. p. 60.

¹⁸ Ib. p. 65.

coloridas. Ao vê-las, apreendo imediatamente algo, um ente, de determinada espécie (p.ex. cavalo), com suas características (tordilho, grande, veloz), ou seja, compreendo e interpreto imagens sensíveis singulares através de conceitos universais. Como todos os entes da natureza o ser-humano existe no tempo, está sujeito a mudança. Segundo a noção habitual de tempo, que podemos denominar cronológica, o passado foi e não é mais, o futuro, será, mas ainda não é. Só o presente é. E é, aliás, de uma maneira precária, uma vez que está constantemente deixando de ser, numa sucessão contínua de agoras: o que é agora, imediatamente não é mais.¹⁹ Destarte, ser, compreendido no horizonte do tempo natural, significa presença. Uma vez que apenas o presente é, ser não pode ser atribuído propriamente à natureza, ao mundo de nossa experiência imediata, continuamente em mudança, enquanto imerso no tempo. Foi justamente esta constatação que levou Platão a conferir verdadeiramente o caráter de ser, como presença constante, apenas ao mundo das formas ou essências universais e imutáveis, enquanto atemporais, das quais o experimentado no espaço-tempo de nosso mundo é apenas cópia e aparência sensível. Trata-se da distinção propriamente metafísica entre o sensível e o inteligível, determinante, segundo Heidegger, de todo o pensamento filosófico tradicional. Esta distinção é correlativa ao duplo acesso do ser-humano ao ente no seu todo pelos sentidos (*aisthesis*), enquanto animal, e pela inteligência (*nous*), enquanto racional.

b) A abordagem heideggeriana do sentido de ser na perspectiva histórico-existencial

Radicalmente outra é a maneira como Heidegger aborda o ser-humano, em vista da determinação de sua essência, seu modo de ser. A pergunta que orienta a sua indagação é: “Quem é você?”²⁰ Suponho que possamos concordar com Heidegger na afirmação de que em sua autocompreensão implícita, cada um de nós se identifica espontaneamente com sua história, sua vida: eu sou a minha vida, não no sentido biológico, mas existencial, como história, não contada, mas vivida. Para identificar-se, além do nome, comunica simplesmente elementos de sua história, p. ex. onde nasceu, sua filiação, que faz atualmente, e assim por diante. Até aí nada de muito especial. O surpreendente é que até Heidegger o ser humano jamais tinha sido interpretado ontologicamente sob esta perspectiva.²¹ Tal foi a intuição fundamental que inspirou todo o curso de seu pensar. Trata-se de desvendar fenomenologicamente a estrutura ontológica do ser-humano, não como ente da natureza numa perspectiva metafísica, mas como existência histórica (Existenz) e, uma vez que é ele, enquanto aí-ser (Dasein), quem compreende ser,

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, ²1989, p. 362-369. Cf. Idem. *Sein und Zeit*, p. 24-25.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 60.

²¹ Heidegger reconhece que Kierkegaard no século XIX captou expressamente e pensou de maneira penetrante o problema da existência do ponto de vista existêntico (existenziell), i.e., no nível ôntico, o que vale, aliás, segundo ele, de S. Agostinho e de outros místicos ou espirituais cristãos. Mas a problemática existencial (existenzial), ou seja, ontológica, e em particular, a questão do sentido de ser, permaneceu completamente alheia a todos eles. (cf. *Sein und Zeit*, p. 313 n. 6).

elaborar a partir desse esclarecimento a questão do sentido de ser em geral.²² Enquanto hermenêutica, a análise fenomenológica do aÍ-ser desenvolvida por Heidegger não pretende excluir como simplesmente falsas as versões da essência do ser-humano, resultantes da abordagem tradicional. Julga, porém, que a perspectiva histórico-existencial, que propõe, é mais originária, e, por isso, mais fecunda e verdadeira para a compreensão do ser do ente.

Em que consiste precisamente essa nova visão? O filósofo nos oferece para explicitá-la duas pistas, convergentes: uma, temporal e outra, espacial, por assim dizer. Na nossa autocompreensão espontânea, ao perguntar “quem sou eu?”, não podemos deixar de incluir em nossa existência todo o passado. O que tenho sido ao longo dos anos, já faz parte de mim mesmo, do que sou; está como que enrolado em mim, não pode simplesmente desaparecer ou ser eliminado de minha história. A minha origem, as tradições a que pertença, as circunstâncias físicas, biológicas, nacionais, culturais, familiares, educacionais, que envolvem a minha vida, as decisões que tenho tomado, são constitutivas de minha existência, constituem a sua facticidade. Por outro lado, não é possível autocompreender-se sem projetar-se no futuro. Por que alguém se põe a ler este artigo? Sem dúvida porque tem algo em vista. O meu futuro pertence à minha vida enquanto antecipado como projeto. O aÍ-ser é o seu poder-ser, aberto continuamente a inúmeras possibilidades, a partir das quais se compreende. O seu presente corresponde, justamente, às possibilidades que assume em cada momento, como se situa de cada vez no mundo, em função de seu futuro e de seu passado. Tal é o tempo existencial, tema da análise ontológica de Heidegger. Não sou ou estou no tempo, como pretende a antropologia baseada na pertença do homem à natureza. Sou minha vida, minha história, meu tempo que, aliás, é finito, com repercussões importantes, sobre as quais não podemos deter-nos agora.²³

A compreensão de mim mesmo como minha história abre outra pista importante para a explicitação do que se mostra quando o ser-humano é encarado sob esta perspectiva. Heidegger o resume na expressão ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).²⁴ A minha história não se apresenta com uma substância situada no espaço/tempo, objeto de uma percepção sensível, como uma árvore ou um gato, e de uma apreensão intelectual como animal racional. Tampouco é o percurso no tempo de um “eu” isolado, contraposto ao mundo, entendido como sujeito do conhecer, desejar e das demais ações que o relacionam com o mundo exterior. Não posso compreender-me como minha história sem incluir nesta compreensão outros entes, porque os envolvo necessariamente na minha existência, ou seja, nas minhas possibilidades de ser. Estas possibilidades nas quais me compreendo são possibilidades intramundanas (alimentar-me, estudar, trabalhar, viajar, conviver), que implicam outros entes, pessoas e coisas, lugares e acontecimentos, situações diversas. Tudo isso – de certo modo o mundo inteiro, em graus diversos – fez e faz parte de minha história, como família, como cidade, nação, língua, cultura, etc. Sendo, o aÍ-ser se relaciona constitutivamente com tais constelações de entes.

²² HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 9.

²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 374-379; cf. Idem, *Sein und Zeit*, p. 25-26.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 12.

Portanto, não se trata de estabelecer ocasionalmente relações de vários tipos com o mundo por atos sucessivos de conhecimento, de desejo e de contato com uma realidade, que seria exterior a ele. Este contato só é possível, porque o aí-ser já é radicalmente ser-no-mundo. Tenho um mundo, não como a soma de todos os entes situados espaço-temporalmente no interior do universo, mas como um todo de sentido, um horizonte significativo, no qual cada coisa tem seu lugar mais ou menos próximo, conforme sua importância e significação para mim. Meu mundo, tem algo em comum com o de meus companheiros, meus concidadãos, meus contemporâneos, mas, em última análise, é exclusivamente meu. Enquanto espaço aberto no qual os entes vêm a meu encontro, manifestando o seu sentido no contexto global de minha existência, constitui um elemento essencial de minha autocompreensão, como brasileiro, estudante, rico ou pobre, homem ou mulher. Trata-se do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), expressão já empregada por Husserl, que é assumida por Heidegger nos seus primeiros cursos, mas entendida sob uma perspectiva radicalmente distinta.²⁵ A relação entre o ser-humano e o mundo foi vista filosoficamente a partir destes dois polos, como realidades já constituídas, que se conectam entre si por atos diversos. Segundo Heidegger, porém, o primário, não são os termos da relação com o mundo, mas a própria relação, enquanto manifestação do sentido do que é por ela manifestado. O contato com o mundo não tem o caráter de simples percepção indiferente, fruto da observação destacada do que está aí diante. Pelo contrário, implica a unidade entre o experienciar e o experienciado em tal experiência. Ela não se refere primariamente ao conteúdo, ao “que” (*Was*) é experimentado, mas ao seu “como” (*Wie*), à repercussão que a experiência tem em quem a faz, ao significado que tudo vai adquirindo no mundo de cada um.²⁶ O que experimentamos em primeiro lugar não é uma coisa existente no mundo, um livro p. ex. com sua capa colorida e tudo mais, nem uma representação subjetiva do mesmo, mas o que ele significa em concreto para mim neste momento. O significado deste livro não é uma ideia minha, nem uma coisa com sua cor e tamanho, título e conteúdo, mas algo mais originário, pertencente à minha vida: que me proporciona a sua leitura, em termos de conhecimento ou distração, agrado ou desagrado... A existência humana como história consiste assim no modo de situar-se e comportar-se no mundo, experienciado, não como um todo de entidades dispostas no espaço-tempo, mas na significação que as coisas na sua múltipla interconexão têm para cada um. Trata-se, portanto, de um relacionar-se interessado, em-vista de... (*Worumwillen*) enquanto é próprio do aí-ser importar-se com seu ser (*Bekümmerung, Sorge*).²⁷ Pertence à autocompreensão de cada aí-ser, p. ex. ser homem ou mulher, jovem, adulto ou idoso, alto ou baixo. Mas estas características corporais não se referem em primeiro lugar a propriedades físico-biológicas, mas a seu significado e a sua relevância no seu modo de ser e compreender-se.

²⁵ Sobretudo em HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 59-85.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21), in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 12, 63; cf. Idem. *Sein und Zeit*, p. 37.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 51; HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 41.

c) O tema da filosofia fenomenológico-hermenêutica como “vida fáctica”

É o que Heidegger chama inicialmente de “vida fáctica”, como o modo-de-ser originário do aí-ser, que será posteriormente denominado existência histórica. Ela é sempre experienciada implicitamente, embora seja encoberta pelas interpretações costumeiras. É apreendida na sua verdade pela análise fenomenológica de nossa experiência, que a atinge no nível pré-predicativo, anterior a qualquer formulação mediante conceitos expressos em linguagem proposicional.²⁸ Todo o empenho do filósofo está em explicitar ontologicamente o sentido de tal experiência, que é o tema único de sua investigação, sem deformá-la pela objetivação resultante de observação destacada e reflexiva.²⁹ Com a adoção da perspectiva histórico-existencial a contraposição consciência/mundo, sujeito/objeto é descartada definitivamente na interpretação do modo-de-ser do aí-ser. Nessa perspectiva não tem sentido distinguir entre um interior e um exterior.³⁰ O aí-ser, como um ente singular, distingue-se certamente de outros aí-ser, bem como dos demais entes intramundanos, que pertencem à sua história e aparecem no seu mundo. Mas, para contatá-los, ele não necessita, como pretende a epistemologia moderna, ultrapassar os limites da própria imanência em direção a um objeto transcendente que se acharia fora de sua esfera subjetiva.

Enquanto existência histórica, ele é, diz Heidegger, o transcendente como tal, “um ente que por seu próprio ser se ultrapassa a si mesmo [...]. Esse transcender não significa apenas ou primeiramente o relacionar-se de um sujeito com um objeto, mas transcendência significa: *compreender-se a partir de um mundo*.”³¹ O aí-ser está aberto de antemão para seu mundo, compreendendo-se em função das diversas possibilidades que este lhe oferece. “O *ser-si-mesmo (Selbstheit)* do aí-ser *funda-se* em sua *transcendência*, de modo que ele não é primeiramente um “eu” (*Ich-Selbst*), que então de algum modo transcende.”³² Ele é a própria abertura, como a clareira na floresta, na qual tudo se torna manifesto, apresentando-se no seu sentido.³³ Nessa perspectiva, a transcendência constitutiva do aí-ser para o mundo, a partir do qual ele compreende a si mesmo e tudo mais, não é senão uma expressão de sua transcendência para o ser como tal. O mundo de cada aí-ser corresponde à concretização histórica do próprio ser, que pertence à sua constituição, enquanto horizonte de sentido. Na comparação proposta por Heidegger ser equivale à clareira que, ao des-ocultar, possibilita a manifestação de tudo quanto se apresenta como ente nos seus diversos modos-de-ser no espaço aberto da “clareira”, correspondente ao “aí” do ser. O sentido de ser dá-se na compreensão de ser subjacente a qualquer relacionamento do aí-ser com o ente, consigo mesmo e com outro ente.³⁴ Essa compreensão de ser é o modo-de-ser próprio do aí-ser, donde lhe vem tal denominação. Ao compreender ser ele se

²⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, § 3.

²⁹ *Ib.* § 4.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 93.

³¹ *Ib.* p. 425.

³² *Ib.* p. 426.

³³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 177.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 13-14, 21.

compreende a si mesmo. Não se trata, contudo, da reflexão de uma substância ou de um sujeito sobre si mesmo. O *aí-ser* é a sua autocompreensão implícita e permanente em contínua alteração. Sua existência histórica não é senão como ele se compreende e se projeta de cada vez à luz de suas possibilidades a partir do que já é, seu passado. Heidegger denomina “êxtases”, no sentido etimológico de *sair-de-si-mesmo*, as três dimensões temporais, constitutivas da existência histórica do *aí-ser*, que abrem o horizonte de sua compreensão do ser.³⁵

2 EXEMPLIFICAÇÃO ÔNTICA DO MODO-DE-SER DO AÍ-SER E DO ENTE INTRAMUNDANO NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL

a) Os exemplos

Antes de explicitar as consequências da posição heideggeriana, relativamente à noção de intencionalidade, permito-me concretizar em dois exemplos o que foi explanado em termos gerais. Isso certamente nos ajudará a perceber mais claramente aonde o filósofo quer chegar, e como sua concepção da filosofia, pelo seu tema, pela perspectiva adotada na abordagem do ente no seu todo, distingue-se de todo o pensamento anterior. Tenho sempre uma compreensão de meu dia de hoje ou de ontem. Este dia faz parte de meu tempo, de minha história. Pode ser que não tenha pensado expressamente no que aconteceu, ou mesmo não me recorde de alguma coisa. Mas tudo teve seu significado para mim, sua repercussão em meu humor, minhas disposições afetivas, bem como sua influência em minha compreensão da situação em que me encontro e em minhas perspectivas de futuro imediato ou mais distante. O meu dia, por sua vez, é formado por uma série de acontecimentos, desde o despertar. Todos esses episódios da vida quotidiana têm basicamente a mesma estrutura que foi apontada, ainda sumariamente, como própria do dia e que vale para o conjunto da vida como minha história. Tomemos p. ex. uma conversa. Ela não equivale à representação sensível (imagens visuais e sons) de pessoas falando entre si, nem seu sentido ao significado das palavras que trocam, como tais, na sua definição léxica. Aliás, esse sentido é diferente para cada um dos interlocutores. A conversa pode ser insignificante para um e muito significativa para outro. Ela não tem tamanho, nem cor, nem peso, nem figura, no significado ordinário desses termos, enquanto se referem a coisas ou pessoas representadas no espaço. Antes, faz parte da história de cada um, enquanto esta implica a co-existência com outros semelhantes no seu mundo. Ela é o que significou e continua significando para os participantes. Nem por isso se trata de algo subjetivo. Não consiste na representação que dela faço quando eventualmente a recordo ou reflito sobre ela. É o que foi e continuará sendo como momento de minha existência, mesmo que seja esquecida. No seu significado ela faz parte de minha história, como *ser-no-mundo*, não como ideia ou sentimento de um sujeito, contraposto ao mundo. Tampouco se identifica com os elementos que a constituíram fisicamente. Ela é um momento da relação que tenho permanentemente com meu mundo e com os entes com os quais nele entro

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 435-436.

em contato. O seu significado não é dado, portanto, por um conceito universal abstrato, mas pela repercussão que tem na existência dos participantes. Pode-se, evidentemente, formular uma definição do termo, enquanto explicitação do significado de algo que acontece entre seres humanos no mundo espaço-temporal. O vocábulo “conversa”, segundo o Dicionário Caldas Aulete, significa: “troca de palavras, ideias, relatos, informações etc. entre duas ou mais pessoas sobre um ou mais assuntos, ou ao sabor do que vai lhes ocorrendo”.³⁶ Tal não é certamente a significação originária, existencial, de uma conversa, como se viu.

Tomemos ainda um exemplo mais simples. “Água” é definida pelo mesmo léxico como “líquido sem cor, cheiro, sabor, essencial à vida, composto de hidrogênio e oxigênio”. Será isso que significa em primeiro lugar a água para nós? Excluindo a segunda parte da definição ainda mais distante da vida ordinária, enquanto corresponde já à explicação do que percebemos mediante uma teoria científica complexa, a definição dada pode expressar o que entendemos por água quando a observamos como se apresenta em nossa percepção e descrevemos as características que a distinguem de outras substâncias. Mas será esse o significado fundamental que tem implícita e espontaneamente a água em nossa vida cotidiana? Certamente, não. Ela é antes de tudo o que serve para beber e para lavar. Esse é o seu modo de ser originário.³⁷ O “servir para...” não é uma ideia que fazemos da água, nem tampouco a natureza física de um objeto existente no mundo.³⁸ É o que ela é em si mesma em nosso mundo cotidiano, justamente enquanto não estamos pensando nela, mas apenas usando-a. Talvez pensemos nela e nas suas propriedades naturais quando falta ou está suja e poluída. Nesse caso, o nosso relacionamento com o mundo assume uma forma deficiente, enquanto renunciamos a qualquer outro envolvimento, a não ser apenas observar as coisas em busca de satisfazer o que nos preocupa. Nossa vivência imediata como ser-no-mundo já não é beber um copo d’água ou lavar as mãos, mas constatar a existência ou inexistência do líquido que nos interessa e procurar uma solução. Mais desligada ainda do contexto vital seria a atitude do pesquisador que pretende registrar com toda objetividade as propriedades dos fenômenos.³⁹ Mas esta imparcialidade é justamente o “como” afetivo de seu relacionamento com o mundo, movido pelo interesse de chegar quiçá a uma descoberta importante. A vida fáctica consiste justamente na conexão de uma série de vivências em contínua modificação, enquanto compreendidas no seu significado. Esse significado não se identifica com um objeto percebido, porque é o significado que algo tem para

³⁶ Caldas Aulete – *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon Editora Digital, 2008.

³⁷ Sem descer a pormenores, estamos nos referindo ao modo-de-ser originário que Heidegger atribui ao ente intramundano, como “o-que-está-à-mão” (*Zuhanden*), em contraposição à maneira de concebê-lo própria do pensamento metafísico, como “o-que-está-à-vista” (*Vorhanden*), ou seja, uma coisa (substância) com suas propriedades. O contato originário com o mundo, segundo ele, não é a visão destacada da coisa que está aí diante (teoria no significado do original grego *theorein*: contemplar, observar), mas a sua utilização interessada, prática (*práxis*, no significado de um atuar guiado pela visão do mais conveniente, ainda que não sob o aspecto ético como tal). (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §15, p. 90-97).

³⁸ Certamente, se a água serve para beber, é por causa de suas propriedades. Isso não quer dizer que alguém use a água para beber, porque as conhece ou recorda. A água no seu uso, a sua serventia, é a sua manifestação primária e mais universal, no mundo do cotidiano.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §16, p. 97-102.

mim, nem com um sujeito que o representa mentalmente, porque é o significado daquilo que é, enquanto vivido. Ele não é visado mentalmente, mas se manifesta implicitamente a partir de sua própria significância no uso que faz do ente intramundano quem é capaz de compreendê-lo. P. ex. quem atravessa uma porta ou veste uma blusa compreende sem mais o que são tais entes como o que serve para tal ou qual fim. Este significado coincide com um momento de sua vida, que abrange em si mesmo o seu antes e depois. A vivência de algo corresponde a como o *aí-ser* é afetado de cada vez pelo seu mundo na sua facticidade. É próprio do ente manifestar-se em si mesmo e por si mesmo. O que se manifesta é o que ele é. Mas esta manifestação é acolhida por cada *aí-ser*, conforme ele se encontra, de acordo com sua disposição afetiva. O significado que ela adquire depende de como ele compreende a sua situação e a assume no horizonte de suas possibilidades.

b) Comparação entre as abordagens fenomenológicas de Heidegger e Husserl

Os fenômenos da conversa e da água foram focalizados aqui do ponto de vista da Analítica Existencial, não por si mesmos, mas enquanto fornecem um exemplo da base ôntica adequada para a determinação ontológica do modo-de-ser do ente que nós somos, enquanto existência histórica. O importante, para Heidegger, é que a perspectiva sob a qual estamos abordando o fenômeno do ser humano é, a seu ver, a mais espontânea e autêntica, enquanto corresponde à nossa experiência primordial, ainda que esteja ordinariamente soterrada pelo caráter objetivante da linguagem ordinária. Ele não considera como simplesmente falsa a visualização do ente, característica da metafísica, em dois planos sensível/inteligível correspondente à distinção no ser humano entre animal (sentidos) e racional (inteligência). Sabe p. ex. que a ciência moderna funciona sobre esse pressuposto. Pensa, porém, ter conseguido, ao apontar para o fenômeno da existência histórica, visualizar a essência humana num plano mais originário e mais rico em verdade. Meu dia, uma conversa, uma refeição, como episódios de minha história vivida têm um modo-de-ser, que não se confunde com as imagens sensíveis que se oferecem em nossa percepção espaço-temporal do mundo, nem com os conceitos pelos quais entendemos o que significa tudo aquilo que se observa e se dá a conhecer, a partir dela. Tampouco se trata de nossa experiência interna. Como é sabido, Husserl pela redução transcendental, assume essa via da reflexão sobre a consciência. Contrariando a atitude natural, toma como tema da descrição fenomenológica os próprios atos mentais. Prescinde assim dos objetos desses atos no seu conteúdo empírico, enquanto são assumidos espontaneamente como realidades extramentais. É verdade que pertence à consciência a possibilidade de uma volta reflexiva sobre ela mesma. No entanto, ao dirigir a atenção da mente para sua própria vivência, o método husserliano a converte em objeto intencional de seu ato de reflexão. Esse ato equivale a um novo *cogito* que se volta sobre a nossa vivência, apenas implícita no conhecimento

do mundo, para objetivá-la. Com isso, o ato original deixa de ser vivido no seu próprio exercício para tornar-se objeto de uma nova vivência.⁴⁰

Heidegger não considera o método da fenomenologia reflexiva sem sentido. É uma maneira possível de abordar o ser humano, enquanto vida da consciência. Ele mesmo, como se mostrou, designa o tema de seu novo pensar como vida fáctica, constituída por uma conexão de vivências, embora abandone posteriormente, inclusive em *Ser e tempo*, esta terminologia, pelos mal-entendidos que pode provocar. Propõe, contudo, outro modo de acesso ao fenômeno da vida fáctica enquanto existência histórica, em vista da determinação de sua essência. Não se trata de um ato de reflexão do sujeito sobre sua consciência, como algo já presente, como no caso de Husserl.⁴¹ Nesse caso, em última análise, estamos diante do sujeito com seus atos conscientes, ou seja, de uma substância com suas propriedades. Pelo contrário, minha vida como história não é senão como me compreendo espontaneamente, enquanto ser-no-mundo. O que compreendo é o sentido que em cada momento dou implícita ou explicitamente à minha existência na situação em que me encontro, à luz das possibilidades intramundanas que se me oferecem, a partir de tudo que já tem sido e que as condiciona facticamente. Compete ao filósofo explicitar as características constitutivas do que se mostra em tal autocompreensão, tanto cada tipo de vivência como a estrutura global da existência. É nesse sentido que a fenomenologia heideggeriana é denominada hermenêutica. É o mesmo ente no seu todo que se submete a diversas interpretações ao longo da história do pensar filosófico. Sua manifestação é acolhida então sob perspectivas hermenêuticas diferentes. É uma abordagem radicalmente nova, que vai determinar a análise fenomenológica, que Heidegger intenta. Seu desenvolvimento consiste simplesmente na explicitação a partir deles mesmos, sob o ponto de vista histórico-existencial, de nossa pré-compreensão do sentido dos fenômenos, já encobertos basicamente pela interpretação metafísica, profundamente instalada em toda a cultura ocidental. Para tanto, deve-se como que imergir no próprio fenômeno, para tornar expresso o que é vivido espontaneamente.⁴² Semelhante explanação do modo adequado de acessar o fenômeno, por si só, certamente não diz muito ou nada, pois, conforme o dito corrente, “é nadando que se aprende a nadar”. Suponho, porém, que a exemplificação dada nos tenha ajudado a acessar a nossa experiência originária, tornando patente que os entes intramundanos, como a água, são para nós primariamente algo que serve para ..., não uma coisa ao lado de outras como

⁴⁰ Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 73-77.

⁴¹ Cf. LUFT, Sebastian. Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship, *International Journal of Philosophical Studies*, v.13 n.2, 2005, p.141-177. Esta compreensão da fenomenologia, criticada por Heidegger, corresponde à posição de Husserl em *Ideen I*. O pensamento de Husserl evoluiu nos seus últimos escritos, em parte por causa das críticas de Heidegger, tendendo a uma compreensão mais complexa da consciência. Entretanto, negar uma descontinuidade entre a posição de Husserl e a de Heidegger, mesmo anterior à virada de seu pensar (*Kehre*), como faz S. Crowell, significa, a meu ver, não ter entendido satisfatoriamente a originalidade do ponto de partida de Heidegger (CROWELL, Steven. *Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality*, in: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 43-62).

⁴² *Ib.* p. 89-91.

objeto de nossa percepção. Do mesmo modo, uma conversa não é um mero evento psico-social no âmbito das relações humanas, mas antes de tudo um momento na existência histórica dos participantes, na sua vida. É neste âmbito que se situam os fenômenos estruturantes que são evidenciados pela investigação ontológica heideggeriana. Ela pretende determinar o modo de ser do ente, que somos, e, em última análise, o sentido do ente enquanto ente, ou seja, do ser do ente em geral, objetivo programado, mas não realizado em *Ser e tempo*. Mais tarde, após a viravolta (*Kehre*) de seu caminho, quando a questão do sentido de ser se aprofundar como pergunta sobre a verdade do ser, o foco de sua investigação será o ser enquanto ser, constitutivo fundamental da existência humana, como horizonte último do pensar.

3 INTENCIONALIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL

a) Intencionalidade

À luz de tudo o que foi dito podemos agora abordar diretamente a questão que nos interessa. O conceito filosófico de intencionalidade, enquanto posto em voga por Brentano, implica a direcionalidade do ato mental do sujeito para um objeto, formulada ou proposicionalmente (percebo, entendo, desejo que) ou diretamente percebo/ entendo/desejo algo. Experiência inegável, sem dúvida, que Heidegger não pode contestar.⁴³ Ele julga, porém, que esta definição, sem um aprofundamento prévio da estrutura fundamental do aí-ser no qual a intencionalidade se funda, leva a dois mal-entendidos que deformam a compreensão do fenômeno.⁴⁴ Por um lado, trata-se da sua objetivação. Entende-se que a relação intencional só pode dar-se a partir de dois elementos já existentes, o objeto físico e o sujeito psíquico, e que ela persiste tão somente enquanto eles permanecem tais.⁴⁵ O erro consiste em entender o sujeito como um “eu” isolado, cuja relação com o objeto só se dá quando este se apresenta. Ora, como se mostrou, esta ideia de sujeito/objeto é insatisfatória, já que como existência histórica o aí-ser é por si mesmo estruturado intencionalmente. Como tal, ele não se contrapõe ao mundo e ao que nele se manifesta, antes o inclui de antemão na sua autocompreensão.⁴⁶ A subjetivação da intencionalidade consiste, pelo contrário, em considerá-la, não como uma relação existente entre duas realidades, mas como uma determinação do sujeito, de modo que a relação e seu objeto não passam de vivências imanentes ao sujeito.⁴⁷ Nesse pressuposto, continua Heidegger, as nossas percepções têm como objeto sensações, representações, recordações, pertencentes à esfera subjetiva. Como justificar então a existência de um mundo distinto do sujeito e explicar o seu conhecimento?⁴⁸ Nesse ponto, ele rejeita como um pré-conceito infundado a noção cartesiana do mero *cogito* com

⁴³ “As relações têm a estrutura do direcionar-se a, do orientar-se para.” [Die Verhaltungen haben die Struktur des Sichrichtens-auf, des Ausgerichtetseins-auf] (HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 80).

⁴⁴ *Ib.* p. 82.

⁴⁵ *Ib.* p. 83.

⁴⁶ *Ib.* p. 84-85.

⁴⁷ *Ib.* p. 86.

⁴⁸ *Ib.* p. 87.

suas ideias.⁴⁹ Não se trata de experiência autêntica, mas de uma teoria, fruto do princípio da dúvida universal, que encobre o fenômeno, ao reconhecer imediatamente como existente apenas o sujeito consciente com seus pensamentos e não as coisas do mundo. A falha de Kant, não obstante a profundidade de suas análises, foi justamente não questionar a visão de Descartes e fundar nela a sua noção de fenômeno.⁵⁰ É próprio do método fenomenológico justamente retirar todas as capas interpretativas que recobrem a realidade, como neste caso, para deixar que o ente se manifeste em si mesmo e por si mesmo.⁵¹ De fato, nossa percepção espontânea se direciona claramente ao ente, como algo realmente presente no mundo. Ela não se detém em nossas sensações ou representações subjetivas do ente, nem sequer dá-se conta de sua existência.⁵² Malgrado essa crítica do subjetivismo moderno, Heidegger não se pronuncia a favor do realismo contra o idealismo. Superando esta contraposição, tacha de falso problema a questão moderna da possibilidade do conhecimento do mundo ou da realidade. Com efeito, se o “aí-ser”, pelo próprio fato de ser, já se depara constitutivamente com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro como distintos dele mesmo no horizonte do mundo, não há por que perguntar se eles são e como é possível conhecê-los. O problema cartesiano da “ponte” não tem sentido. O “aí-ser” não precisa sair de si mesmo para ir ao encontro das coisas, uma vez que é essencialmente ek-sistência,⁵³ e, como tal, intencionalidade e transcendência para o ser do ente e para seu mundo, ainda que em um sentido radicalmente diferente do assumido usualmente no pensamento filosófico.⁵⁴

Resumindo, podemos caracterizar a diferença entre a posição de Heidegger e a visão usual de intencionalidade e transcendência, em particular, na fenomenologia reflexiva de Husserl nos seguintes termos. A intencionalidade é definida geralmente como a propriedade da consciência ou dos atos mentais de direcionar-se a uma representação imanente que corresponde ou não, conforme a posição assumida, a um objeto extramental. Esta noção de intencionalidade certamente não se integra na concepção heideggeriana do pensar filosófico, como foi apresentada. O termo não pertence, aliás, a seu vocabulário próprio. De fato, são relativamente esparsas as menções dele em seus cursos e escritos e acontecem

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 60-62.

⁵⁰ *Ib.* p. 126, 135.

⁵¹ *Ib.* p. 48-49.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 88-89.

⁵³ Esta grafia do termo ainda não aparece em *Ser e tempo*, embora a ideia da unidade dos “Ekstasen” temporais do “aí-ser”, que constitui a sua essência, já esteja presente (§§ 65, 69). Para a forma “Ek-sistenz”, cf. entre muitas outras passagens: HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus* (1947), in: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, ²1996, p. 324-327.

⁵⁴ “Com esta diferenciação entre ser e ente e com o destaque temático do ser saímos em princípio do terreno do ente. Nós o ultrapassamos, transcendemos. [...] Ultrapassamos o ente para alcançar o ser.” [Mit dieser Unterscheidung des Seins vom Seienden und der thematischen Abhebung des Seins gehen wir grundsätzlich aus dem Gebiet des Seienden heraus. Wir übersteigen, wir transzendieren es. [...] Wir übersteigen das Seiende, um zum Sein zu gelangen.] (HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), p. 23). Ou ainda: “O ultrapassante como tal, ou seja, aquilo cujo modo de ser deve ser determinado justamente por esse ultrapassar bem entendido, é o aí-ser.” [Das Überschreitende als solches bzw. das, dessen Seinsart gerade durch dieses recht zu verstehende Überschreiten bestimmt werden muß, ist das Dasein.] (*Ib.* p. 424).

sempre por contraste com sua própria posição.⁵⁵ Há, porém, duas exceções, onde o termo ocorre largamente, justamente porque ele aborda sistematicamente a questão, para sublinhar a originalidade de seu modo de pensar frente à tradição em geral e, em particular, frente à fenomenologia de Husserl. Trata-se, por um lado, do curso “Problemas fundamentais da Fenomenologia”, de 1927, contemporâneo, portanto, de *Ser e tempo*, que já empregamos amplamente em nossa exposição; por outro, de “Prolegômenos ao conceito de tempo” de 1925, curso que antecipa o conteúdo de sua obra fundamental, então praticamente já redigida.⁵⁶ Malgrado a sua pouca simpatia pelo termo “intencional”, como ordinariamente entendido, ele reconhece a experiência de um fenômeno fundamental, cuja má interpretação deu origem ao que se dá comumente o nome de intencionalidade, a saber, que o atuar do aÍ-ser é relacional, tem a estrutura da direcionalidade-para.⁵⁷ Esta estrutura funda-se na constituição fundamental do aÍ-ser, como foi descrita, e só a partir de sua análise pode ser bem compreendida. Daí a sua crítica conclusiva à fenomenologia husserliana sob o aspecto decisivo da intencionalidade:

A partir do fenômeno do cuidado como a estrutura fundamental do aÍ-ser pode-se mostrar que, aquilo que se entendeu na fenomenologia por intencionalidade e a maneira como foi entendido, é fragmentário, um fenômeno visto apenas de fora. Mas o que se designa por intencionalidade – a mera direcionalidade para – deva talvez ser reconduzido à estrutura unitária fundamental do ser-antecipando-se-no-ser-junto-a (*Sich-vorweg-sein-im-sein-bei*) Só esse é o autêntico fenômeno, que é entendido de maneira imprópria e meramente em uma direção isolada como intencionalidade.⁵⁸

b) Transcendência

Quanto à questão da transcendência, o filósofo, pelo contrário, assume o termo, ainda que altere radicalmente o seu significado. Não se trata da capacidade do sujeito pensante de ultrapassar por atos específicos a esfera subjetiva da consciência em direção à realidade mundana, enquanto capaz ou de acolher ou de constituir o sentido dos objetos. Para ele, como foi amplamente explicado, o aÍ-ser é essencialmente transcendência para o ser a partir do qual compreende o ente enquanto ente, nas suas diversas modalidades de ser.⁵⁹ A primeira parte de *Ser e tempo*, a que foi parcialmente publicada intitula-se: “Exposição do tempo enquanto horizonte transcendental da questão sobre o ser”,⁶⁰ o que corresponde,

⁵⁵ Recorrências dos termos “intentional” e “Intentionalität” nas primeiras obras de Heidegger: GA-56/57: 0/0; 58: 7/1; 59: 5/3; 60: 0/0; 61: 0/11; 62: 10/6; 63: 0/7; 17: 10/15; 18: 0/0; 64: 0/0; 20: 73/160; 21: 16/09; 22: 2/3; 23: 2/0; 24: 82/102; 25: 0/8;

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte der Zeit* (1925), GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

⁵⁷ Cf. supra nota 43.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte der Zeit* (1925), p. 420.

⁵⁹ Recorrências dos termos “Transzendenz” e “transzendental” nas primeiras obras de Heidegger: GA-56/57: 0/0; 58: 3/28; 59: 2/33; 60: 0/6; 61: 0/6; 62: 0/0; 63: 4/4; 17: 0/11; 18: 0/0; 64: 0/1; 20: 9/5; 21: 0/99; 22: 2/7; 23: 0/44; 24: 13/11; 25: 0/0; 9.2: 0/0; 9.3: 2/0; 9.4: 3/0; 9.5: 91/30; 65: 30/31

⁶⁰ “[...] Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. IX).

aliás, ao título do próprio livro *Ser e tempo*. É importante nesse contexto a declaração formal que se encontra no final Introdução:

O ser como tema fundamental da filosofia não é nenhum gênero de um ente e, contudo, refere-se a todo ente. Sua “universalidade” deve ser procurada mais acima. Ser e sua estrutura ontológica (Seinsstruktur) situam-se para além de qualquer ente e de qualquer determinação ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser do aí-ser é excepcional, enquanto reside nela a possibilidade e a necessidade da mais radical *individuação*. Toda explicitação de ser como do transcendens é conhecimento *transcendental*. *Verdade fenomenológica (explicitação de ser) é veritas transcendentalis*.⁶¹

Sem poder explorar agora toda a riqueza desse texto, um condensado do pensamento de Heidegger nessa fase de seu percurso filosófico, tentemos responder à pergunta básica que nos vem imediatamente: que significa aqui transcendente e transcendental? Resumindo toda a Introdução da obra, ele está falando claramente a partir de seu novo ponto de vista, que estabelece a diferença ontológica entre ser e ente como pressuposto da resposta à questão do sentido de ser. Chama logo a atenção a menção de termos latinos, *transcendens* e *veritas transcendentalis*, bem como de expressões ligadas à tradição aristotélico-medieval: gênero e “universalidade”, esta entre aspas. De fato, a noção de ser dessa tradição, já mencionada no § 1, é retomada pelo filósofo de Freiburg como ponto de partida para mostrar a novidade de sua concepção.⁶² Já Aristóteles compreendeu que o ser ultrapassa todos os gêneros de entes por sua abrangência universal, que Tomás de Aquino elabora ulteriormente com a noção de transcendente.⁶³ O *a priori*, enquanto inerente à diferença ontológica, já pertence desde o início ao pensar metafísico, que, no entanto, interpreta-o insatisfatoriamente, segundo Heidegger. Com efeito, por não levantarem a questão do sentido de ser, os antigos e medievais entenderam o ser apenas como ser ou essência do ente enquanto ente, acabando por ontificá-lo. Trata-se agora de apontar para o ser como tal, cuja transcendência superior enquanto horizonte aberto, que fundamenta todo conhecimento e toda relação do aí-ser consigo mesmo e com o ente que ele não é, pertence à sua constituição essencial, conferindo-lhe a individuação mais radical como si-mesmo. Transcendência aqui é assim a transcendência do próprio aí-ser, enquanto na sua

⁶¹ “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 51).

⁶² Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*. Vol. I – “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 375.

⁶³ Heidegger (*Sein und Zeit*, loc. cit., p. 4) cita a esse propósito Aristóteles (*Met.* B 4, 1001 a 21; B 3 998 b 22). Quanto à concepção da transcendência de ser em Tomás de Aquino, ele remete ao conhecido texto *De Veritate* q, 1 a.1 (Ib. p. 19), que já comentara longamente no curso *História da Filosofia de Tomás de Aquino até Kant* (1926/27) (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27), GA 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, §§ 12-14, p. 47-64 e §§ 17-19, p. 80-89).

estrutura ele transcende a si mesmo e a todo ente, numa relação constitutiva com o ser, o simplesmente transcendente, enquanto horizonte de seu conhecimento da verdade ou sentido do que a ele se manifesta. Transcendental não é senão o adjetivo correspondente a transcendência e transcendente no sentido indicado. Heidegger já se referira na sua Introdução ao tempo existencial como horizonte transcendental da questão do ser, o que remete, como vimos, ao título da própria obra e de sua primeira parte. Mas na passagem que acabamos de analisar, não é feita menção expressa dessa dimensão última da questão. Importa, porém, sublinhar que a transcendência constitutiva do aí-ser, segundo Heidegger, é transcendência para o ser. Ele se destaca assim mais uma vez de toda a tradição metafísica, que fala, afirmativa ou negativamente, de transcendência do conhecer humano para o ente, seja do ponto de vista epistêmico, para o ente mundano, enquanto conhecido na sua realidade, seja do ponto de vista teológico, para o ente primeiro ou o absoluto, enquanto fundamento de toda a realidade.

Fica patente que a apresentação feita da posição de Heidegger refere-se a seu filosofar até a época de *Ser e tempo* ou pouco depois. De fato, a partir da virada (*Kehre*) de seu pensamento que vai tomando corpo no início da década de 30, ele abandona completamente a ideia de transcendência, como ainda ligada à metafísica da subjetividade, que procurava superar. Sem renunciar ao alvo de sua investigação, a questão do sentido de ser, nem ao ponto de vista histórico-existencial, assumido na sua abordagem, ele já não estabelece o sentido de ser a partir de sua compreensão pelo aí-ser, mas, ao contrário, entende o aí-ser como pensar do ser a partir do acontecimento da verdade ou des-ocultamento do ser na sua historicidade.⁶⁴ Com isso se distancia ainda mais da noção corrente de intencionalidade.

Surge aqui uma questão muito debatida recentemente: Até que ponto o pensamento heideggeriano da transcendência e, portanto, da intencionalidade, na época de *Ser e tempo*, transformado posteriormente, se insere na linha da filosofia transcendental de Kant ou de Husserl?⁶⁵ Sem adentrar-nos na discussão da questão, extremamente complexa, podemos adiantar aqui que a intuição fundamental de Heidegger sobre o novo sentido de ser, superando radicalmente as distinções metafísicas sensível/inteligível e sujeito/objeto, a partir da abordagem do ser-humano na perspectiva histórico-existencial, como ficou demonstrado, exclui de partida, ao que tudo indica, a semelhança com qualquer pensamento, que as

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den "Humanismus"* (1946); in: *Wegmarken*, GA 9, p. 313-314.

⁶⁵ Estão envolvidos nesta disputa, entre outros: BLATTNER, W. S. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; CARMAN, T. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston Il.: Northwestern University Press, 2001; DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. MORAN, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; NELSON, Eric: Heidegger's Failure to overcome Transcendental Philosophy, in: Halla Kim & Steven Hoeltzel (eds.). *Transcendental Inquiry: Its History, Method and Critiques*. London: MacMillan, 2016, p. 159-180; TATE, Adam R. On Heidegger's Root and Branch Reformulation of the Meaning of Transcendental Philosophy, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46/1, 2015, p. 61-78; STEPHEN, Christian. *Heidegger als Transzendentalphilosoph*. Würzburg: Universitätsverlag, 2005.

assuma, como é o caso da filosofia transcendental no sentido mencionado. Esta é, sem dúvida, a convicção do próprio Heidegger, manifestada inclusive numa anotação manuscrita em seu exemplar de *Ser e tempo*, a propósito de sua concepção da fenomenologia, algumas linhas após o último texto que citamos: “Os esclarecimentos do conceito preliminar de fenomenologia mostram que o que lhe é essencial não consiste em existir como ‘tendência’ (‘Richtung’) filosófica.” Vem então a observação marginal: “i.e. não [como] a tendência filosófico-transcendental do idealismo crítico kantiano.”⁶⁶ Endossa esta posição, entre outros, o já citado von Herrmann, um dos intérpretes mais conceituados de *Ser e tempo*. Comentando a passagem há pouco mencionada, ele esclarece: “De modo algum é-nos permitido para elucidar o significado do “conhecimento transcendental” aqui mencionado recorrer à filosofia transcendental que desde Kant nos é familiar. A mostraç[ão] [explicitaç[ão]] fenomenológica é conhecimento transcendental tão somente porque ela se apoia nas condições de exercício (*Vollzugsbedingungen*) da transcendência do ser do aí-ser.”⁶⁷ Em outras palavras: os vestígios de “subjetividade”, que ainda se encontram em *Ser e tempo*,⁶⁸ nada têm a ver com a constituição do objeto fenomênico por categorias *a priori* da sensação ou do entendimento em termos da “teoria do conhecimento”. O compreender do aí-ser enquanto projetivo refere-se exclusivamente à adoção de uma ou outra perspectiva hermenêutica no nível ôntico ou no ontológico. O fenômeno é o que se mostra em si mesmo e por si mesmo e a compreensão de seu sentido não é senão a abertura do aí-ser, enquanto acolhe e deixa ser o que se mostra, a sua manifestação, sem nenhuma interferência, a não ser o ponto de vista assumido.⁶⁹

CONCLUSÃO

O objetivo primário deste artigo foi esclarecer a compreensão heideggeriana de intencionalidade à luz da perspectiva histórico-existencial que comanda sua concepção do ser-humano e do ser em geral. Se a interpretação proposta desta perspectiva hermenêutica básica logrou alcançar de algum modo a sua meta, quem não percebe a diferença radical entre a posição de Heidegger, mesmo em *Ser e tempo*, e a metafísica moderna da subjetividade, não captou a sua intuição fundamental. Não se afirma, porém, que suas ideias a respeito do ser-humano ou da intencionalidade dos atos mentais sejam as únicas válidas, o que seria, aliás, contraditório face aos princípios de sua hermenêutica. Tampouco se pretende ser esta a abordagem mais adequada e fecunda dos assuntos em pauta. Tal conclusão, caso seja possível, exigiria ainda longas análises. Um resultado já satisfatório será

⁶⁶“Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« wirklich zu sein.” Esta afirmação do texto é glosada na nota: “c: d. h. nicht transzendental-philosophische Richtung des kritischen Kantischen Idealismus.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 51).

⁶⁷ HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 380.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den “Humanismus”* (1947), p. 327-328.

⁶⁹ “Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 38).

ter evidenciado que o pensar heideggeriano oferece um acesso consistente ao ente no seu todo, alternativo a todo o pensar filosófico anterior.

REFERÊNCIAS

CROWELL, Steven. Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 43-62.

HEIDEGGER, Martin. *Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsproblem* (1919), in: *Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

_____. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21). In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27, GA 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

_____. *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Über den Humanismus* (1947). In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963). In: *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Vol. I – "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

_____. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

LUFT, Sebastian. Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship. *International Journal of Philosophical Studies*, v.13 n.2, 2005, p. 141-177.

Recebido em: 28-03-2020

Aceito para publicação em: 14-04-20

DUAS TESES SOBRE A EVIDÊNCIA: O “DUPLO DESLOCAMENTO” PROPEDÊUTICO À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

*TWO THESES ON THE EVIDENCE: THE “DOUBLE DISPLACEMENT”
PROPAEDEUTIC TO HUSSERL'S PHENOMENOLOGY*

CARLOS DIÓGENES CÔRTEZ TOURINHO¹

Universidade Federal Fluminense (UFF) – Brasil
cdctourinho@gmail.com

RESUMO: O presente artigo aborda duas teses principais sobre a evidência em Husserl. A primeira delas afirma que a evidência é o “primeiro princípio metódico” a reger a investigação de um objeto, ao passo que a segunda afirma que “toda evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa”. No exame da primeira, encontramos o que assegura a passagem da “presunção” para a “presença” de algo visado; já a segunda supõe uma reflexão sobre o alcance e limite da evidência, revelando-nos o deslocamento da percepção sensível para a percepção categorial. Se a primeira tese consiste em uma lição preliminar sobre o método fenomenológico, a segunda contém a descoberta da intuição categorial e sua relação com a experiência pré-predicativa.

PALAVRAS-CHAVE: Edmund Husserl. Intencionalidade. Evidência. Intuição sensível. Intuição categorial. Experiência pré-predicativa.

ABSTRACT: *The present paper approaches two main theses on the evidence in Husserl. The first of these states that evidence is the “first methodical principle” to govern the investigation of an object, while the second states that “all predicative evidence implies pre-predicative evidence”. In examining the first, we find what ensures the transition from “presumption” to “presence” of something intended; the second supposes a reflection on the range and limit of the evidence, revealing to us the shift from the sensitive perception to the categorial perception. If the first thesis consists of a preliminary lesson on the phenomenological method, the second contains the discovery of categorial intuition and its relation to pre-predicative experience.*

KEYWORDS: *Edmund Husserl. Intentionality. Evidence. Sensitive intuition. Categorial intuition. Pre-predicative experience.*

INTRODUÇÃO

Um olhar atento sobre a Primeira Meditação de *Meditações Cartesianas* (1931) – obra que, como sabemos, resultou da famosa conferência proferida por

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Associado II do Departamento de Filosofia e Professor Efetivo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense – UFF/ Niterói-RJ, Brasil. Membro do Núcleo de Sustentação do GT de Fenomenologia da ANPOF.

Husserl na Sorbonne em Paris, dois anos antes – revela-nos duas teses principais as quais podemos atribuir, de certo modo, um sentido “propedêutico” no programa da fenomenologia husserliana. A primeira delas afirma-nos que a evidência consiste no “primeiro princípio metódico” (*erstes methodisches Prinzip*), destinado a reger, na investigação de um objeto, todos os passos ulteriores, ao passo que a segunda assinala que “toda evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa” (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*) (HUSSERL, [1931] 1973, § 4, p. 52). Respectivamente, como se vê, tais teses remetem-nos para a “evidência” (*Evidenz*) da presença de algo visado: seja para considerá-la um “primeiro princípio” quando falamos de método em fenomenologia, seja para discernir os seus “tipos” (“predicativo” e “pré-predicativo”), quando refletimos sobre o alcance e limite do que se evidencia. Pode-se dizer que ambas as teses já se encontram formuladas desde a primeira edição do segundo volume de *Investigações Lógicas* (1901) – obra que, segundo Husserl, constitui uma espécie de “marco” no caminho da fenomenologia – mantendo-se, dada a sua importância, indissociavelmente conservadas ao longo do itinerário husserliano. Neste sentido, não causa surpresa que as teses em questão sejam, muito claramente, preservadas por mais de três décadas após a publicação da referida edição. No que concerne à primeira delas, poderíamos considerá-la como uma “primeira palavra” sobre o método fenomenológico e, portanto, sobre o caminho por intermédio do qual podemos, em termos husserlianos, “preencher intuitivamente” um visar meramente significativo, evidenciando, por conseguinte, a presença da coisa visada (ou do seu estado-de-coisa). Para Husserl, tal “preenchimento” (*Erfüllung*) equipara-se, propriamente, ao conhecimento (daí a sua relevância em termos metodológicos)². Afinal, como o autor insiste em dizer, em diferentes momentos do seu itinerário, a ciência não quer apenas formular juízos sobre os seus objetos, mas, antes sim, quer fundá-los na evidência³. A primeira tese identifica, portanto, no princípio de “somente julgar na evidência” (*nur in Evidenz zu urteilen*), aquilo que o método fenomenológico supõe de mais elementar: só a evidência da presença de algo visado intencionalmente assegura-nos o conhecimento. Do contrário, por mais forte que seja a nossa convicção acerca de um juízo qualquer, o mesmo se manterá como uma mera “presunção” (*Vermeinen*) caso não esteja fundado na evidência.

A passagem à segunda tese chega-nos pela reflexão sobre os limites na evidenciação dos objetos, revelando-nos tipos de evidência. Ao tratar do alcance da evidência e dos seus tipos (“predicativo” e “pré-predicativo”), a segunda tese coloca-nos frente à descoberta husserliana – anunciada no famoso Capítulo 6 da Sexta Investigação de *Investigações Lógicas* – segundo a qual podemos identificar, quando expressamos um objeto da percepção sensível, um “excedente”

² Neste sentido, Husserl é bem claro ao dizer, no § 16 do capítulo 3 da Sexta Investigação de *Investigações Lógicas*: “Equiparamos o preenchimento ao conhecimento (em sentido estrito)” (“*Wir hatten Erfüllung mit Erkennung (im engeren Sinn)...*”) (HUSSERL, E. [1901] 1913b / 1968, §16, p. 65).

³ Sobre o princípio de “somente julgar na evidência” (*nur in Evidenz zu urteilen*), Husserl nos diz, na Lição 2 do Volume I de *Filosofia Primeira*, que: “Um ato de julgamento verdadeiro é um ato de julgamento que se confirma necessariamente ou pode se confirmar na evidência” (HUSSERL, [1923/1924] 1956, p. 30). O mesmo princípio seria ainda retomado no § 4 de *Meditações Cartesianas* (Cf. HUSSERL, E. [1931/1929] 1973, § 4).

(*Überschuß*) na significação que não encontra, no ato simples da percepção, um correspondente objetivo capaz de preenchê-lo intuitivamente. Por conta desta descoberta, Husserl é forçado a ampliar, conforme sabemos, os conceitos indissociáveis de “percepção” (*Wahrnehmung*) e de “objeto” (*Gegenstand*), estendendo-os, a partir de então, para além da sensibilidade e, portanto, em direção à esfera judicativa. Nela, o juízo expressa uma nova significação à coisa percebida inicialmente, permitindo-nos pensar o seu “estado-de-coisa” (*Sachverhalt*). Tratam-se, portanto, com as duas teses mencionadas sobre a evidência, de um “duplo deslocamento”, de suma importância à fenomenologia husserliana: na primeira, a evidência da presença de algo torna possível a “passagem” da intenção meramente significativa para o seu preenchimento intuitivo, assegurando-nos, metodologicamente, o conhecimento do que é visado nesta intenção; ao passo que, na segunda, a mera atribuição do ser (em sentido predicativo) à coisa percebida sensivelmente obriga-nos, pelos próprios limites da captação sensível, a um “novo deslocamento”, conduzindo-nos à passagem para a esfera judicativa na qual se pode, mediante formas categoriais objetivas, relacionar os termos da relação proposicional, permitindo-nos, assim, pensar um “estado” da coisa visada que não poderia se mostrar, enquanto tal, na percepção sensível. Dividido em duas partes, o presente artigo consiste, portanto, em abordar, a partir de passagens específicas da Primeira e da Sexta Investigação de *Investigações Lógicas* (1901) – recorrendo, eventualmente, a parágrafos da Primeira Meditação de *Meditações Cartesianas* (1931), bem como da Segunda Seção de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (1929) – as teses em questão sobre a evidência, destacando o “duplo deslocamento” operado pelas mesmas, explicitando, por fim, o caráter propedêutico que assumem no programa da fenomenologia de Husserl.

I SOBRE A PRIMEIRA TESE: A EVIDÊNCIA COMO “PRIMEIRO PRINCÍPIO METÓDICO”

A análise da tese da evidência como um “princípio metódico” supõe uma distinção – anunciada pela primeira vez em 1901, na Primeira Investigação de *Investigações Lógicas* – para a qual Husserl retorna, insistentemente, ao longo de quase quatro décadas, chegando mesmo a considerá-la, em 1929, um “*progresso decisivo da fenomenologia frente ao passado filosófico*” (HUSSERL, [1929] 1981, p. 145): trata-se da distinção entre atos intencionais meramente significativos e seus eventuais “preenchimentos intuitivos”, decorrentes da evidência da presença da coisa visada. Tal distinção supõe, por sua vez, a doutrina da qual Husserl jamais abdicou – assimilada desde 1884, nos cursos de Brentano – segundo a qual toda consciência é “consciência de algo” (*Bewußtseins von etwas*). A doutrina da *intentio* se desdobra, portanto, já no começo da Primeira Investigação de *Investigações Lógicas*, em uma dualidade fundamental que, ao se abrir, revela a distinção entre os referidos atos intencionais e seus preenchimentos intuitivos, assegurando-nos, assim, não apenas a “função simbólica” (*symbolischen Funktion*) de tais atos, mas também, graças a eventuais sínteses dos mesmos com seus respectivos preenchimentos, a sua “função de conhecimento” (*Erkenntnisfunktion*), conforme nos esclarece Husserl desde o § 9 da Primeira Investigação (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968).

O visar intencional é, antes de tudo, para Husserl, independentemente de uma eventual evidência da presença do que é intencionado, um visar “meramente significativo” que, na ausência de tal evidenciação, permanece como mera intenção “vazia”, ou mesmo, como um mero “presumir” acerca daquilo que é visado no próprio ato. Porém, para além do aspecto “semântico” dos atos intencionais (para o qual Husserl se volta, inicialmente, nos parágrafos iniciais da Primeira Investigação, ao examinar os sentidos do signo como “índice” e como “expressão” no discurso comunicativo dialógico)⁴, quando consideramos a dimensão “cognitiva” da intencionalidade, inevitavelmente, somos deslocados para aquilo que assegura a síntese (ou a “unidade intimamente fundida”) entre atos intencionais significativos e intuitivos: a evidência da presença da coisa visada. Em sentido mais amplo, a evidência nos proporciona, conforme esclarece Husserl no § 5 de *Meditações Cartesianas*: “uma experiência de ser e da sua maneira de ser” (*Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem*) (HUSSERL, [1931/1929] 1973, p. 52). Nela, a coisa intencionada não é apenas visada de forma distante ou “remota” (*sachfernen*), como objeto de uma intenção meramente significativa. Antes disso, a coisa visada nos é, de certo modo, presente “ela própria”, em seu estado de coisa “ele próprio”. Trata-se, portanto, de um “acréscimo” sem o qual não poderíamos, nos termos de Husserl, aspirar nada de definitivo, ou mesmo qualquer “validade final” (*Endgültigkeit*) (HUSSERL, [1931/1929] 1973, §5).

Tem-se, portanto, nos atos intencionais, algo como uma *transposição* (*Überführung*) da “presunção” para a “presença” da coisa visada. Como nos diz Husserl, no § 4 de *Meditações Cartesianas*, tal transposição assume o “caráter do preenchimento do mero visar” (*Charakter der Erfüllung der bloßen Meinung*) (HUSSERL, [1931/1929] 1973, §4, p. 51). Eis o primeiro deslocamento do qual falávamos na introdução do presente artigo. A passagem em questão é assegurada na medida em que a intenção significativa – inicialmente, vazia de preenchimentos intuitivos e, portanto, ainda na condição de um mero “presumir” – torna-se, por meio da evidenciação, confirmada (ou “ilustrada”) pela presença intuitiva da coisa (ou do estado da coisa) visada. Daí Husserl considerar, no § 5 das mesmas *Meditações*, a evidência como um “primeiro princípio metodológico” (*erstes methodisches Prinzip*), destinado a reger, na investigação de um objeto, todos os passos ulteriores (HUSSERL, [1931/1929] 1973). Trata-se de algo elementar e, por isso mesmo, assume como “primeiro princípio”, um sentido propedêutico quando tratamos do método fenomenológico. Afinal, sem que pudesse estar fundada na evidência, ou na “efetiva doação das coisas” (*die wirkliche Selbstgebung der Sachenreicht*), a referida transposição do “presumir” para a “presença” da coisa visada não seria possível. Como lembra o autor, ao asserir predicções sobre os objetos, a ciência não quer apenas formular, de maneira geral, juízos acerca dos mesmos, mas fundá-los ou verificá-los (*à tout moment*) na evidência, não podendo

⁴ Sobre as primeiras palavras de Husserl acerca dos sentidos de signo como “índice” e como “expressão” no discurso dialógico no Capítulo 1 da Primeira Investigação, conferir, especificamente, os §§ 1-8 (HUSSERL, [1901] 1913 a, 1968, §§ 1-8). Sobre o tema em questão, conferir ainda as considerações de Jacques Derrida (DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, pp. 17-27).

atribuir validade a um juízo qualquer se não tiver extraído tal validade judicativa do que é evidente. Do contrário, os juízos permaneceriam como meras intenções significativas. O ato de julgar é, antes de tudo, uma intenção e, em geral, uma simples “presunção” (*Vermeinen*) de que uma coisa seja isso ou aquilo. Neste caso, o que é afirmado pelo juízo é apenas coisa ou estado de coisa presumido, visado pelo pensamento e, portanto, “estado de coisa pensado” (*Denksachverhalt*). Em geral, para Husserl, enunciar proposições judicativas, por mais viva que seja a convicção em tal enunciação, não é ainda “conhecer”, no sentido autêntico da palavra. Tal intenção puramente presuntiva deve, inicialmente, demonstrar o seu valor de verdade, algo que somente se torna possível pela adequação da intenção inicial a uma intuição correspondente, ao localizar diante do olhar, a coisa “ela mesma” (o seu estado “ele próprio”), revelando-a, nos termos de Husserl, “*in persona*”⁵. Trata-se, em resumo, de tornar um mero visar um estado de coisa em uma intenção “fundada” (“*begründet*”), no sentido de “elevá-la à evidência” (“*einsichtig gemacht*”). Com isso, eventualmente, deparamo-nos com outro julgar intencional, no qual temos, de certo modo, a presença à consciência do que é julgado, ou como gosta de dizer Husserl: a “efetiva doação das coisas” (*die wirkliche Selbstgebung der Sachenreicht*) (HUSSERL, [1931] 1973, p. 54). Dá-se uma conformação entre o ato de visar e seu preenchimento intuitivo, fazendo com que o julgamento meramente presuntivo torne-se objetivamente verdadeiro, na medida em que o mesmo se confirma na evidência. Tem-se, então, a distinção essencial e propedêutica – anunciada desde os primeiros parágrafos da Primeira Investigação de *Investigações Lógicas* – entre atos intencionais “significativos” e “intuitivos”, além de uma síntese entre os mesmos, convertendo-os, a partir de um recobrimento do primeiro ato pelo segundo, em uma “unidade de recobrimento”. Os atos intencionais significativos encontrar-se-iam, portanto, uma vez preenchidos intuitivamente, fundados na evidenciação das coisas.

Fica, então, claro que a tese sobre o “princípio metódico da evidência” se mantém, conforme vimos, alinhada a um primeiro deslocamento: a passagem do ato intencional como um mero “presumir” à intuição evidente da presença daquilo que é visado no próprio ato, assegurando, assim, o seu preenchimento intuitivo. Se a passagem em questão nos permite notar um “primeiro deslocamento” operado pela referida tese, paralelamente, a segunda tese – segundo a qual “toda evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa” – irá apontar para um “novo deslocamento”. Entre as duas teses, deparamo-nos, segundo Husserl, com uma tarefa: a de refletir sobre o alcance e limite da evidência de algo visado, isto é, de avaliar até onde se estende, para mim, a efetiva doação das coisas elas próprias (HUSSERL, [1931/1929] 1973, § 5). No exercício desta tarefa, dá-se uma nova descoberta, por meio da qual se revela a relação entre tipos específicos de evidência. Vejamos, então, mais detidamente, o que supõe a segunda tese e qual a sua relação com a primeira.

⁵ Sobre a teoria da adequação em Husserl (Cf. TOURINHO. Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas *Investigações Lógicas* de Husserl. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, v.16, n. 2, 2015, pp. 361-374).

2 SOBRE A SEGUNDA TESE: “TODA EVIDÊNCIA PREDICATIVA IMPLICA EM UMA EVIDÊNCIA PRÉ-PREDICATIVA”

O ponto de partida para a apresentação da segunda tese sobre a evidência remete-nos para a Sexta Investigação, na qual Husserl retoma a temática do conhecimento e, por conseguinte, da distinção e síntese entre atos intencionais significativos e seus respectivos preenchimentos intuitivos, abordados, conforme vimos, desde o Capítulo 1 da Primeira Investigação. Mais precisamente, o ponto de partida em questão remete-nos para o conhecido Capítulo 6 da Sexta Investigação, momento no qual Husserl apresenta-nos – a partir do problema do preenchimento das formas categoriais objetivas – a descoberta da “intuição categorial”. A tarefa de refletir sobre o alcance e limite daquilo que se evidencia conduz o autor à constatação de um “novo deslocamento”: a mera atribuição do ser (em sentido predicativo) à coisa percebida sensivelmente obriga-nos, pelos próprios limites da captação sensível, a passar para a esfera judicativa na qual se pode, mediante formas categoriais objetivas, relacionar os termos da relação proposicional, permitindo, assim, pensar um “estado” da coisa visada que não poderia se mostrar, enquanto tal, na percepção sensível. Como esclarece Husserl, no § 40 do Capítulo 6 da Sexta Investigação: percebo um papel e expesso a minha percepção dizendo “papel branco” (onde branco corresponde ao momento de cor do objeto que aparece, reconhecido em sua totalidade como “papel”); permanece, contudo, implícito nesta percepção, um “excesso na significação” (*Überschuß in der Bedeutung*) que não encontra, na captação sensível do objeto, um correspondente objetivo capaz de confirmá-lo intuitivamente: quando digo “papel branco”, quero dizer, “papel *existente* branco” (*weiß seiendes Papier*) (HUSSERL, [1901] 1913b, 1968, p. 131). Há aí algo como uma “forma complementar” (*ergänzenden Form*) que não pode, por sua vez, ser alcançada pelo trabalho da percepção sensível, pois, na esfera desta percepção – conforme esclarece Husserl ao final do § 43 do mesmo capítulo – não encontramos nenhum correlato objetivo possível (e, portanto, nenhum preenchimento possível) para uma significação tal como a da palavra “ser” (*Sein*) (HUSSERL, [1901] 1913b, 1968, § 43). A constatação deste limite força-nos a um deslocamento para a esfera judicativa. Daí Husserl afirmar que: “...é seguramente correto que um ser apenas é concebível no julgar” (*...es sicherlich richtig, daß ein Sein nur im Urteilen erfaßbar ist*) (HUSSERL, [1901] 1913b, 1968, § 44, p. 140), de modo que se o ser vale em sentido predicativo, então, devemos supor um “estado” da coisa visada, cuja evidência se dá através de “percepções de estados de coisas” (*Sachverhaltwahrnehmungen*).

Segundo Husserl, a percepção sensível é, como tal, um ato “simples”, quer dizer, o objeto sensível – a despeito de suas determinações singulares, cujas variações não impedem que ele seja o *mesmo* objeto – é captado diretamente pela própria percepção, doando-se a ela imediatamente. Neste sentido, o autor nos diz, no § 46 do Capítulo 6 da Sexta Investigação, que, “em modo simples” (*in schlichter Weise*), a percepção sensível torna-se um “ato fundamental de novos atos” (*Grundakt von neuen Akten*), uma vez que prescinde de outros atos que constituam outros objetos (HUSSERL, [1901] 1913b, 1968, §46). Captado pelo ato simples da percepção sensível, dizemos que o objeto como um todo é

“explicitamente” dado (“*explizite*” *gegeben*). Todavia, cada uma de suas partes (parte em sentido amplo) encontra-se nele presente, porém, “implicitamente” dada (“*implizite*” *gegeben*). Se a percepção sensível encontra-se sempre em modo “simples” e, portanto, com apreensão direta e imediata do objeto sensível, as partes implicitamente presentes deste mesmo objeto não poderiam se revelar à percepção, pois isso somente seria possível através de outro ato (que talvez englobe aquele primeiro, mas que em todo caso é diferente dele). Mais precisamente, trata-se de um ato de “enlace” (ou de “articulação”), capaz de relacionar, num juízo, uma parte qualquer a outras partes (ou ao todo) do objeto apreendido em questão. Tal limite da percepção sensível impede que a “parte” – implicitamente presente no objeto apreendido – possa ser, como esclarece Husserl no § 48 da mesma Investigação, no ato simples desta percepção, realçada (ou explicitada) no seu “ser parte” (*Teil-sein*) (HUSSERL, [1901] 1913b, 1968, §48).

Em tal captação simples da percepção sensível, a parte implicitamente percebida na apreensão do objeto em seu “todo” não teria autonomia para se revelar, por si mesma, como um novo “objeto” (*als neue “Objekt”*). O limite em questão impõe um novo deslocamento, obrigando-nos a passar para um novo “caráter de ato” (*neuen Aktcharakter*). Nos termos de Husserl, trata-se de um ato articulador capaz de enlaçar, num juízo, os termos da proposição, relacionando, por conseguinte, por exemplo, uma “parte” ao “todo” do objeto visado, permitindo-nos, assim, pensar um “estado-de-coisa” deste objeto. Se a percepção sensível apreende, por exemplo, diretamente o objeto “A”, cuja presença se evidencia imediatamente para um ato simples e fundante, a sua parte (digamos, “ α ”) somente poderia ser trazida à evidência enquanto um “novo objeto” na medida em que nos deslocássemos para um novo “caráter de ato”, capaz de operar em uma esfera mereológica. Eis o que é próprio dos atos complexos e o que conduz Husserl à ampliação do conceito de “percepção”, agora entendido, na esfera categorial, como “*analogon* da intuição sensível vulgar” (“*das Analogon der gemeinen sinnlichen Anschauung*”) (HUSSERL, [1901] 1913b, 1968, §44, p. 141). Falamos, a partir de então, de “percepção relacionante” (*beziehenden “Wahrnehmung”*). Tais atos apreendem um novo objeto (um “estado-de-coisa” visado) na medida em que articulam, num juízo, os termos da relação (no exemplo em questão, “A” e “ α ”) através de uma forma categorial objetiva, representada, numa asserção simples, pela palavrinha “é” (cuja função sintática consiste em enlaçar os referidos termos, ligando-os sinteticamente). Daí dizermos em uma ação judicativa: “A é α ”. Tratar-se-á, a partir de agora, de trazer, na esfera dos atos objetivantes, tais formas judicativas à intuição (de trazê-las à evidência). O ato complexo apreende um objeto cuja presença se evidencia “mediatamente” para o próprio ato e, neste sentido, dizemos que tais atos são “fundados” (*fundierten Akten*), diferentemente dos atos simples que são tão somente fundantes (daí Husserl considerá-los os mais fundamentais). Ainda que os atos complexos acrescentem, mediante sua capacidade articuladora, uma nova significação à coisa percebida sensivelmente, permitindo-nos pensar, ao asserir predicativamente algo sobre o objeto visado, um estado-de-coisa deste objeto, não deixam, contudo, enquanto atos complexos, de estarem fundados na percepção sensível, conforme

atestam, mais originariamente, os “juízos de experiência” (*Erfahrungsurteile*), cujos termos da relação consistem em elementos materiais últimos presentes nos termos da asserção e que encontram preenchimento direto na própria intuição sensível.

Temos, então, conforme os termos empregados por Husserl (quase três décadas após a publicação da primeira edição de *Investigações Lógicas*), no § 84 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (1929), algo como uma “hierarquia de evidências” (*Stufenfolge der Evidenzen*) e, neste sentido, nos encontramos em condições de compreender a segunda tese sobre a evidência: “toda evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa” (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*). Quer dizer, implica, em última instância, caso façamos uma gênese do sentido dos juízos, em qualquer coisa visada, respectivamente, vista evidentemente (na esfera sensível) e expressa na esfera predicativa (primeiramente, nos “juízos de experiência”). O autor nos diz, no mesmo parágrafo, que a hierarquia dos julgamentos e de seus sentidos corresponde à hierarquia das evidências, de modo que “as verdades e as evidências primeiras em si devem ser as verdades e as evidências individuais” (“...*die an sich ersten Wahrheiten und Evidenzen müssen die individuellen sein*”) (HUSSERL, [1929] 1981, p. 182). Quando seguimos o fio condutor da gênese do sentido, recuando até o seu nível mais baixo, deparamo-nos com “juízos sobre indivíduos” (*Individualurteile*), por meio dos quais temos a evidência de estados de coisas individuais. Neste sentido, nesta hierarquia, os juízos cuja evidência é, efetivamente, a mais originária devem ser *a priori* os “juízos de experiência” (*Erfahrungsurteile*), dirigidos sobre os dados da percepção. Trata-se de juízos sobre indivíduos que, por sua vez, nos são revelados diretamente pela experiência, aqui concebida, no sentido “primeiro” (*ersten*) e “mais forte” (*prägnantesten*), como “referência direta ao indivíduo” (*als direkte Beziehung auf Individuelles*) (HUSSERL, [1929] 1981, p. 183). Daí Husserl afirmar: “o que é primeiro em si em uma teoria dos julgamentos evidentes é o retorno genético das evidências predicativas à evidência não predicativa que se chama então *experiência*” (HUSSERL, [1929] 1981, p. 186)⁶. Esta última evidência entra no julgar que se encontra no nível o mais baixo do ponto de vista genético. Encontramo-nos frente ao começo primeiro em si de uma teoria sistemática do julgamento. Localizando-nos neste começo é que podemos descobrir que a distinção entre intenção presumida e seu preenchimento não pertence exclusivamente à esfera predicativa, mas, supõe, no retorno predicativo da gênese do sentido, a experiência pré-predicativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, as duas teses sobre a evidência alinham-se, em Husserl, a um duplo deslocamento que, por sua vez, impõe-nos um duplo “acréscimo”. Na primeira tese, passamos, pela evidência da presença da coisa visada (ou do seu

⁶“*Danach ist unter Gesichtspunkten dieser Genesis die an sich erste Urteilstheorie die Theorie der evidenten Urteile (und damit in einer Urteilstheorie überhaupt) die genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädikative Evidenz, die da Erfahrung heisst*”.

estado-de-coisa), do ato intencional meramente significativo para o seu preenchimento intuitivo. A evidência de uma dada presença é este “acréscimo”, responsável pelo “caráter de preenchimento” do mero visar significativo. A tarefa de refletir sobre o alcance do que me é dado e, portanto, sobre os limites em jogo na evidenciação da coisa visada, antecede, conforme mostrado, a segunda tese. A atribuição do ser (em sentido predicativo) à coisa percebida sensivelmente, denuncia-nos um “acréscimo” de significação concernente a um “estado” da coisa visada e que não poderia encontrar, no ato simples da percepção sensível, um correspondente objetivo que pudesse confirmá-lo intuitivamente. Tal atribuição obriga-nos, conforme vimos, a um deslocamento para a esfera judicativa, na qual relacionamos, num juízo, os termos da proposição, permitindo-nos, enfim, pensar, como um “novo objeto”, um estado-de-coisa. Temos, então, com as teses em questão, um duplo deslocamento, cada um dos quais impondo um “acréscimo” específico. Se a primeira tese coloca-nos frente à evidência como um “primeiro princípio” suposto pelo método fenomenológico, a segunda tese mostra-nos que, apesar do seu acréscimo de significação em relação à coisa percebida sensivelmente, a evidência predicativa implica na evidência pré-predicativa, contendo, portando, esta última, conforme atestam, mais originariamente, os juízos de experiência. Tal implicação destaca o lugar primordial e originário da experiência pré-predicativa, sem que tal destaque converta a posição da fenomenologia num empirismo vulgar, cujas teses incorrem em problemas de fundamentos, conforme Husserl nos mostrou, já nas origens da Filosofia Contemporânea, ao denunciar os contrassensos teóricos do psicologismo. Por fim, podemos ainda observar a relação indissociável entre as teses em questão, posto que a segunda desdobra-se da primeira. Ambas assumem, com isso, um caráter propedêutico à fenomenologia husserliana, uma vez que, respectivamente, remetem-nos para o “primeiro princípio” do método fenomenológico, bem como para o lugar originário da experiência pré-predicativa como começo primeiro em si quando tratamos de uma teoria sistemática do julgamento.

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil I. “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”. Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1901] 1913a, 1968).
- _____. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil II. “Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis”. Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1901] 1913b, 1968).
- _____. *Erste Philosophie* (1923/1924). Erster Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1923/1924] 1956).
- _____. *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981).

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1931/ 1929] 1973).

TOURINHO, C. D. C. Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 16, n. 2, 2015, pp. 361-374.

Recebido em: 10-06-2020

Aceito para publicação em: 03-07-20

BACHELARD E SUA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DA TEORIA DA RELATIVIDADE

*BACHELARD AND HIS PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE
RELATIVITY THEORY*

DAVID VELANES¹

Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Brasil
dvelanes@gmail.com

GABRIEL KAFURE DA ROCHA²

Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IF Sertão - PE) – Brasil
gabriel.rocha@ifsertao-pe.edu.br

RESUMO: A Teoria da Relatividade abalou as noções mais fundamentais da física e da filosofia consideradas como absolutas até o início do século XX. Esse contexto de reforma epistêmica fez com que filósofos e cientistas repensassem a epistemologia para buscar fundamentos mais adequados à mecânica de Einstein. Gaston Bachelard trouxe em sua filosofia científica uma importante reflexão acerca das inovações da física contemporânea ao ter como seu projeto filosófico dar às ciências os fundamentos necessários para seu melhor entendimento. O presente trabalho busca caracterizar as ideias do filósofo francês de forma sistemática e pôr em destaque um filósofo por vezes esquecido nos estudos acerca da filosofia da física.

PALAVRAS-CHAVE: Bachelard. Teoria da Relatividade. Ruptura Epistemológica.

ABSTRACT: *The theory of relativity shook notions regarded prior to the early twentieth century as absolute and fundamental in both physics and philosophy. This context of epistemic reform has led philosophers and scientists to rethink epistemology to seek more adequate foundations for Einstein's mechanics. Through his scientific philosophy, Gaston Bachelard offered an important reflection on the innovations of contemporary physics; his philosophical project was to give the sciences the necessary foundations for their better understanding. The present work seeks to characterize the ideas of the French philosopher systematically and to highlight a philosopher sometimes forgotten in studies of the philosophy of physics.*

KEYWORDS: *Bachelard. Theory of Relativity. Epistemological Break.*

INTRODUÇÃO

“Os resultados das pesquisas científicas forçam frequentemente uma alteração do ponto de vista filosófico sobre problemas que vão além da própria ciência”. Com base nessa afirmação de Einstein & Infeld (2008, p. 52), na obra

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, bolsista Capes.

² Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN, Professor de Filosofia do IF Sertão – PE.

Evolution of physics (1938), podemos afirmar que, por um lado, cabe à filosofia a tarefa de se ocupar das questões que ultrapassam as fronteiras das ciências, com a finalidade de criar interpretações pelas quais se possa compreender a realidade em um sentido mais profundo. Por outro, indica-nos também que é dever da filosofia se atualizar perante às inovações introduzidas pelo saber científico.

Essa última consideração nos leva a uma das teses de Gaston Bachelard (1884-1962), para quem a filosofia deve se orientar com base no conhecimento das ciências, para que possa oferecer fundamentos mais adequados às teorias científicas que insurgem como grandes rupturas com relação aos saberes do passado. Em sua obra *La philosophie du non* (1940), o filósofo francês expressa bem essa concepção ao dizer que “a ciência instrui a razão. A razão deve obedecer à ciência, à ciência mais evoluída, à ciência em evolução” (BACHELARD, 1983, p. 144).

A epistemologia bachelardiana foi edificada no contexto da revolução científica causada pelas geometrias não euclidianas e pelas mecânicas não newtonianas. É possível afirmar, sem dúvida, que os conceitos apresentados por estas últimas, nas quais se inclui a Teoria da Relatividade, exerceram uma influência indiscutível nas ideias do filósofo francês.

Bachelard, em seu artigo *La dialectique philosophique des notions de la relativité* (1949), que tomamos como fio condutor de análise deste trabalho, apresenta importantes considerações acerca de suas ideias filosóficas a respeito da Relatividade. Nesse artigo, o filósofo francês retoma algumas considerações mencionadas em sua obra *La valeur inductive de la relativité*, de 1929, a qual o autor expõe as provocações relativistas perante o espírito científico da época.

Segundo Lacos (2005), a obra bachelardiana supracitada, que tem sido pouco estudada³, é relevante para o entendimento acerca de como a França do século XX recepcionou a mecânica de Einstein. De nossa parte, acrescentamos que também o capítulo segundo de *Le nouvel esprit scientifique* (1934), - *La mécanique non-newtonienne* -, e o artigo supracitado de 1949, constituem o epicentro das considerações bachelardianas a respeito da mecânica relativista, pois também incorporam elementos importantes da recepção francesa desta teoria no início do século passado.

Cumpramos observar que o pensamento de Bachelard é assistemático, que impõe, portanto, uma análise sistemática, não necessariamente linear de seus escritos. À vista disso, este trabalho não tem como objetivo construir uma possível

³ Estamos convencidos de que a afirmação de Lacos (2005) é questionável, na medida em que diversos comentaristas do pensamento de Bachelard têm se dedicado a esclarecer os fundamentos filosóficos bachelardianos da Teoria da Relatividade, incluindo, em suas análises, a obra *La valeur inductive de la relativité*. Concordamos com Alunni (2018, p. 27), quando diz que, embora essa obra seja pouco comentada, ainda assim houve importantes comentários de nomes que foram exceção, tais como, Jean Hyppolite, em “L'épistémologie de la relativité” (1962), Mario Castellana em seu texto “Spazio et tempo nell'epistemologia di Gaston Bachelard”, Daniel Parrochia, em seu artigo “La lecture bachelardienne de la théorie de la relativité”, de (2005). Pode-se conferir também Vincent Bontems “A relatividade filosófica”, na seção I da parte segunda de sua obra *Bachelard* (2010). Além dos estudos citados por Alunni (2018), podemos incluir no Brasil também e o artigo de Carvalho Filho (2016), intitulado “Bachelard e o caráter indutivo da Teoria da Relatividade”.

evolução das ideias do filósofo francês acerca da Relatividade mediante uma análise histórica-linear de suas obras epistemológicas, mas o de clarificar, por meio de seu campo argumentativo, sua interpretação filosófica acerca da mecânica de Einstein.

Um aspecto relevante para o objetivo aqui pretendido é elucidar o contexto ao qual Bachelard estava inserido e pelo qual ele edifica sua interpretação da Teoria da Relatividade. É em crítica com as concepções filosóficas de Émile Meyerson (1859-1933) e Henri Bergson (1859-1941), teóricos importantes na filosofia científica francesa, que se manifesta inicialmente a interpretação bachelardiana da mecânica relativista.

1 A CRÍTICA A MEYERSON E A BERGSON

Em relação a Meyerson, a crítica de Bachelard tem como base o aspecto inédito da física relativista, que, segundo ele, provoca uma ruptura brusca com a física clássica no início do século passado.

Para Meyerson (1951), os séculos XIX e XX, embora tenham apresentados importantes transformações na cultura científica, não constituem momentos de descontinuidades do saber científico. Sua posição filosófica positivista parte da ideia segundo a qual o conhecimento científico é uma continuidade do senso comum, isto é, um aperfeiçoamento das noções mediante um processo cumulativo de ideias pelas quais se obtém a instauração de conhecimentos mais complexos e elaborados. Bulcão (2009) esclarece que:

Émile Meyerson defendia uma filosofia que pregava a eternidade de seus princípios e de suas questões. Implicitamente via-se a defesa de um progresso contínuo da ciência, no qual as teorias eram uma continuidade das anteriores. Meyerson se apoiava numa filosofia cujos princípios eram “os absolutos da Razão”. (p. 30).

Segundo o autor de *Identité et réalité* (1951), tanto o senso comum quanto o saber científico são prefigurados pelos “cânones eternos do intelecto humano”. Dessa forma, seu pensamento estabelece uma concepção segundo a qual a razão possui princípios absolutos e, ao instituir o *princípio de identidade* como uma das teses centrais de seu pensamento, Meyerson pretendeu deduzir os princípios da Relatividade com base na mecânica clássica. Essas concepções são contestadas por Bachelard, que se opõe fortemente ao introduzir a sua noção de *ruptura epistemológica*.

Ainda que no século XX tenha ocorrido um predomínio das concepções positivistas acerca do desenvolvimento do saber científico, como as de Meyerson, a filosofia científica de Bachelard se apresenta na contracorrente das ideias prevaletentes dessa época, pois nos traz a análise a respeito da Teoria da Relatividade como a prova de uma eminente descontinuidade epistêmica, que abala as filosofias imobilistas, como também é o caso da crítica bachelardiana a Bergson.

A crítica de Bachelard a Bergson vai de encontro às concepções deste autor a respeito da continuidade do tempo. Segundo Bachelard (1994, p. 12), a filosofia bergsoniana se trata de uma filosofia imobilista, na medida em que escreve o presente no passado, isto é, faz com que “o passado continue a ser a substância do presente, ou, em outras palavras, o instante presente nunca seja outra coisa que não o fenômeno do passado”. Assim, o presente, na filosofia bergsoniana, não é criador, mas “uma continuidade do ser que evolui. Uma vida contínua pelo germe, ao destino, um elã obrigatoriamente isento de interrupções” (BACHELARD, 1994, p. 16).

Embora Bachelard reconheça a profundidade das concepções de Bergson⁴, ele as apresenta como contrárias à sua ideia de tempo, concebido como uma sequência de instantes descontínuos. É possível afirmar que a noção de continuidade temporal bergsoniana não pode corresponder à visão bachelardiana acerca da história das ciências a qual se estabelece por interregnos, lacunas ou rupturas epistemológicas. Bachelard (1994, p. 16) diz que na tese de Bergson “o ser, o movimento, o espaço e a duração não podem comportar lacunas”.

Haveria certa contradição entre a tese do “filósofo da ruptura”, que afirma a descontinuidade histórica do saber, e a ideia do autor de *L'évolution créatrice* (1907) segundo a qual, no mundo, e por consequência na história, existe uma continuidade temporal manifesta. Podemos dizer que essas considerações tendem a anular o caráter inédito da Teoria da Relatividade, na medida em que esta surge no campo do saber científico sem antecedentes no passado (Bachelard, 1929), como destacaremos ainda neste trabalho.

Em *L'intuition de l'instant* (1932), Bachelard confere à Teoria da Relatividade a prova do abalo da tese bergsoniana. A crítica de Einstein, especialmente aquela que é feita à noção de *simultaneidade*, teria trazido um despertar do “sonho dogmático” acerca da ideia de duração objetiva. Assim, contra Bergson, o autor afirma que:

O que o pensamento de Einstein chama de relatividade é o lapso de tempo, é o “comprimento” do tempo. Este comprimento é revelado em relação ao seu método de medição. Dizem-nos que ao fazer uma viagem de ida e volta no espaço a uma velocidade bastante rápida, encontraríamos a terra envelhecida alguns séculos, enquanto teríamos marcado algumas horas em nosso próprio relógio em alcance em nossa corrida. Muito menos tempo seria a viagem necessária para ajustar nossa impaciência ao tempo que Bergson postula como fixo e necessário para derreter o pedaço de açúcar no copo de água. (BACHELARD, 2010. p. 32).

Bachelard (2010) lança mão da “autoridade” da ciência sobre a filosofia (Cf. BACHELARD, 1983, p. 144), para desautorizar a tese bergsoniana, caracterizando-a como inadequada. Seu argumento é de que a Relatividade apresenta o lapso de tempo com base em dados científicos. Dessa forma, a filosofia deve se adequar aos novos conceitos das ciências. O filósofo não pode se recusar às lições das

⁴ “[...] digamos desde já que do bergsonismo aceitamos quase tudo, exceto a continuidade” (BACHELARD, 1994, p. 16).

ciências, ele deve pensar a ciência em sua totalidade. A ciência relativista estabelece, doravante, o *instante* como absoluto, e não mais a *duração*. O *instante* é a síntese no ponto de encontro entre o *espaço* e o *tempo*, um ponto do *espaço-tempo*.

Embora a base dos argumentos bachelardianos contra Bergson sejam de ordem mais metafísica do que epistemológico-histórica, diferentemente do que ocorre com a crítica a Meyerson, podemos notar que, nos dois casos, uma das preocupações predominantes das argumentações de Bachelard é a de sustentar e preservar sua tese da *ruptura*, a qual confere à Relatividade uma natureza inteiramente inédita na história do conhecimento científico.

2 A RELATIVIDADE COMO RUPTURA E SÍNTESE HISTÓRICA

A teoria relativista aparece no século XX como uma ciência sem precedentes na história do saber (BACHELARD, 1929), uma vez que seus conceitos não são prefigurados pelas noções de outrora, como poderia sugerir uma análise ingênua acerca da história epistemológica da física. A mecânica de Einstein, como um dos fatos que revolucionou as ciências, possibilitou concepções inovadoras na epistemologia.

Segundo Bachelard (1999), a mecânica de Newton se apresentou na história como um sistema inteiramente pronto e fechado em seus princípios mais fundamentais. Diante deste sistema físico, “[...] não podíamos sair a não ser por arrombamento” (p. 46). Isso quer dizer que não pode equivaler uma transição da mecânica newtoniana para a mecânica relativista, porquanto ambas se tratam de sistemas distintos, como bases matemáticas diferentes. Conforme o filósofo francês, somente após muitos desmontes nas matemáticas intrínsecas ao sistema de Einstein seria possível chegar ao sistema de Newton. A seguinte passagem de *Le nouvel esprit scientifique* (1934) é bastante esclarecedora quando ele diz que:

[...] mesmo sob a relação simplesmente numérica, estamos errados, acreditando, quando vemos no sistema newtoniano uma primeira aproximação do sistema einsteiniano, porque as sutilezas relativistas não decorrem de aplicação refinada dos princípios newtonianos. Não podemos, portanto, dizer corretamente que o mundo newtoniano prefigura em suas grandes linhas o mundo einsteiniano. É depois, quando se está instalado no pensamento relativista, que reencontramos os cálculos astronômicos da Relatividade — por mutilações e abandonos — os resultados numéricos fornecidos pela astronomia newtoniana. Não há, pois, uma transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimentos, redobrando de cuidado nas medidas, retificando ligeiramente os princípios. (BACHELARD, 1999, p. 46).

Uma interessante observação destacada por Bachelard (1999) é que a mecânica relativista não exhibe uma mesma relação com a realidade comum à qual se debruçava a física clássica, na medida em que se encontra afastada dos valores pragmáticos, isto é, na Relatividade, parte-se do matemático para o real e não deste para aquele. Há, portanto, uma inversão no *vetor epistemológico*.

Similarmente, Einstein (1999) explica que é incompleta a visão segundo a qual a evolução da ciência é concebida como um processo indutivo, que parte do real, para que, em seguida, uma grande quantidade de experiências possam ser resumidas em uma teoria, como se sua evolução fosse o resultado de “um trabalho de catalogação, um produto meramente empírico” (EINSTEIN, 1999, p. 101), uma vez que, dessa forma, se desconsidera o trabalho do pensamento dedutivo no processo de evolução do saber. Para o físico alemão, nas ciências que se encontram em um grau maior de desenvolvimento, os progressos já não são determinados por meio de uma simples atividade de ordenação da experiência, mas mediante um trabalho cujo ponto de partida são os axiomas.⁵

Ademais, outra consideração importante destacada por Bachelard (1999) e Einstein (1999) é a de que ambos os sistemas físicos se fundamentam em geometrias distintas. Enquanto a física de Newton tem como base a geometria de Euclides, a física de Einstein se instaura sobre a geometria não euclidiana de Riemann. Em *La valeur inductive de la relativité* (1929), Bachelard é enfático quanto a essa distinção ao asseverar que:

A mecânica newtoniana exige um espaço absoluto euclidiano. Entretanto, a partir do sistema de Einstein, se nos colocamos em um espaço-tempo euclidiano, não temos mais o campo da gravitação e, por consequência, temos mais a atração newtoniana. (BACHELARD, 1929, p. 47).

Segundo Velanes (2018), não é por acaso que Bachelard considera a Teoria da Relatividade como ponto paradigmático de descontinuidade epistêmica no início do século XX, uma vez que a mecânica quântica também realizou uma *ruptura epistemológica* ainda na primeira metade do mesmo século. O fato considerado pelo autor é que, enquanto a mecânica relativista emerge diretamente como um sistema completo e acabado, a mecânica quântica precisou de duas décadas para adquirir um formalismo matemático coerente. Conforme Heisenberg (2007), mais precisamente, em 1925, por meio de dois desenvolvimentos diferentes, a saber, com o *princípio de complementaridade* de Bohr e com a *equação* de Schrödinger. Entretanto, ambos os sistemas físicos devem ser considerados como provas de importantes inovações conceituais que revolucionaram a episteme no século passado.

⁵ Na *Revue Études Philosophiques*, Bachelard afirma em um curto e raro artigo de 1940 intitulado *Pensamento Axiomático*: “I. A distinção entre axiomas e postulações tem prejudicado as realidades das idéias e a estrutura da razão. Ela acentua a oposição entre razão e experiência e a difícil vinda de uma organização racional da experiência. De fato, essa distinção se deve à arbitrariedade. Por outro lado, é uma boa passagem para as noções fundamentais de função e não-realismo. É somente por essa função que se deve examinar uma organização axiomática. II. - Estudo das características gerais axiomáticas. Não há axiomas absolutos. Nem nada que dê axiomas relativos. É sempre possível que três características sejam suficientes para a relatividade dos postulados. Um sistema de postulados ou axiomas deve ser: 1º coerente; 2º completo; 3º Não-tautológico. III. - Cada uma das características é elenco de critérios da necessidade de estudar a validade e fecundidade. Por este propósito se propõe, por outro lado, comentar como joga a dialética da origem das postulações e a compreensão do nascimento da geometria não-euclidiana. IV – O desenvolvimento deve preparar duas conclusões metafísicas que podem se intitular: o racionalismo dialético e a razão empírica.” (BACHELARD, 1940, p. 22-23).

Portanto, as rupturas conceituais causadas pela mecânica relativista (e também pela mecânica quântica) impuseram renovações nas ideias filosóficas então existentes ao exigir novas fundamentações para a física contemporânea.

Conforme Bachelard (1966), a Relatividade constitui, ela mesma, uma revolução da razão. Com essa teoria de Einstein, “[...] a ciência experimenta então o que Nietzsche chama de ‘tremor de conceitos’ como se a Terra, o Mundo e as coisas tivessem tomado outra estrutura desde que colocadas as explicações em novas bases” (BACHELARD, 1972, p. 130). As noções científicas que sofreram o “tremor nietzschiano” causaram uma repercussão nas filosofias do conhecimento modernas e nas concepções positivistas.

A ideia de “tremor conceitual” também é apresentada em *La formation de l'esprit scientifique* (1938), quando o autor assevera que a teoria einsteiniana, em 1905, causou abalos nos conceitos mais sedimentados na cultura científica e acreditados como inabaláveis, que determinaram uma *ruptura epistemológica* no desenvolvimento do saber científico. Segundo Bachelard (1977, p. 9), “a partir desta data, a razão multiplica suas objeções, ela dissocia e religa as noções fundamentais, propõe as abstrações mais audaciosas. Ideias das quais uma única bastaria para ilustrar um século”.

Convém notar que, segundo Bachelard (1963, 1972, 1983, 1999), a ruptura entre física clássica e física relativista não é “cataclísmica”. A mecânica clássica e o senso comum possuem seus lugares na complexidade dos valores epistemológicos do *novo espírito científico*. Entre a física de Newton e a física de Einstein existe uma dialética envolvente. A Relatividade não consistiu em uma aniquilação absoluta das ideias estabelecidas pela física clássica, mas em uma grande *síntese histórica*, na medida em que pôde explicar os fenômenos para os quais a mecânica newtoniana se revelou ineficaz, e, ao mesmo tempo, mantê-la nos campos de atuação para os quais elabora explicações científicas bem sucedidas.

Em suma, foi mediante um “tremor de conceitos” que a organização racional do conhecimento científico da física dialetizou suas noções mais fundamentais. A teoria de Einstein instituiu um diálogo direto entre racionalismo e empirismo, na medida em que fez corresponder uma síntese entre ambas as metafísicas, isto é, entre um racionalismo matemático e o empirismo técnico (BACHELARD, 1972). A *síntese histórica* instaurada pela mecânica relativista implicou uma verdadeira imbricação entre essas filosofias.

Se pudéssemos então traduzir filosoficamente o duplo movimento que atualmente anima o pensamento científico, aperceber-nos-íamos de que a alternância do a priori e do a posteriori é obrigatória, que o empirismo e o racionalismo estão ligados, no pensamento científico, por um estranho laço, tão forte como que une o prazer à dor. Com efeito, um deles triunfa dando razão ao outro: o empirismo precisa de ser compreendido; o racionalismo precisa de ser aplicado. Um empirismo sem leis claras, sem leis coordenadas, sem leis dedutivas não pode ser pensado nem ensinado; um racionalismo sem provas palpáveis, sem aplicação à realidade imediata não pode convencer plenamente (BACHELARD, 1983, p. 4-5).

É importante notar que a ideia de *síntese histórica* bachelardiana se trata de uma *síntese transformante* (BACHELARD, 1965, 1999), pela qual, no movimento dialético do saber científico, as teorias mais atuais e complexas englobam as de outrora cuja simplicidade se mostrou evidente no século XX. Essa dialética da qual Bachelard nos remete não pode ser compreendida à maneira da filosofia tradicional, especialmente à de Hegel (Cf. BACHELARD, 1983, p. 135-136). Trata-se da dialética do movimento do saber científico, própria das ciências, na qual os valores de oposição não são excludentes, mas complementares.

A mecânica relativista se opõe sem antagonizar com a mecânica clássica permitindo que ambas possam coexistir simultaneamente no *novo espírito científico*. Porém, segundo Bachelard (1999), a astronomia de Einstein, em seu caráter de complexidade relativo às noções clássicas, envolve a astronomia de Newton cujos conceitos são mais simples, tornando-a um caso particular. Dessa forma, alargam-se os quadros do saber na medida em que se complexifica os conceitos científicos instaurando novas formas conceituais.⁶

3 A TEORIA DA RELATIVIDADE E AS RUPTURAS CONCEITUAIS

Conforme afirmamos, a revolução da física relativista implicou em “tremores” das noções de base da ciência clássica. Mas, “quais são então os conceitos que tremem?” (BACHELARD, 1972, p. 115). No mesmo parágrafo dessa citação o autor responde que foram “os conceitos de espaço absoluto, de tempo absoluto e de velocidade absolutas”.

Segundo Bachelard (1972, 1999), as noções clássicas de *espaço* e *tempo* são abaladas pelo advento da mecânica relativista uma vez que deixam de serem absolutas. Esses conceitos físicos passam a exigir uma experiência precisa, e não mais a experiência comum, isto é, passam a ser pensadas por meio de peculiares instrumentos técnicos de medição, que são, eles mesmos, inovações da física contemporânea.

“O método de referência, essencialmente discursivo, deverá, portanto, pensar-se sempre explicitamente em relação com o fenômeno” (BACHELARD, 1972, p. 134). Essa nova forma de pensar os conceitos de *espaço* e *tempo* se caracteriza como um fato notório de ruptura conceitual, de atualização das noções e evidencia o caráter inédito da física relativista como parte de um *novo espírito científico*.

Segundo Bachelard (1972, p. 135), as novas representações do *espaço* apresentadas pelas mecânicas contemporâneas “devem lutar contra a clareza

⁶ “Em resumo, se lançamos uma vista geral sobre as relações epistemológicas da ciência física contemporânea e da ciência newtoniana, veremos que não há *desenvolvimento* das antigas doutrinas para as novas, mas muito antes *envolvimento* dos antigos pensamentos pelos novos. As gerações espirituais procedem por encaixes sucessivos. Do pensamento não-newtoniano ao pensamento newtoniano, não existe contradição, há somente contração. É essa contração que nos permite encontrar o fenômeno restrito ao interior do número que o envolve, o caso particular no caso geral, sem que nunca o particular possa evocar o geral. Doravante, o estudo do fenômeno depende duma atividade puramente numenal; é a matemática que abre os novos caminhos para a experiência” (BACHELARD, 1999, p. 62).

ofuscante das intuições comuns, contra a formalização também rápida do criticismo kantiano”. Um conceito claro tomado como evidente, sem a aplicação prévia da dúvida, pode obstaculizar o saber. De forma que se torna

[...] necessário que o homem de ciência reaja contra o passado de sua própria cultura. Uma espécie de psicanálise, de uma autopsicanálise, deve ser praticada para prevenir o espírito de ser impedido por suas próprias ideias claras. Uma ideia clara sobre um domínio de pesquisas pode deixar de ser esclarecedora em outro domínio. (BACHELARD, 1972, p. 102).

O filósofo francês reflete a respeito da noção de *simultaneidade* da física clássica, que, segundo ele, não foi submetida por Kant ao crivo da crítica. Essa noção foi posta em dúvida por Einstein, isto é, a um exame crítico acerca de suas limitações perante a Relatividade, no sentido de estabelecer uma *retificação discursiva* desse conceito que foi aceito como inquestionável durante séculos. Por meio dessa dúvida, Bachelard (1972) diz que a noção de *simultaneidade* foi possível de ser verificada mediante experiências objetivas e mais precisas.

Aqui, consiste um exemplo acerca de uma das ideias fundamentais do *racionalismo aplicado*, qual seja, de que os conceitos não se restringem apenas ao uso da razão, mas se verificam na experiência como forma de construção do real. Assim, Bachelard propõe uma retificação do empirismo e racionalismo tradicionais. O mundo objetivo deve ser, doravante, considerado como os fatos verificados, pois se trata do “mundo que se desprende dos pensamentos verificados pela ciência de nosso tempo” (BACHELARD, 1972, p. 136).

Segundo ele [Bachelard], a relatividade, ao desmaterializar a realidade, mostra, por um lado, que nenhuma existência pode ser dada a nós em si mesma; por outro lado, essa essência é sempre uma “função da relação”. O mundo é realmente mais do que “minha verificação” e o resultado dessa operação é sempre um relacionamento. Bachelard traça as rotas antigas para as novas vistas. A noção de força, primeiro atribuída ao sujeito, torna-se uma relação na qual o esforço do agente e a resistência de um objeto são equilibrados; o conceito newtoniano de gravidade torna-se, de propriedade individual de um corpo, sua atração mútua (LACLOS, 2005, p. 58 – grifos nossos).

Bachelard (1999) demonstra que a noção de *simultaneidade* adquiriu uma complexidade muito maior em relação à sua forma conceitual apresentada pela mecânica clássica. Na Teoria da Relatividade, essa noção se distanciou das intuições da vida corriqueira e da experiência sensível e assumiu uma base inteiramente matemática. Doravante, foi preciso instituir uma experiência altamente especificada por meio de instrumentos técnicos de medição com o uso de sistemas de referências para se trabalhar com esse conceito. Com Einstein, a *simultaneidade* deixa de ser um conceito absoluto. Ela é, doravante, pertencente a um *racionalismo aberto* que dialoga com a experiência técnica. A *simultaneidade* passa a ser uma noção também experimental (BACHELARD, 1972).

Segundo Bachelard (1972), a transmutação da noção de *simultaneidade* implica diretamente na modificação do conceito de *tempo absoluto* da física

newtoniana, porquanto a contextura temporal é correlata com a contextura espacial que, por sua vez, encontra-se ligada com a simultaneidade em uma determinada experiência física. Desta forma, o conceito clássico de *tempo* se retifica, assim como o conceito clássico de *espaço*.

Ambos os conceitos passam a ser reconstruídos a partir da “solidariedade das experiências sobre o espaço e sobre a simultaneidade” (BACHELARD, 1972, p. 138). Assim, a partir da crítica a esses conceitos, o próprio físico alemão explica que “a Teoria da Relatividade torna natural e explícita a visão quadridimensional do “mundo”, pois, de acordo com esta teoria, o tempo deixa de ser independente” (EINSTEIN, 1999, p. 50).

Um interessante esclarecimento elaborado por Paty (2008, p. 59) é que a crítica de Einstein em relação à noção de simultaneidade instituiu uma elaboração inteiramente nova a respeito das noções de *espaço* e *tempo* - o *espaço-tempo* -, para que se pudesse estar de acordo com as demais ideias da física. “Einstein acabava de se dar conta, de alguma maneira, de que a física, no estado em que se encontrava, doravante, não satisfazia mais com o que havia de arbitrário nas definições de Newton”. Com base nessa mesma problemática, Bachelard (1972) acrescenta que os conceitos de *espaço* e *tempo* absolutos são então abandonados cedendo lugar a novas formas conceituais que implicam em ontologias regionais de cada ciência e saber.

Bachelard informa o conceito sintético de *espaço-tempo* se encontra fundado em bases inteiramente algébricas pelas quais não se permitem associações com as imagens corriqueiras da experiência comum. Ou seja, implica abandonar não somente as imagens e as intuições vulgares, mas também devaneios de falsa profundidade acerca do conceito de *espaço-tempo*. Com a Relatividade, o espírito científico estabelece novas construções conceituais objetivas acerca da realidade. Bachelard (1972) diz que “só pode designar corretamente a renovação racionalista que implicam as doutrinas de Einstein fundando-se sobre a síntese do algebrismo e da experiência científica” (p. 138).

A cosmicidade da física relativista não depende da implicação do movimento dos observadores e isso se dá pelo fato de que, no universo, uma constante assinalável é a velocidade da luz, que é a mesma em todas as direções, qualquer que seja o movimento relativo dos observadores. Contudo, essa constante não é tampouco absoluta, é preciso reconstruir incessantemente o *espaço-tempo* de uma experiência científica a partir da referência.

Einstein (1999, p. 28) explica que “cada corpo de referência (sistema de coordenadas) possui seu tempo próprio. Uma especificação temporal só tem sentido quando se indica o corpo de referência ao qual esta indicação se refere”. Todavia, “antes da Teoria da Relatividade, a física sempre admitia tacitamente que o significado das indicações de tempo era absoluto, isto é, que elas não dependiam do estado do corpo de referência”.

Outro conceito síntese a que Bachelard se refere em sua interpretação da Relatividade e o apresenta como inovação é o de *massa-energia* ao qual corresponde uma homogeneidade algébrica antes não estabelecida. Os conceitos

de *massa* e *energia* eram tomados como absolutos pela física clássica. Bachelard (1972) diz que “agora é preciso estabelecer entre eles uma relação profunda, ontológica. Só a matemática relativista pode estabelecer essa nova ontologia de *massa-energia*” (p. 144). Pois, como aqui é o pensamento algébrico que fundamenta esse novo conceito orientando a experiência, a noção de *massa-energia* apresenta então uma relação *abstrato-concreta* que dialetiza racionalismo e realismo numa síntese.

Quando o racionalismo instruído mantém contato com o real por símbolos condensados experimenta, aqui novamente, um grande repouso do espírito. [Esses] símbolos não têm nada de místico. Eles são translúcidos para o matemático e receptivos ao físico. As fórmulas unitárias da Relatividade generalizada são de sínteses filosóficas que reúnem o racionalismo e o realismo. (BACHELARD, 1972, p. 135).

Mas, e o conceito de *velocidade absoluta* o qual, segundo Bachelard, em seu artigo *La dialectique philosophique des notions de la relativité* (1949), também teria sofrido um “tremor nietzschiano”? Cumpre destacar que nesse artigo o autor omite uma reflexão acerca de tal noção, diferentemente dos conceitos de *espaço* e *tempo* absolutos, por exemplo. Todavia, podemos encontrar uma explicação a respeito da noção de *velocidade* em sua obra *Le nouvel esprit scientifique* (1934), na qual o filósofo ressalta que esse conceito permanece ainda em sua forma simplificada nos domínios da mecânica relativista. Bachelard (1999) diz que:

A preocupação de complexidade não se apresenta sempre tão claramente, e há conceitos ainda simples cuja complicação se poderia talvez correr o risco de prever. Far-se-ia sentir assim, na sua origem, a perturbação psicológica suscitada pela dúvida sobre a objetividade dos conceitos de base. Tal nos parece ser o caso do conceito de velocidade. *Esse conceito saiu quase indene das manipulações relativistas*, ainda que o fato duma velocidade máxima não tenha podido ser inteiramente legitimado. (p. 53. – grifo nosso).

Segundo ele, a noção de *velocidade* não tem sido pensada mediante uma experiência precisa como ocorre com as outras noções já assinaladas neste trabalho.⁷ Portanto, podemos dizer que o conceito de *velocidade* não teria sofrido uma “mutação conceitual”, uma ruptura brusca ou ainda um “tremor”, como, por exemplo, as noções de *massa*, *espaço*, *tempo*, *simultaneidade* e tantas outras noções assinaladas pelo filósofo em sua epistemologia. Nesse sentido, podemos questionar se não haveria aqui uma contradição entre as afirmações de Bachelard apresentadas na obra de 1934 e no artigo de 1949? Teria o autor mudado de concepção em seu texto de maior maturidade, ou teria ele se equivocado quanto à afirmação de que o “tremor conceitual” também abalou a noção de *velocidade*? Se sim, por que não nos ofereceu um argumento em seu artigo?

⁷ Para conferir a discussão do filósofo francês acerca desse conceito, ver Bachelard (1999, p. 53-57).

4 O RACIONALISMO APLICADO COMO FILOSOFIA MAIS ADEQUADA

Para não perder nada das lições filosóficas da ciência, as duas noções de invariância e conservação [da Relatividade] devem ser sintetizadas na filosofia *abstrato-concreta*, instituindo um laço de união, na forma de uma *conservação e invariância*. Essa é uma *dupla* filosófica que seria mutilada se fosse interpretada como uma filosofia monodrômica, como uma filosofia de mão única, seja no sentido racionalista, seja no sentido realista. (BACHELARD, 1972, p. 145).

Por não ser uma filosofia de mão única, mas uma filosofia do diálogo entre razão e experiência - um *racionalismo aplicado* -, Bachelard destaca que há uma ressignificação dos conceitos da filosofia empirista e da filosofia racionalista, antes tomados como absolutos, o que implica, com a Relatividade, a instituição de uma nova realidade científica cuja criação parte da matemática para a experiência técnica.

Convém notar que Bachelard toma a análise histórica dos conceitos físicos como ponto catalisador para edificar suas próprias considerações filosóficas, contrapondo-as com as filosofias tradicionais. É desse modo que, para ele, as noções de *espaço* e *tempo* apresentadas por Kant não podem corresponder como fundamentos para a Relatividade, na medida em que esses conceitos não só perderam seu caráter *apriorístico* absoluto, como também já não podem ser entendidos como formas puras da sensibilidade a partir das inovações científicas do século passado.

[...] a noção de espaço-tempo, proposta por Lorentz, tal como foi aperfeiçoada por Einstein, aparece como *a priori*, funcionalmente *a priori*, que permite informar uma experiência eletromagnética precisa (BACHELARD, 1972, p. 140).⁸

Citando Brunschvicg, Bachelard (1972) diz que no âmbito da nova física, “[...] o progresso relativo a Kant foi ter transposto a síntese *a priori* do plano da intuição ao plano da inteligência” (p. 139). Essa ideia já aparece anteriormente na obra *La philosophie du non* (1940) que, embora a discussão nesta obra seja predominantemente voltada para a natureza dos objetos quânticos, o autor igualmente informa que para satisfazer o pensamento científico contemporâneo será “[...] necessário fazer ascender as duas formas da intuição sensível até ao entendimento, deixando à sensibilidade o seu papel puramente afetivo, o seu papel de auxiliar da ação comum” (BACHELARD, 1983, p. 103).

⁸ “[...] Procura todas as oportunidades para determinar as variações da teoria do conhecimento, pois endossa a observação de Lorentz de que a determinação de noções fundamentais exigia uma teoria do conhecimento. É no centro da dialética da informação experimental e da informação racional que colocou o racionalismo brunshvicguiano. Aí, neste campo magnetizante de categorias, neste campo gravitacional experiências, surgiu uma grande filosofia da cultura objetiva do pensamento cientista” (BACHELARD, 1972, p. 187).

Com efeito, as mecânicas contemporâneas instituíram uma nova forma de racionalismo. A Relatividade instituiu um *racionalismo culto* (em *La philosophie du non* (1940), Bachelard usa a expressão *racionalismo complexo*) como expressão de um recomeço do pensamento racional que rompeu com o racionalismo clássico e, ao mesmo tempo, mostrou que a razão é mutável. Como, segundo o autor, a Teoria da Relatividade estabeleceu uma síntese entre o pensamento racional e a experiência técnica, como se verá mais adiante, o filósofo francês também intitula a nova base de pensamento da física de *racionalismo dialético*.⁹

Bachelard (1972) compara o impacto causado pelos conceitos da física relativista com a “revolução copernicana” operada por Kant na metafísica no século XVIII, que, ao subverter a relação sujeito-objeto, deslocou do real para o espírito as condições de possibilidades para o conhecimento. Foi mediante esse empreendimento filosófico pelo qual o filósofo de Königsberg edificou seu idealismo transcendental e estabeleceu uma síntese entre as teorias dos conhecimentos racionalista e empiristas modernas.

Entretanto, para o “filósofo da ruptura”, a síntese elaborada por Kant não foi suficiente para dissolver o antagonismo entre ambas as teorias do conhecimento: “o empirismo e o racionalismo permaneceram, cara a cara, sem poder, na verdade, cooperarem filosoficamente, sem poder se enriquecer mutuamente” (BACHELARD, 1972, p. 130). Porém, no século XX, com a Relatividade, recomeça um novo diálogo entre a filosofia do real e a filosofia da razão.

Então, para Bachelard (1972, p. 134), “a filosofia kantiana deve ser substituída por uma *filosofia dialética*”. Ou seja, por uma filosofia que dialetiza teoria e experiência, que estabelece um diálogo entre espírito e coisas, e coisas e espírito (Cf. BACHELARD, 1966, p.12). Aqui, consiste a essência do projeto epistemológico bachelardiano, qual seja, a ideia de instituir um novo racionalismo, o *racionalismo aplicado*, não apenas como a filosofia mais adequada para fundamentar a física contemporânea, mas também como uma forma de superação das filosofias tradicionais.

No *racionalismo aplicado* há uma relação *abstrato-concreta*, isto é, uma união entre o pensamento matemático e as técnicas experimentais da física contemporânea. Trata-se de um “[...] nó onde a álgebra se une com a organização da experiência, onde a álgebra pensa a experiência” (BACHELARD, 1965, p. 29).

Desse modo, a revolução de Einstein estabeleceu uma síntese mais profunda em relação à “revolução copernicana” operada por Kant. O filósofo francês ainda acrescenta que a ruptura conceitual empreendida pela Relatividade consistiu de uma só vez a um aniquilamento de três séculos, não apenas de concepções realistas, como também de ideias racionalistas – como as de Kant – acerca das noções (BACHELARD, 1972).

⁹ Cabe notar que as expressões *racionalismo culto*, *racionalismo complexo* e *racionalismo dialético* são termos que se referem à essência mesma do *racionalismo aplicado* como a nova filosofia da física.

É notável que Bachelard, mediante o advento da Teoria da Relatividade, procura demonstrar filosoficamente que a razão possui uma história descontínua, na medida em que ela possui uma atividade “turbulenta e agressiva” (Cf. BACHELARD, 1972, p. 13) contra suas próprias ideias instituídas historicamente. Por conseguinte, contemporaneamente, a razão já não pode ser simplesmente arquetônica, de estrutura fixa, fechada e absoluta como pretendeu Kant em sua *Crítica da razão pura* (1781/1787).

5 O ERRO DE MICHELSON COMO MOTOR DO CONHECIMENTO

Bachelard (1972, 1977) atribui ao advento da mecânica relativista um aspecto consoante com a sua filosofia, qual seja, o de que a teoria de Einstein nasce de um erro intelectual, e por conseguinte de um fracasso experimental. Isso favorece à Relatividade uma interpretação filosófica inédita, uma vez que Bachelard se contrapõe a uma interpretação cumulativo-continuista bastante propagada em sua época (como as concepções positivistas), impossibilitando qualquer análise que pretenda estabelecer a física newtoniana como o germe da física relativista.

Segundo Bachelard (1972, 1977), foi o experimento malogrado de Michelson acerca da possibilidade de calcular a velocidade da Terra em relação ao *éter* que possibilitou que a física acordasse de seu “sono dogmático”, inspirando Einstein a compor a Teoria da Relatividade Restrita.

“Erro, tu não és um mal” (BACHELARD, 1977, p. 298). Essa frase em *La formation de l'esprit scientifique* (1938) procura apresentar o erro como o “motor do conhecimento”, pois através dele se fornece os meios pelos quais é possível a superação de conhecimentos equivocados. Dessa forma, o fracasso experimental de Michelson deve ser interpretado como um fato positivo, porquanto libertou a física de um *hábito racional*, isto é, na crença da suposta existência do *éter*, sedimentada no pensamento científico e filosófico que remonta a Aristóteles.¹⁰

O erro de Michelson pôde ser considerado positivo na medida em que ele deu um tratamento racional ao seu experimento. Tratou-se de uma experiência inteligente (BACHELARD, 1972, 1977), isto é, o *fracasso* experimental de Michelson, de saída, evidenciou que o problema não se encontrava na experiência, mas nos pressupostos racionais.

Então, é possível dizer que a Teoria da Relatividade surge, nesse contexto, como o produto desse *erro positivo* pelo qual se estabeleceu um *ato epistemológico* (Cf. BACHELARD, 1965, p. 25), um avanço brusco no saber, em suma, uma superação de um obstáculo arraigado na cultura filosófico-científica que abriu novas possibilidades de compreensão do real.

Cabe notar que a interpretação de Bachelard a respeito do advento da Relatividade não se trata de uma concepção *sui generis*, porquanto físicos e

¹⁰ Para uma melhor compreensão acerca da questão do erro, pode-se conferir Bachelard (1977, p. 297-306), Velanes (2018, p. 100-121) e Barone (1963, p. 453-476).

filósofos de sua época compartilhavam dessa mesma ideia. Segundo Thuillier (1994), ainda na primeira metade do século XX ocorria um debate efervescente acerca da gênese da teoria de Einstein de 1905. Consideramos esclarecedora a seguinte explicação do autor quando destaca que embora Millikan, Petzoldt e Bachelard sejam teóricos com campo de pressupostos distintos, ainda assim apresentaram concepções praticamente idênticas acerca da relação entre o erro experimental de Michelson e o surgimento da teoria einsteiniana a qual se apresentava como resposta a um novo fato. Citando Thuillier (1994) extensamente:

Millikan fez a seguinte declaração: “*Pode-se considerar que a teoria da relatividade restrita tem sua origem essencialmente numa generalização da experiência de Michelson.*” E, acrescentava, Einstein é um verdadeiro cientista porque “*rejeitou todas as concepções a priori referentes à natureza da realidade*”. A experiência de Michelson-Morley fora concebida para pôr em evidência o deslocamento da Terra em relação ao éter; mas seus resultados sempre foram negativos. Ainda segundo Millikan, Einstein só precisava deste fato: “*Einstein nos lançou então esse apelo: Aceitemos simplesmente isso como um fato experimental estabelecido, e a partir daí tratemos de extrair dele as inevitáveis consequências [...]. Assim nasceu a teoria da relatividade restrita*”. Esta interpretação, com algumas variantes, volta e meia aparece. Para o positivista Joseph Petzoldt, a teoria da relatividade confirmava o fracasso da velha metafísica. Só contavam os fatos: “*A teoria einsteiniana depende inteiramente do resultado da experiência de Michelson e pode ser derivada dele*”. Gaston Bachelard, cuja epistemologia “dialética” está bem distante do positivismo, usa, entretanto, uma linguagem não muito diferente: “*A relatividade nasceu de um choque epistemológico: ela nasceu do ‘fracasso’ da experiência de Michelson*”. Foi esta última que “*arrancou a mecânica clássica de seu sono dogmático*”; foi ele também que “*serviu de base para a muito vasta generalização*” de Einstein. (THUILLIER, 1994, p. 237-238).

Se de um lado Thuillier (1994) observa que físicos, historiadores e filósofos acreditem que o experimento de Michelson tenha sido o ponto de partida para o surgimento da física relativista, por outro ele não deixa de ressaltar que “(...) essa maneira de explicar a gênese da Teoria da Relatividade é muito discutível e, talvez, totalmente equivocada” (p. 238). O argumento do autor é que o próprio Einstein teria contribuído para ambiguidades de interpretação, ora exprimindo certa influência do “experimento” como decisiva para a sua teoria, ora demonstrando que pouco sabia acerca da experiência deste (Cf. THUILLIER, 1994, p. 239-240).

De qualquer forma, ainda que na interpretação de Bachelard acerca da origem da Relatividade não se leve em consideração as afirmações de Einstein a respeito da relevância ou irrelevância do fracasso do experimento de Michelson em sua teoria, o filósofo francês acreditava que a Relatividade consistiu em uma ruptura epistemológica como superação de uma ideia errônea tornada explícita mediante esse experimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que de fato nos parece relevante da investigação de Bachelard sobre a Relatividade é que ele encontra nesta teoria não só o fundamento de uma das revoluções/rupturas em direção um *novo espírito científico*, mas também a relação da física com a matemática como projeção do mundo, bem como a estipulação e criação de fenômenos que fazem da mecânica de Einstein uma teoria diferencial.

Tal iniciativa, é, em outras palavras, meta-ontológica, por estabelecer uma relação cosmológica do universo imbricada com uma organização matemática que coloca um retorno reflexivo da própria ontologia frente a sua regionalidade com outras ciências, pela qual a matemática pode consistir em um elo de ligação entre os conjuntos de saberes. E aí está a vigência da Teoria da Relatividade e a possibilidade de diálogo com outros campos da física contemporânea.

Outro ponto que convém observar é que tanto no artigo *La dialectique philosophique des notions de la relativité* (1949) como no capítulo segundo de *Le nouvel esprit scientifique* (1934), Bachelard não põe em discussão o caráter indutivo da relatividade, que é argumentação exposta em *La valeur inductive de la relativité* (1929). Nesta obra, o autor informa que a indução não tem o sentido clássico do termo, como aquele dado pelos empiristas, mas o sentido de *construção*. Trata-se de uma *indução matemática* que possibilita a *construção* do real e que “significa uma ruptura com a tese realista ao afirmar que não existe uma realidade a ser encontrada, mas a ser construída numa interação entre os pressupostos teóricos e empíricos” (CARVALHO FILHO, 2016, p. 94). Bachelard (1929) explica que:

Não será, em primeiro lugar, uma prova de que o sistema não está contido nos seus postulados, pronto para a explicação, apto para a dedução, mas que, pelo contrário, o pensamento que o anima se coloca resolutamente perante uma tarefa construtiva, onde ele procura os complementos, as associações, toda a diversidade que faz nascer a preocupação de precisão? Por outras palavras, a novidade relativista não é na sua essência estática; não são as coisas que vêm surpreender-nos, mas é o espírito que constrói a sua própria surpresa e que se envolve no jogo das questões. A Relatividade é mais do que uma renovação definitiva na maneira de pensar o fenômeno físico, ela é um método de descoberta progressivo. (BACHELARD, 1929, p. 6).

Acerca dessa citação, concordamos com Carvalho Filho (2016, p. 95) quando explica que, para Bachelard, o objeto científico não é explicado pela Teoria da Relatividade, mas construídos a partir desta teoria. A mecânica einsteiniana apresenta em seu método os aspectos dedutivo e indutivo (*construtor do real*), na medida em que “a partir de formulações matemáticas, o cálculo tensorial, por exemplo, é possível inferir uma realidade por meio dos objetos matemáticos que se caracterizam por sua permanência”.

Acrescentamos, ademais, uma observação não destacada por Carvalho Filho (2016, p. 95), qual seja, de que a relação entre dedução e indução na Relatividade, constatada pelo filósofo francês em sua obra de 1929 prefigura sua noção de

racionalismo aplicado a que já nos referimos neste trabalho. Assim como em *Essai sur la connaissance approchée* (1928), o livro *La valeur inductive de la relativité* (1929) não apresenta a expressão dessa noção bachelardiana, embora seja possível perceber nas argumentações contidas nessas duas obras a essência desse conceito central da epistemologia bachelardiana. Em síntese, a partir dessas considerações, podemos afirmar junto a Bulcão (2009, p. 75) que “o racionalismo aplicado de Bachelard é um racionalismo indutor”.

A Teoria da Relatividade exige novos fundamentos que possam representar seus conceitos. Com isso, as filosofias imobilistas, como as de Kant, Meyerson e Bergson, não podem acompanhar a evolução do saber científico, uma vez que determinam a razão como absoluta. É através dessas constatações que Bachelard informa seu projeto em oferecer à física contemporânea uma filosofia mais adequada.

Assim, quando o “filósofo da ruptura” propõe certa “submissão” da filosofia científica perante o saber das ciências, ainda que essa ideia possa evocar uma concepção de cunho positivista (sistema ao qual Bachelard critica de modo contundente), qual seja, a de reduzir a filosofia a uma mera disciplina das ciências, esta seria uma análise bastante superficial, uma vez que, pelo contrário, Bachelard atribui ao saber filosófico uma autonomia capaz de julgar a própria história das ciências.

Com efeito, a filosofia científica bachelardiana faz dialogar duas disciplinas diferentes, a epistemologia e a história das ciências, criando, dessa forma, um novo campo de conhecimento que fez tradição no pensamento filosófico francês, intitulado “epistemologia histórica” (LECOURT, 1978), ou “história epistemológica” (CANGUILHEM, 1979) ou ainda “epistemologia *trans*-histórica” (BONTEMS, 2017). Em suma, Bachelard procura oferecer às ciências contemporâneas, em especial à física, “a filosofia que ela merece”, por isso entrega ao saber filosófico o poder próprio dessa forma de pensamento, que é a sua capacidade crítica e renovadora *par excellence*.

REFERÊNCIAS

ALUNNI, Charles. *Spectres de Bachelard – Gaston Bachelard et l'école surrationaliste*. Paris: Ed. Hermann, 2018.

BACHELARD, Gaston. *La valeur inductive de la relativité*. Paris: J. Vrin, 1929.

_____. *La pensée axiomatique. Études philosophiques*. Paris, 1940.

_____. *Les aspects philosophiques de la relativité. Hommage à Albert Einstein*. Bobinografia. Institut Nationale du Audiovisuel (INA FRANCE): 23 de Avril 1955.

_____. *Le matérialisme rationnel*. Paris: PUF, 1963.

_____. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: PUF, 1965.

_____. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1966.

_____. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972.

- BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: J. Vrin, 1977.
- _____. *La philosophie du non*. Paris: PUF, 1983.
- _____. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1999.
- _____. *A intuição do instante*. Campinas: Verus Editora, 2010.
- BARONE, Francesco. "Verità" ed "Errore" nell' epistemologia di Gaston Bachelard. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 17, n. 66 (4), 1963, p. 453-476.
- BONTEMS, Vincent. *Bachelard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- BULCÃO, Marly. *O racionalismo da ciência contemporânea: introdução ao pensamento de Gaston Bachelard*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.
- CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des Sciences: concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 1979.
- CARVALHO FILHO, Ernane. Bachelard e o caráter indutivo da Teoria da Relatividade. *Ensaio Filosóficos*. Volume 13, 2016, p. 87-97.
- EINSTEIN, Albert. *Teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- _____; INFELD, Leopold. *A evolução da física*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2008.
- HEISENBERG, W. *Physics and philosophy: the revolution in modern science*. New York: Happer Collins Publishers, 2007.
- LACLOS, Frédéric. Bachelard et la valeur réaliste de la relativité. *Bulletin*. n. 7, 2005, p. 47-67.
- LECOURT, Dominique. *L'epistémologie historique de Gaston Bachelard*. Paris: Vrin, 1978.
- MEYERSON, Émile. *Identité et réalité*. Paris: J.Vrin, 1951.
- PATY, Michel. Einstein ou a criação científica do mundo. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- THUILLIER, Pierre. *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da invenção científica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, cap. VIII.
- VELANES, David. *Gaston Bachelard e o progresso do saber*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018.

Recebido em: 28-08-2019

Aceito para publicação em: 04-05-20

ÉTICA E PODER POLÍTICO N' *O PRÍNCIPE* DE MAQUIAVEL: VIÉS INTERPRETATIVO ACERCA DA LEGITIMIDADE DO PODER *PRINCIPESCO*¹

*ETHICS AND POLITICAL POWER IN THE MACHIAVELLI'S PRINCE:
INTERPRETATIVE PERSPECTIVE ON THE LEGITIMACY OF PRINCELY POWER*

LAIRTON MOACIR WINTER²

Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) – Brasil
winterprof@gmail.com

RESUMO: Entre o grande público, Maquiavel costuma ser considerado mais pela suposta ruptura que teria operado entre ética e política do que pelas suas contribuições ao pensamento político moderno, tais como o aspecto salutar do conflito para a vida política da cidade e a questão da legitimidade do poder político. Nesse sentido, o esforço dessa nossa análise consiste em demonstrar que, em primeiro lugar, a terminologia pejorativa decorrente da obra de Maquiavel, particularmente d' *O Príncipe*, é desprovida de fundamento. Em segundo, como efeito da sua tese da *verità effettuale della cosa*, as ações do príncipe devem ser sempre avaliadas não em função das suas causas, mas dos efeitos políticos que engendram. E, finalmente, em terceiro lugar, procuramos demonstrar a proposição de que a legitimidade do poder político do príncipe se alicerça única e exclusivamente no povo, e que dele dependem a estabilidade e a liberdade da cidade e a manutenção do próprio poder principesco.

PALAVRAS-CHAVE: Maquiavel. Ética. Poder Político. Legitimidade. Povo.

ABSTRACT: *Among the general public, Machiavelli is usually considered more in terms of the supposed rupture between ethics and politics rather than in terms of his contributions to political thought, such as the salutary aspect of conflict for the political life of the city and the question of the legitimacy of political power. In this sense, the effort of our analysis is to demonstrate that, firstly, the pejorative terminology resulting from Machiavelli's work, particularly of The Prince, lacks foundation. Second, as the effect of his thesis of the verità effettuale della cosa, the actions of the prince, must always be evaluated not in terms of their causes, but in terms of the political effects they engender. And finally, thirdly, we try to demonstrate the proposition that the legitimacy of the prince's political power is based only and exclusively on the people, and that the stability and freedom of the city and the maintenance of its own princely power depend on it.*

KEYWORDS: *Machiavelli. Ethic. Political Power. Legitimacy. People.*

¹ Este artigo retoma, em grande parte, o texto da Conferência apresentada em 26 de abril de 2019 no Curso: *A Legitimidade do Poder Político em Debate II*, do Grupo de Pesquisa de Ética e Filosofia Política da Unioeste, Campus de Toledo-Pr.

² Doutor em Filosofia. Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

INTRODUÇÃO

Os termos “*maquiavélico*” e “*maquiavelismo*” não são estranhos ao vocabulário do grande público. Decorrentes da leitura da obra mais difundida de Maquiavel - *O Príncipe* -, e adentrando os espaços do cotidiano, tais termos são, em geral, tomados como sinônimos de perfídia, má-fé, falta de escrúpulos, maldade, entre tantos outros, de sorte que o pensamento político de Maquiavel parece estar – se possível for falar desse modo - irremediavelmente associado à uma ética do mal. Logo, parece, também, que o intento de Maquiavel, ao escrever *O Príncipe*, não seria outro que não o de, unicamente, ensinar aos governantes como conquistar e manter o poder, ainda que suas ações estivessem em descompasso com os princípios de uma longa tradição do pensamento político ocidental, que conjugava ética e política, em que a segunda se via determinada pela primeira.

Consonante com tal premissa, pareceria de todo adequado, pois, afirmar de Maquiavel que seu pensamento se resumiria numa de suas supostas lições mais difundidas, a de que, em matéria de política, “os fins justificam os meios”. Decorrente dessa linha interpretativa, Maquiavel estaria ensinando, de modo amplo, que seria permitido e plenamente justificado, a todos os governantes, e a qualquer tempo, agir em desconformidade com os princípios mais gerais da ética e da moral. Maquiavel seria, portanto, “*maquiavélico*” e seu pensamento político, a expressão máxima e clara do “*maquiavelismo*”.

Contudo, convém indagar se tais interpretações acerca do pensamento político de Maquiavel condizem, ou não, com a letra expressa n’*O Príncipe*. Ou, dito de outro modo, cabe questionar se o objetivo de Maquiavel, ao escrever *O Príncipe*, se define, de fato, pela defesa de um *modus operandi* político que se desvencilha por completo da ética e da moral, de modo que toda ação política dependa unicamente da vontade e do interesse pessoais do príncipe com vistas exclusivamente à manutenção do seu poder, o que confirmaria a tese do *maquiavelismo* de Maquiavel, ou se, diferentemente, se associa à defesa de uma nova compreensão da ética, própria da esfera do político e derivada dela, em que a ação do príncipe, à luz das circunstâncias políticas, deve ser avaliada e analisada pela ótica da eficácia política, isto é, pelos bons efeitos políticos que foi capaz de produzir.

Ora, é fato conhecido, e há muito estabelecido pela tradição exegética³, que o que Maquiavel propõe é uma nova forma de olhar e avaliar a ação política, não mais pelas lentes de uma ética normativa convencional – especialmente a ética cristã -, arraigada em regras gerais pré-determinadas e, portanto, a-históricas (no sentido ontológico, isto é, como princípios imutáveis e universalmente válidos *a priori*, aplicáveis em qualquer circunstância), mas pela determinação histórica, isto

³ Evidentemente, nos referimos, aqui, àquela que se filia à tese do republicanismo maquiaveliano, notadamente, entre outros, Hans Baron (1966 e 1988), John G. A. Pocock (1975), Quentin Skinner (1996), Maurizio Viroli (1994), Leo Strauss (1975), Claude Lefort (1972; 1999), Chantal Mouffe (2003), Marie Gaille-Nikodimov (2004) e John McCormick (2011). No Brasil, podemos citar os trabalhos de Newton Bignotto (1991), de José L. Ames (2000), de Helton Adverse (2003), de Sérgio Cardoso (2015) e de Alberto R. G. de Barros (2015).

é, pela ação política condicionada pelas circunstâncias e em vista dos bons resultados políticos conquistados e em que, tendo o conflito de humores como fundamento, o povo parece ter papel político decisivo. Trata-se, pois, não de propor o fim da ética para a política, mas de, inversamente, indicar uma nova ética, uma *ética política*, determinada pelas condições históricas da própria ação política. O que temos, então, é a proposição maquiaveliana da *autonomia da política*, da *política pela política*, isto é, da inexistência completa e cabal de qualquer instância ou juízo de valor anterior à ação política que, por isso mesmo, pode, ou não, estar em consonância com a ética normativa convencional.

Ora, parece, então, que a grande novidade presente na letra maquiaveliana não é propriamente a relação entre ética e política - embora ela seja um componente importante em suas análises -, mas, precisamente, tomando o conflito político por pressuposto, a questão acerca da importância do elemento popular na vida política da cidade. Diante disso, ainda que sem a pretensão de esgotar a discussão, passaremos ao exame de alguns excertos presentes na sequência dos capítulos XV a XIX d' *O Príncipe*, cotejadas com alguns trechos expressos nos *Discursos*, para vermos se é possível avançar no entendimento das questões em relevo.

1 A VERITÀ EFFETTUALE DELLA COSA

Ao adentrarmos o capítulo XV d' *O Príncipe* de Maquiavel, nos defrontamos com um elemento que assinala uma das grandes novidades de seu pensamento: a *verità effettuale della cosa*, cujo princípio marcaria, no campo político, a diferença entre “o que é” e aquilo “que deveria ser”. Assinala Maquiavel: “sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a *verdade efetiva das coisas*⁴ do que o que se imaginou sobre elas” (*grifos nossos*). Para marcar essa diferença no campo específico da política, o Secretário florentino sublinha, na sequência do mesmo capítulo, que “muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade,

⁴ A esse respeito, Ames (2019, p.35), amparando-se na afirmação de Visentin (2006, p.231), segundo a qual “a verdade efetiva – da teoria como da ação política – equivale à capacidade de modificar a realidade, deixando um traço de si no mundo e mudando de fato as relações e os equilíbrios (políticos) existentes”, chama a atenção para os cuidados que se deve ter na interpretação dessa expressão que fundaria o “realismo político” maquiaveliano: “Em que consiste esta “verdade”? É preciso fugir aqui da tentação de reduzir a verdade efetiva a uma simples observação dos fatos, como se tratasse da apreensão empírica da realidade, equívoco no qual incorrem os que reduzem Maquiavel à condição de mestre do ‘realismo político’. O fato bruto enquanto tal não porta, nele mesmo, qualquer significação; esta pode ser alcançada somente pela interpretação. Assim, para Maquiavel, para captar a verdade efetiva – “da teoria e da ação”, como alerta Visentin - é preciso estar atento aos efeitos e não às motivações da ação: quer dizer, a verdade se situa nas consequências, nas repercussões - sejam elas afortunadas ou infelizes - sobre o sistema complexo das condições a partir das quais a ação se desenrola” (AMES, 2019, p.35). A interpretação de Gaille-Nikodimov (2006, p. 284) acerca da verdade efetiva maquiaveliana parece seguir na mesma direção apontada por Ames: “Em que consiste aqui a verdade efetiva da coisa? Trata-se de, por meio dela, conhecer o que é, tal como é? Sem dúvida, mas é preciso atribuir a esta expressão um duplo sentido: de um lado, tomar o mundo tal como é [...], e de outro examinar as ações à luz de seus efeitos e não de seus motivos”. A verdade efetiva consiste, então, na compreensão da ação política, em determinada circunstância, pelo resultado político produzido por ela dentro do contexto em que a mesma ação se desenrolou.

porque *há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver*, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se” (*O Príncipe*, XV).

Algumas linhas antes dessas duas passagens do mesmo capítulo, Maquiavel revela o caráter inovador da *verità effettuale*⁵. Ele mesmo afirma que, ao escrever sobre a conduta de “um príncipe em relação a seus súditos ou seus amigos”, tema já amplamente debatido por muitos, se afastará “das linhas já traçadas pelos outros⁶”. Parece ser o indicativo para entendermos a grande mudança proposta por Maquiavel acerca da ação política que se desvelará nos capítulos subsequentes d’*O Príncipe*.

O que temos aqui senão o fato de Maquiavel assumir que seu objetivo, apontado nesse capítulo em especial, é o de tratar de um velho tema do campo político, mas de uma forma totalmente nova? Ao retomar a discussão acerca da conduta do príncipe, Maquiavel parece estar ciente dos riscos a que se expõe ao adentrar um campo minado. Decorrente dessa observação, nos capítulos subsequentes, Maquiavel apresentará, ainda que não às claras, uma novidade em relação à tradição política - a mesma presente nos *Discursos* - no que concerne ao importante papel do povo na cena política: é dele - do povo - que depende a legitimidade do poder político.

Ora, o que se afirmava sobre a conduta virtuosa de um príncipe até a época de Maquiavel? A resposta é conhecida: para a tradição política, desde o pensamento grego até o humanismo renascentista, o príncipe virtuoso é aquele que deriva e vincula sua ação a princípios gerais que definem um bom regime e as virtudes de um bom governo. Com efeito, o juízo acerca da ação política, muito distante de ser uma avaliação acerca dos resultados, tem como *background* a submissão do modo de ser e de agir do príncipe, portanto, o modo de ser do

⁵ Há uma clara discordância entre Lefort (1999, p.155-159) e Leo Strauss acerca da tese da *verità effettuale*, mais precisamente, em relação à ruptura de Maquiavel com a filosofia clássica presente no ensaio *Le trois vagues de la modernité* (1975), onde se explica tal rompimento a partir de duas assertivas. A primeira assertiva se refere à discrepância de “Maquiavel com os escritores anteriores sobre o que deve ser a conduta de um príncipe”. Nesse sentido, baseando-se no princípio da *verità effettuale*, pareceria correto acreditar que a novidade do florentino residiria, em clara ruptura com o idealismo, na análise realista da política. A segunda assertiva que caracterizaria o rompimento de Maquiavel com a filosofia clássica se refere ao poder da fortuna. “Ele romperia com toda a tradição clássica ao afirmar que o homem pode vencer a adversidade”. De acordo com isso, Maquiavel colocaria, frente a frente, a força construtora do homem - a *virtù* - e a matéria - a *fortuna* -, dando à primeira a prerrogativa da conquista e do domínio sobre a segunda. Assim, a “sociedade política mais desejável” não dependeria da sorte, “mas da habilidade de um homem extraordinário que ‘transforma uma matéria corrompida numa matéria não corrompida’”. Não de acordo com a interpretação de Lefort. Para ele, embora aceite a interpretação de Strauss de que há uma descontinuidade entre Maquiavel e a tradição, não é essa da qual fala Strauss que explica a verdadeira originalidade do Secretário florentino frente ao pensamento político tradicional. A originalidade que caracteriza a real ruptura de Maquiavel com a tradição humanista e com a filosofia política clássica se dá com a enunciação da tese da positividade dos conflitos para a vida política, descrita no capítulo IX d’*O Príncipe* e no capítulo 4 do primeiro Livro dos *Discursos*. É, portanto, o elogio aos tumultos de Roma, que opõem o povo e os grandes, oposição da qual nascem as boas leis para a república, que reside toda a originalidade de Maquiavel e que determina, segundo Lefort, a sua ruptura com a tradição do pensamento político (*In*: WINTER, 2017, p.130-1).

⁶ O mesmo argumento aparece em *Discursos* (I, Proêmio), quando Maquiavel compara seu intento ao projeto dos grandes navegadores na descoberta de um novo continente geográfico, oferecendo uma compreensão nova do político.

político, a uma hierarquia pré-determinada de valores e/ou princípios universais de caráter especulativo, metafísico e religioso. A ação política é, assim, regulada por uma ética universal e normativa, antes preocupada com a identidade entre o modo de ser e o modo de agir do governante, do que com os bons resultados políticos logrados por ela.

É por essa razão que a novidade expressa pela *verità effettuale*, que talvez choque os menos atentos, evidencia o distanciamento e a ruptura de Maquiavel com o paradigma ético-normativo do pensamento político ao revelar seu propósito: a política, segundo o florentino, deve ser analisada e julgada por aquilo que 'ela é', e não por aquilo que 'ela deveria ser'. Significa: é necessário tratar a política por si mesma, como *entidade autônoma*, decifrando suas leis e regras próprias a fim de se lhe compreender a real natureza. Vale dizer que, em Maquiavel, a ação política do príncipe deve ser julgada, então, não a partir de princípios éticos gerais, mas pelos *efeitos políticos que ela engendra*. A ação política será, então, boa ou má, positiva ou negativa, em decorrência - direta e imediata - dos resultados que produz no corpo político.

Essa proposição de Maquiavel representa, portanto, a subversão da lógica tradicional do pensamento político que mirava, como regra geral, a consonância entre a ação política e os princípios da ética normativa, com prevalência da segunda. Não mais para Maquiavel, para quem a ação política deve ser regida pelo *princípio da necessidade*. É o que parece indicar a passagem do capítulo XV d' *O Príncipe*:

Pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto *segundo a necessidade (grifos nossos)*.

Duas proposições importantes aqui se destacam. A primeira: é necessário a um príncipe, se quiser obter sucesso, supor que, em geral, os homens não são bons e agir de acordo com tal premissa. Porque, fiar-se sempre numa regra rígida e firmemente, olvidando as mudanças próprias do mundo da política, acarretará, cedo ou tarde, na ruína de príncipes e repúblicas⁷. Assim, na medida em que os homens "não são todos bons, mas maus" (Cf. *O Príncipe*, XVIII), é *necessário*, àquele que se ocupa do político, estar atento e identificar as variações em suas condutas a fim de agir acertadamente.

A segunda proposição, derivada da primeira: a regra de ouro da ação do príncipe não se funda numa ética universal e imutável – como a ética cristã –, mas, compreendida à luz da história, na necessidade circunstancial da política, que se

⁷ A razão disso é conhecida: ainda que, escreve Maquiavel, "o mundo sempre [tenha sido] de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau [...], há variações entre este mau e este bom", destaca Maquiavel em *Discursos* (II, Introdução, *grifos nossos*). Quer dizer, embora o mundo natural e o mundo cosmológico sejam sempre os mesmos, permanecendo idênticos a si mesmos, sendo possível encontrar as leis que, também, mantendo-se as mesmas, o regem e o regulam, o mesmo parece não poder ser dito do mundo da política. Se, de fato, 'há variações entre o bom e o mau', é porque "todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, [e] é preciso que estejam subindo ou descendo" (Cf. *Discursos*, I, 6).

estrutura no princípio de que o corpo social é, fundamentalmente, cindido, dividido por dois desejos antagônicos e inconciliáveis: o de dominar, dos grandes, e o de não ser dominado, do povo. A ação política depende, portanto, das circunstâncias – sempre marcadas por um conflito que é inextinguível - nas quais estão imersos súditos e príncipes, cidadãos e repúblicas, pois, variando tais circunstâncias, devem variar também os modos de agir dos governantes, a fim de manter a estabilidade do Estado.

A *verdade efetiva* revela, então, que os princípios éticos, tidos como imutáveis pela tradição normativa, passam, em Maquiavel, a ser compreendidos relativamente aos resultados políticos obtidos pela ação política. Assim, bondade e maldade, por exemplo, devem ser compreendidos a partir de um julgamento político, apenas, não moral. É bom aquilo que reverbera positivamente para a vida política. E, inversamente, é mau aquilo que resulta negativamente ao corpo político. Superando o discurso próprio ao campo da moral, o bem e o mal passam a ser compreendidos, em Maquiavel, como categorias políticas, uma vez que se identificam ao resultado político obtido pelo governante. No terreno da política sobreviverão aqueles que souberem agir em conformidade com tal perspectiva, ensina Maquiavel.

Ora, parece que estamos diante daquilo que se convencionou chamar de *realismo político maquiaveliano*, isto é, de uma espécie de fio condutor das análises de Maquiavel que define que a política, estruturada na premissa da conflitualidade do corpo político, não mais se funda no plano teórico, imaginário, mas, antes, se fixa na análise do real, que tem a marca indelével da oposição de dois humores: o dos grandes, que desejam o domínio, o poder, vale dizer, e o povo, que deseja, a todo custo, não ser dominado pelos grandes, portanto, a liberdade⁸. Dito de outro modo: *o realismo político maquiaveliano* sustenta que, tendo a história e o conflito como *background*, a ação política do príncipe, antes de ser avaliada em função de seus motivos, deve ser analisada à luz dos seus efeitos.

A verdade efetiva, pois, negando a possibilidade de derivação de uma verdade imediata acerca das coisas e dos fatos, se origina da observação de que a aplicação de um conjunto preestabelecido de valores ao mundo da política nem sempre resultará naquilo que fora previsto. O mais provável é que, em geral, a conduta baseada em regras tidas como universais e imutáveis, no terreno da política, produzirá resultados inesperados, conduzindo o governante ao fracasso e, com ele, a decadência e a ruína da vida política da cidade.

Significa, portanto, que, desconsiderando a história e o conflito de humores (de grandes e povo), a aplicação direta e imediata de um conjunto de valores pré-

⁸ Acerca da questão do conflito de grandes e povo e, especialmente, do papel do povo na vida política, vale destacar, por exemplo, no Brasil, os trabalhos de Helton Adverse, *Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade. Trans/Form/Ação*, vol.30, n.2, 2007; de Sérgio Cardoso, *Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. Discurso*, São Paulo, v.45, n.2, 2015; e de José L. Ames, *Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído?. Discurso*, São Paulo, v.48, n.1, 2018, e *Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel. Philótopos - Revista de Filosofia*, v.24, n.1, 15, 2019.

determinados, os quais Maquiavel nem nega que sejam bons, nem rejeita enquanto tais, em outro terreno para o qual não foram pensados, no caso, a política, no mais das vezes, resultam no mais completo fracasso para quem age segundo tal premissa.

É nesse sentido que devemos ler e interpretar o que fala Maquiavel no capítulo XV d' *O Príncipe* quando destaca: “deixando de lado *as coisas imaginadas* acerca de um príncipe e discorrendo sobre *as verdadeiras*, afirmo que quando se fala dos homens, e principalmente dos príncipes [...], eles se fazem notar por certas qualidades que lhes acarretam reprovação ou louvor”. Como se pode notar, Maquiavel opõe radicalmente, aqui, *verdade* e *imaginação*. Assim, a *verdade* ensina que, embora fosse “muito louvável que um príncipe, dentre todas as qualidades [...] possuísse as consideradas boas, [tal coisa não é] inteiramente possível, devido às próprias condições humanas que não o permitem” (*O Príncipe*, XV).

Disso decorre que será uma grande ilusão um príncipe, pautando-se sempre naquelas qualidades tidas como boas, isto é, em princípios gerais *a priori*, segundo o pensamento ético-normativo, acreditar que pode agir sempre do mesmo modo e em qualquer tempo com vistas aos mesmos resultados. Se assim agir, fatalmente será golpeado pelas mudanças impostas pelo tempo, que exige do governante sabedoria para agir bem diante de um conflito que permanece latente. Um príncipe “precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas” (*O Príncipe*, XVIII), sublinha Maquiavel. Portanto, agir bem e com sabedoria, isto é, com *virtù*, exige do príncipe saber adaptar e antecipar sua ação às determinações da *fortuna*, mesmo que isto signifique agir em desconformidade com certos princípios da ética normativa, a fim de alcançar os melhores resultados políticos possíveis.

O que ensina a história senão o fato de que não existem regras predeterminadas para a ação política dos príncipes? A *verdade efetiva das coisas*, e não a *imaginação* sobre elas, demonstra que as ações dos homens, em geral, são determinadas pela ambição e pela sua acentuada impulsividade (Cf. *Discursos*, I, 37). Os homens, de modo geral, sendo movidos por interesses e desejos individuais, acabam por instaurar antagonismos e conflitos entre si que, se não canalizados adequadamente, isto é, institucionalmente, colocam em risco a vida política das cidades. Tal constatação, fundada na pressuposição da malignidade⁹ da índole humana, descrita no terceiro capítulo do Livro I dos *Discursos*, onde

⁹ Em relação ao pressuposto da maldade humana presente nos textos de Maquiavel, cabem alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, não parece correto afirmar que a tese da maldade humana seja apresentada pelo próprio Maquiavel como original, mas partilhada por “todos aqueles que discorrem sobre a vida civil e todos os exemplos de que estão cheias todas as histórias” (*Discursos*, I, 3). Em segundo, o princípio da maldade dos homens, antes de ser assinalado por Maquiavel como um atributo essencial da natureza humana, é afirmado como pressuposto a ser considerado pelo homem de ação, necessário, portanto, para o sucesso do agir político e/ou para a elaboração de boa legislação. E, em terceiro, ao pressupor a malignidade do agir humano, Maquiavel não exclui a possibilidade de que os homens também possam ser bons. Com relação a isso, os *Discursos* nos oferecem inúmeros exemplos: assim, os homens são “dignos de louvor” e “infames e detestáveis” (*Discursos*, I, 10); “quão detestáveis são as calúnias” (*Discursos*, I, 8); “raríssimas vezes os homens sabem ser de todo maus ou de todo bons” (*Discursos*, I, 27); como “escapar a esse vício da ingratidão” (*Discursos*, I, 30); e “é dever do homem bom ensinar o bem” (*Discursos*, II, Introdução).

afirma Maquiavel: “quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus [*rei*] e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião”, deve servir de guia para a ação dos governantes. É preciso que o príncipe, portanto, freando a ambição e a impulsividade dos homens, e canalizando os humores presentes na cidade, aja de tal modo que sobreponha o interesse da comunidade política ao interesse privado, particular.

Assim, as qualidades tidas como boas pelo vulgo dos homens podem deixar de ser benéficas e se tornar nocivas quando praticadas em determinadas circunstâncias políticas. Virtudes e vícios ganham, pois, nova roupagem quando compreendidas à luz da ação e do resultado políticos. Desse modo, compreendendo como geralmente agem os homens, serão louvados ou reprovados os príncipes segundo os resultados, os efeitos políticos produzidos por seu modo de agir, consonante com as exigências das circunstâncias políticas. Ser liberal ou miserável, pródigo ou ganancioso, cruel ou piedoso, falso ou fiel, depende unicamente das circunstâncias políticas nas quais se encontra o corpo político. Do que o príncipe necessita, contudo, alerta Maquiavel, é “ser suficientemente prudente para evitar a infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o poder e guardar-se, na medida do possível, daqueles que lhe fariam perdê-lo” (*O Príncipe*, XV).

É nesse contexto que se revela com toda a clareza o que está escrito ao final do capítulo XV d’*O Príncipe* e que esclarece o significado prático da *verità effettuale*: “porque, considerando tudo muito bem, encontrar-se-á alguma coisa que parecerá *virtù* e, sendo praticada, levaria à ruína; enquanto outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar”. Do que se depreende que, às vezes, em razão do *modus operandi* dos homens, dadas a sua ambição e sua impulsividade, é necessário aprender a não ser bom e adentrar na infâmia dos vícios a fim de salvaguardar e conservar o poder e o bem da cidade. Vícios e virtudes, portanto, terão ou sinal positivo ou sinal negativo, dependendo do contexto no qual se encontra o corpo político, sempre marcado pelas distintas demandas dos dois humores, e ocorre a ação política de príncipes e repúblicas.

2 VÍCIOS OU VIRTUDES, OU SOBRE A LÓGICA DA AÇÃO POLÍTICA DO PRÍNCIPE

A fim de ilustrar o que acabamos de demonstrar, de modo geral, acerca do significado da relação entre ética e política em Maquiavel, a partir da definição da sua *verità effettuale* e da novidade que ela representa, isto é, da *autonomia da política*, gostaríamos de pormenorizar o que está presente nos capítulos subsequentes d’*O Príncipe* e que deriva, necessariamente, do pressuposto no capítulo XV. Trata-se de demonstrar, pois, como Maquiavel extrai, da premissa posta pela *verità effettuale*, o modo pelo qual devem agir aqueles que se ocupam do político.

Parece que o que está exposto na argumentação dos capítulos XVI a XIX, fundada nos modos de agir do príncipe diante de diferentes circunstâncias e tendo o conflito civil por pressuposto, a fim de que possa evitar a ruína e preservar a si

e a vida política da cidade, antes do que se definir por uma espécie de receituário para cada situação política específica, é a relação – clássica em Maquiavel – entre os conceitos de *virtù* e *fortuna*. Contudo, o vínculo entre *virtù* e *fortuna* só pode ser compreendido na sua necessária relação com o conflito de grandes e povo que estrutura e funda a vida social.

Assim, quando Maquiavel se pergunta, ainda no capítulo XV, acerca das qualidades necessárias ao príncipe para que tenha sucesso, está indicando que é necessário que ele saiba agir corretamente diante das exigências impostas pelo tempo que, embora esteja sujeito à mudança, mantém sempre vívido o conflito que está na raiz da vida política. Dito de outro modo: na esfera do político, tendo o conflito por pressuposto, o sucesso ou o fracasso do príncipe depende da sua capacidade de ação no momento adequado, ou seja, saber aproveitar a ocasião oferecida pela *fortuna*, o que é possível apenas se ele for dotado de *virtù*, isto é, se souber identificar as circunstâncias e se antecipar a elas, moldando a realidade política e tornando-a favorável para si, de acordo com a necessidade (política).

O lugar em que Maquiavel põe o acento, aqui, parece claro: trata-se de colocar a responsabilidade dos resultados políticos – positivos ou negativos - nos ombros daquele que conduz a cena política, isto é, o príncipe dotado (ou não) de *virtù*. “Certamente essa *virtù* é definida como antítese da Fortuna; é o poder de subtrair-se à desordem dos acontecimentos, elevar-se acima do tempo que [...] enxota tudo à sua frente; é agarrar a ocasião e, portanto, conhecê-la; é, enfim, segundo a palavra do autor, introduzir uma forma numa matéria”, como apropriadamente ensina Lefort (1980, p. 44).

A ruína ou a glória dependem, então, daquele que detém as rédeas da ação política, e não mais da *fortuna*, como se ela fosse uma força incontrolável contra a qual não houvesse obstáculo que a refreasse. Embora Maquiavel reconheça a força e o poderio da *fortuna*¹⁰, ele deixa claro que ela somente leva à ruína aqueles que a ela não se antecipam. Em contrapartida, somente os homens de *virtù*, afirma Maquiavel, são capazes de obstaculizar a potência destruidora da *fortuna*, na medida em que, inspirados pelos exemplos do passado, agem de modo a torná-la fecunda para a vida política. O príncipe de *virtù* é, então, uma espécie de *demiurgo* que, ciente da impossibilidade de contar com os preceitos da moral e da religião - já que não têm aplicação universal porque não se aplicam, em todos os casos, ao campo da política -, e nem com os outros homens - em função de sua natureza instável, ambiciosa e individualista -, sabe aproveitar o momento mais propício

¹⁰ Nesse sentido, merece destaque a metáfora do rio caudaloso presente no capítulo XXV d' *O Príncipe*. Nas palavras do autor: “Comparo a sorte a um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, mas cedem ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, voltando a calma, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, ou o rio flua por um canal, ou sua força se torne menos livre e danosa. O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir-lhe e volta o seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques ou barreiras para contê-la. Se considerares a Itália, que é sede e origem dessas alterações, verás que ela é um campo sem diques e sem qualquer defesa; caso ela fosse convenientemente ordenada pela *virtù*, como a Alemanha, a Espanha e a França, ou esta cheia não teria causado as grandes mudanças que ocorrem, ou estas nem sequer teriam acontecido”.

para a ação e, longe de sucumbir à sua impetuosidade, é capaz de moldar a *fortuna* de modo que ela lhe seja politicamente favorável.

A partir dessa perspectiva, os capítulos XVI a XIX parecem se esclarecer por inteiro. Afinal, as qualidades disjuntivas e condicionais da ação política levantadas por Maquiavel nos referidos capítulos não parecem ser mais do que provocação ao leitor desatento, que aparenta não ter compreendido claramente a premissa da *verità effettuale* exposta no capítulo XV. Não parece haver dúvidas de que Maquiavel nos ensina que, fundada nos exemplos da história, a ação política do príncipe, não devendo ser rígida, tem de se pautar, no tempo certo, pela flexibilidade e adaptabilidade exigidas pela *fortuna*, sendo esta claramente condicionada pelo conflito de grandes e povo.

Faz todo o sentido, então, que não haja uma resposta definitiva, uma espécie de norma geral acerca das questões propostas nos capítulos XVI a XIX. Pois, como esclarece Maquiavel no capítulo XXV, ações idênticas de homens com virtudes semelhantes, em geral, produzem resultados distintos, um logrando fracasso e outro, sucesso. Do mesmo modo, o inverso também é verdadeiro, de acordo com o que ações distintas de homens distintos se mostram, ambas, exitosas¹¹. A razão disso está “na natureza dos tempos, que se conformam ou não aos procedimentos deles” (*O Príncipe*, XXV), sublinha o florentino.

Ora, o que temos aqui senão o conhecido e eterno jogo *virtù-fortuna*, do que decorre que o sucesso ou o fracasso dos homens de ação depende de estarem ou não preparados para os desafios a surgir no horizonte soprados pelos ventos da *fortuna*? Muito embora a *fortuna* não possa ser governada pelos homens e nem detida por eles, ela pode, contudo, ser canalizada, de tal sorte que, longe de destruir, poderá se transformar em força criadora pelos homens de *virtù*. É o que observa Maquiavel no capítulo XXV: “já que o nosso livre-arbítrio não desapareceu, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase”. A *fortuna*, portanto, pode ser produtiva para aqueles que souberem agir no tempo adequado. É, pois, o que se desvela nas análises dos capítulos XVI a XIX.

No capítulo XVI, Maquiavel indaga se é melhor agir com parcimônia ou agir com liberalidade. Cientes da intrínseca e necessária relação entre *virtù* e *fortuna* descrita no capítulo XXV e do alerta feito por Maquiavel ao final do capítulo XV, o de que vícios e virtudes ganham novos sentidos quando analisados à luz da ação política, a resposta ao dilema já não parece tão complexa. Desse modo, ser prudente ou liberal dependerá do contexto político em que estiver imerso o agente político.

Assim, embora a fama de liberal pareça melhor aos olhos dos súditos, já que, via de regra, a compreendem como virtude, o príncipe prudente deverá preferir a fama de parcimonioso, pois ele não “pode usar da *virtù* da liberalidade

¹¹ A esse respeito, vale sublinhar a passagem descrita por Maquiavel n’*O Príncipe*. Observa o autor florentino que, o que se vê é que, “de dois homens prudentes, um chega ao seu objetivo e outro, não; [e] que dois homens bem-sucedidos adotaram dois modos de agir diferentes, sendo um prudente e outro impetuoso” (*O Príncipe*, XXV).

sem prejuízo próprio e sem danos” (*O Príncipe*, XVI), sublinha Maquiavel. A razão não é desconhecida: os custos políticos da liberalidade são maiores que os da parcimônia, na medida em que ela exige maior sacrifício econômico dos súditos a fim de que o príncipe possa mantê-la. Desse modo, a *virtù* da liberalidade se converte em vício, tornando o príncipe desprezível e odioso, coisas das quais deve um príncipe sempre guardar-se, alerta o florentino.

Por essa razão, um príncipe não deve “se preocupar com a fama de miserável, porque com o tempo será considerado cada vez mais liberal [e], graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam, [podendo] realizar seus empreendimentos sem onerar o povo” (*O Príncipe*, XVI), ensina Maquiavel. É o vício da parcimônia, agora, convertido em virtude¹² política. É, portanto, “mais sábio ficar com a fama de miserável, que gera uma infâmia sem ódio, do que, por desejar o renome de liberal, precisar incorrer na fama de rapace, que gera uma infâmia com ódio” (*O Príncipe*, XVI). Esse é o ponto: o mal a ser evitado pelo príncipe, está claro, não é propriamente a infâmia, mas o desprezo e o ódio do povo. Esse argumento presente no capítulo XVI, em que Maquiavel alerta acerca da necessidade do agente político em evitar o ódio dos súditos, aparecerá também, como veremos, em todos os capítulos subsequentes até o capítulo XIX d’*O Príncipe*. É o indicativo – ao qual havíamos nos referido na introdução dessa análise – que revela a existência de um componente fundamental no jogo político e sobre o qual se alicerça o poder do príncipe: a necessidade da legitimidade do governante, a qual está diretamente ligada à figura política do povo. Vejamos.

No capítulo XVII, Maquiavel continua a sua análise sobre o modo de governar do príncipe. A esta altura se questiona sobre o que é melhor para manter o poder: ser amado ou ser temido? Diante do dilema – clássico em Maquiavel –, o autor apresenta a tese segundo a qual o melhor seria que o príncipe aliasse ambas as qualidades, mas, “como é difícil combiná-las, é muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tem de desistir de uma das duas” (*O Príncipe*, XVII), alerta.

A opção do príncipe pelo temor se sustenta na tese já conhecida de Maquiavel acerca do caráter maligno da natureza humana, de acordo com o que os homens “são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar” (*O Príncipe*, XVII). Ou seja, se o príncipe não pode confiar no aspecto emocional dos homens, já que não há controle sobre ele, o melhor que tem a fazer é confiar apenas em si mesmo, sustentando seu modo de agir no aspecto racional, pois “os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer” (*O Príncipe*, XVII). Em outras palavras: se

¹² Ao diferenciar *virtù* e virtudes cristãs, Maquiavel deixa clara a sua discordância com a tradição do pensamento político anterior a ele, especialmente o pensamento político medieval e o humanismo cívico. Para os humanistas cívicos, o homem adquire a *virtù* quando possui as virtudes teológicas e cardeais. Maquiavel acredita que o príncipe deve ser realista e aprender a ser mau, se assim ditar a necessidade. Essa crença se fundamenta na sua visão negativa da natureza humana. Embora os homens em geral sejam maus, sempre haverá aqueles com capacidade de *virtù*, necessária para atuar politicamente. Deste modo, o autor conclui que o príncipe não precisa possuir todas as boas qualidades, porém precisa aparentar possuí-las. Assim, nenhuma qualidade é boa ou má abstratamente, mas, tão somente de acordo com as circunstâncias.

os homens são volúveis, inconstantes e ambiciosos, fiar-se neles para contar com seu apoio no momento da necessidade, é apostar na incerteza e, portanto, na própria ruína, porque só permanecem fiéis ao governante “desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se” (*O Príncipe*, XVII), observa Maquiavel.

Portanto, ser amado pelos súditos de nada serve quando se precisa deles porque, dado o modo de ser dos homens, tal sentimento, sobre o qual o príncipe não tem controle, se desfaz tão rapidamente quanto se aproximam os perigos, pois o “amor é mantido por vínculo de reconhecimento, o qual, sendo os homens perversos, é rompido sempre que lhes interessa” (*O Príncipe*, XVII). Por outro lado, o temor, sentimento provocado pelo governante nos súditos, portanto, de domínio do príncipe, é mais eficaz, pois, sempre que precisar dos homens, o governante pode contar com eles, já que “o temor é mantido pelo medo ao castigo” (*O Príncipe*, XVII), que jamais os abandona.

No entanto, retomando o argumento do capítulo anterior, Maquiavel sublinha que o temor não deve suscitar o ódio do povo sob pena de o príncipe, ao perder o apoio dos súditos, perder, também, o Estado. Não ser amado não significa o mesmo que ser odiado. É necessário, portanto, encontrar um meio que permita ao príncipe de, se não puder, ao mesmo tempo, ser amado e temido, ao menos ser temido e não odiado por seu povo. Essa proposição remete ao importante papel da imagem do príncipe como meio de evitar o ódio dos súditos, tema que o florentino tratará no capítulo XVIII.

O conhecido capítulo XVIII, que trata da fidelidade ou não do príncipe à palavra dada, revela, em definitivo, o aspecto fundamental do político e que representa o elemento crucial no jogo político para Maquiavel, sem o que não é possível ao governante manter-se. Trata-se da questão da necessidade da legitimidade do poder político do príncipe, como havíamos antecipado na análise do capítulo XVI, e que encontra todo o seu peso no capítulo XVIII. E, quem é o fundamento da legitimidade do poder principesco? A resposta parece estar no reverso dos argumentos que perpassam os capítulos XVI a XIX: a necessidade de o príncipe evitar o ódio do povo implica em dizer que a legitimidade, por óbvio, não reside na *virtù* propriamente dita do príncipe, como aparentemente sugeririam os argumentos presentes em tais capítulos, mas no próprio povo que lhe confere o estatuto de governante legítimo. Ou seja, a legitimidade do poder político do governante está direta e intimamente ligada ao povo, daí a necessidade crucial de o príncipe não ser odiado por ele. Nesse sentido, a imagem do príncipe exerce papel fundamental.

Neste capítulo XVIII, Maquiavel aponta a necessidade de o príncipe em, agindo com astúcia, compreender o papel da imagem no exercício do poder e como utilizá-la a seu favor. Trata-se, pois, da conhecida e inabalável relação entre ser e parecer, imperativo político do qual devem estar cientes todos aqueles que se dedicam à arte da política.

O argumento de Maquiavel segue na mesma esteira daqueles utilizados nos capítulos precedentes: colocar-se favoravelmente à opinião da tradição, afirmando

que o melhor seria ao príncipe manter a palavra empenhada e “não com astúcia” (*O Príncipe*, XVIII). Mas, fiel à proposição da verdade efetiva das coisas, subverte a tese defendida pelo pensamento ético-normativo: “por experiência, vê-se, em nossos tempos, que fizeram grandes coisas os príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e souberam, com astúcia, enredar a mente dos homens, superando, enfim, aqueles que se pautaram pela lealdade” (*O Príncipe*, XVIII).

A astúcia se refere à capacidade de o príncipe saber usar dois gêneros de combate próprios ao campo político: as leis e a força. “O primeiro é próprio do homem, o segundo é o dos animais” (*O Príncipe*, XVIII). O que Maquiavel quer dizer é que, no mundo da política, às vezes, as ordenações ou instituições criadas pelos homens não têm força suficiente para frear seus apetites e desejos, o que, muitas vezes, pode levar o Estado a vivenciar um período de instabilidade e corrupção, tornando necessário o recurso ao uso da força. Por isso, “como frequentemente o primeiro [a lei] não basta, convém recorrer ao segundo [a força]” (*O Príncipe*, XVIII). Mas, para ter sucesso, não basta ao príncipe valer-se apenas da força bruta.

Para ilustrar isso, Maquiavel recorre à metáfora da natureza animal, caracterizada pela raposa e pelo leão. A primeira representa a astúcia e a esperteza; o segundo, a força bruta, a energia criadora/destruidora. Porém, é o imperativo da necessidade que determina como o príncipe deverá usar esta ‘natureza animal’. É, portanto, a realidade, a circunstância que implica na tomada de decisão e consequente ação do governante: “visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos” (*O Príncipe*, XVIII), ensina.

O que podemos depreender deste argumento de Maquiavel? A resposta não parece complexa: o que Maquiavel quer dizer é que, em geral, os homens são julgados pelos resultados que obtêm com suas ações e, raramente, pelos meios utilizados para atingi-los. Isto não significa, como quer o vulgo, que uma coisa justifique a outra, ou seja, que *os fins justifiquem os meios*, mas que se uma ação do príncipe o acusa, o resultado, quando favorável para a manutenção do Estado e, portanto, para a vida política, o escusa. É nesse sentido que o uso da força, associada ao leão, como potência criadora, muitas vezes se faz necessário a fim de que o príncipe possa combater os lobos da política. Igualmente, é necessário que o príncipe aja com esperteza, própria da raposa, para que possa escapar às armadilhas da mesma política. Por isso, a ação de uma (força) sem a outra (esperteza) se torna inócua.

Frente a tal constatação, a questão acerca do cumprimento, ou não, da palavra empenhada pelo príncipe se revela por completo. Como os homens variam conforme as circunstâncias, seguindo seus próprios desejos,

[...] um príncipe prudente não pode, nem deve guardar a palavra dada, quando isso se torna prejudicial ou quando deixem de existir as razões que o haviam levado a prometer. Se os homens fossem todos bons, este

preceito não seria bom, mas, como são maus e não mantêm sua palavra para contigo, não tens também que cumprir a tua (*O Príncipe*, XVIII).

Como bem se vê, novamente reaparece o argumento acerca do modo de ser dos homens, isto é, do seu caráter maligno, como importante pressuposto para o modo de agir do príncipe. Como os homens, de acordo com Maquiavel, não são confiáveis e nem honestos, não há motivos para que o príncipe seja íntegro e confiável. O que parece estar em jogo, portanto, é a pressuposição da maldade humana como um imperativo prático para a ação política. Não é que os homens sejam todos maus, mas o príncipe, se quiser lograr êxito em sua ação, deve pressupor que todos os homens, de fato, o sejam. Não manter a palavra empenhada, então, é uma necessidade política se as circunstâncias assim o exigirem.

Como não é possível afirmar dos homens como regra geral que eles sejam todos bons, ou seja, dada a impossibilidade de tomar universalmente a natureza humana com sinal positivo, é preferível, invertendo o sinal para negativo, tomá-la pelo viés da malignidade. Por essa via, a ação do príncipe, está claro, levando em conta a suposição da maldade dos homens e antecipando-se a eles, terá maiores possibilidades de tornar-se exitosa. Contudo, tal proposição afirmada por Maquiavel acerca dos homens não quer dizer que o florentino esteja preocupado em erigir uma espécie de antropologia¹³ da natureza humana. Significa, apenas, que é mais vantajoso ao príncipe, do ponto de vista político, portanto, dos resultados políticos, tomar o homem com mau, e não como bom, diminuindo as chances de erro na ação política.

Porém, Maquiavel chama a atenção para o fato de que tal comportamento do príncipe em relação aos homens não se deve dar às claras: cabe a ele disfarçar, simular e dissimular suas ações para não perder o apoio dos seus súditos. Assim, quem melhor se sai é quem melhor sabe valer-se das qualidades da raposa. Por isso, observa o florentino, “é necessário saber disfarçar bem essa natureza e ser grande simulador e dissimulador, pois os homens são tão simples e obedecem tanto às necessidades presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar” (*O Príncipe*, XVIII). No entanto, mesmo que um príncipe não tenha tais qualidades, “é indispensável parecer tê-las” (*O Príncipe*, XVIII).

Desta forma, o governante deve parecer ser clemente, fiel, humano, íntegro e religioso – e sê-lo -, mas, se a necessidade se impuser, deverá o príncipe estar disposto a não sê-lo. “Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e [...] não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário” (*O Príncipe*, XVIII). Ainda que a legitimação do poder político se fixe no sucesso, no resultado da ação, portanto, sempre *a posteriori*, o seu julgamento se dá de forma imediata pelo olhar

¹³ Acerca dessa questão, Bignotto (2008, p. 81), em seu trabalho *A antropologia negativa de Maquiavel*, é categórico ao afirmar sua posição: “acreditamos que a referência à maldade humana é parte integrante de seu combate contra a tradição cristã, [e] faz parte da construção de sua filosofia política, mas *não funda necessariamente uma antropologia* no sentido estrito. Trata-se [...] de uma estratégia argumentativa, mais do que de uma construção conceitual acabada”.

do súdito, isto é, no momento mesmo da ação do príncipe, razão pela qual, ainda que não necessite ser bom, é preciso parecer ser bom. Pois o vulgo funda seu julgamento no nível da aparência, apenas.

Não é possível depreender do argumento maquiaveliano acerca do jogo de aparências, contudo, que o príncipe esteja livre para agir conforme seus próprios interesses. É, ao contrário, unicamente o imperativo da necessidade política o critério a ser utilizado pelo príncipe no momento da ação, sem o que corre o risco de ser odiado pelos súditos e perder a legitimidade de seu poder. É, pois, este o verdadeiro significado da nova compreensão do político apresentada por Maquiavel. Assim, não são todos e quaisquer os meios, então, que contam no agir político. Mas, unicamente aqueles que se mostram necessários para determinar o sucesso do príncipe e, em decorrência dele, a estabilidade da cidade, ou, se preferirmos, o interesse público.

Por fim, no capítulo XIX, ao falar de como o príncipe deve evitar ser desprezado e odiado por seus súditos, os argumentos sobre o modo de governar do príncipe para se manter no poder se completam. Neste capítulo, o argumento apresentado por Maquiavel também é conhecido: um príncipe que não é odiado nem desprezado, mas, ao contrário, é altamente reputado e estimado entre seus súditos não corre grandes perigos de perder o Estado¹⁴. Ora, a reputação e a estima, aqui, não parecem ser outra coisa que não as faces do reconhecimento do povo ao modo de governar do príncipe. São, em suma, a própria expressão da legitimidade do poder do príncipe.

O perigo, no entanto, são as conspirações dos súditos, daí a importância de o príncipe não ser odiado nem desprezado pelo povo. “Um dos mais poderosos instrumentos de que dispõe um príncipe contra as conspirações é não ser odiado pela generalidade dos súditos” (*O Príncipe*, XIX), na medida em que será do apoio e do reconhecimento deles que dependerá para salvar o Estado e manter-se no poder, observa Maquiavel. O que garante o sucesso do príncipe contra as conspirações, pois, é o apoio popular, o qual se torna crucial para que o príncipe mantenha o poder. Do mesmo modo, o inverso é verdadeiro: a inimizade ou o ódio do povo serão a ruína do príncipe, pois um governante odiado e desprezado não poderá contar com os favores do povo no momento necessário, pois, nessas condições já perdeu a sua legitimidade.

Ora, tal argumento retoma, em certa medida, o já exposto no capítulo IX, quando Maquiavel trata do *Principado Civil*: um príncipe, se quiser manter-se, afirma, deverá apoiar-se no povo e sempre terá seu favor se mantiver sua amizade e evitar que seja oprimido pelos grandes. Isso ocorre porque o desejo e os fins do

¹⁴ No entanto, um governante, mesmo legítimo, deve ter sempre dois receios: um interno, por conta de seus súditos, e outro externo, por conta das potências estrangeiras. Maquiavel, entretanto, estabelece uma relação de dependência do primeiro receio em relação ao segundo: “as coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se já estiverem perturbadas por alguma conspiração” (*O Príncipe*, XIX). No plano externo, a organização do príncipe, utilizando-se de boas armas e de bons aliados, será suficiente para resistir a qualquer ataque inimigo.

povo são mais honestos¹⁵ do que o desejo dos grandes (Cf. *O Príncipe*, IX), pois ao desejo de bens e de poder dos grandes opõe-se um desejo de lei e de liberdade do povo; um desejo de não-poder¹⁶, portanto.

O argumento central parece indicar, pois, que um príncipe, ao evitar o desprezo e o ódio do povo, “terá cumprido a sua parte e não correrá perigo algum em outras infâmias” (*O Príncipe*, XIX). É necessário, acima de tudo, que o príncipe obtenha e mantenha o apoio popular, tese já apresentada no capítulo IX d’*O Príncipe*, como vimos, e que aparece, também, no capítulo 5 do Primeiro Livro dos *Discursos*. É o que também parece indicar a letra expressa no capítulo XIX d’*O Príncipe*. Afirma Maquiavel: “concluo, portanto, que um príncipe deve ter em pouca conta as conspirações enquanto o povo lhe for favorável, mas quando este se tornar seu inimigo ou lhe tiver ódio, deverá temer todas as coisas e todo mundo”.

Ora, esse argumento, que atravessa os capítulos XVI a XIX, como havíamos alertado, é revelador: mais do que afirmar a necessidade da ação política alicerçada na ocasião oferecida pela *fortuna*, e no próprio jogo de aparências (pois não parecem ser em si mesmos o fim da política), o que Maquiavel parece ensinar é, fundamentalmente, a proposição de que o poder do príncipe, e a manutenção dele, está intimamente ligado ao humor do povo. Nesse sentido, o real significado da *verdade efetiva das coisas* não repousa sobre o conhecido jogo *virtù-fortuna*, mas no princípio de que o verdadeiro fundamento do político, não sendo efetivamente o príncipe de *virtù* (embora seja ele, no momento da ação, o principal agente político), é o povo, pois é dele que depende, em última análise, não apenas

¹⁵ Consonante com essa premissa está o título do capítulo 58 do Livro I dos *Discursos*. Nele escreve Maquiavel: “a multidão é mais sábia e constante que um príncipe”. Igualmente, no texto do mesmo capítulo e Livro, está a afirmação de acordo com a qual, “quanto à prudência e à estabilidade, digo que o povo é mais prudente, mais estável e de mais juízo que um príncipe. E não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus, pois se vê uma opinião universal a produzir efeitos admiráveis nos seus prognósticos, parecendo que, por alguma oculta *virtù*, ele prevê seu mal e seu bem” (*Discursos*, I, 58). E, ainda: “digo que, assim como duraram muito os estados dos príncipes, também duraram os estados das repúblicas, e que ambos precisam ser regulados por leis, porque o príncipe que pode fazer o que quer é louco; um povo que pode fazer o que quer não é sábio. Se, portanto, pensarmos num príncipe vinculado às leis e num povo acorrentado a elas, veremos mais *virtù* no povo que no príncipe; e, se pensarmos em ambos irrefreados, veremos menos erros no povo que no príncipe, sendo tais erros menores e mais remediáveis [...]. As crueldades da multidão são contra aqueles que ela teme que se apoderem do bem comum; as de um príncipe são contra aqueles que ele teme que se apoderem de seu bem próprio” (*Discursos*, I, 58).

¹⁶ Partindo do pressuposto de que o lugar do poder deva ser sempre um espaço vazio, inoculado (Cf. LEFORT, 1972, p. 475), o desejo do povo, por ser um desejo de não-poder e, por isso mesmo, o verdadeiro “promotor das leis e guardião da liberdade republicana” (CARDOSO, 2015, p. 225), acaba por se revelar o fundamento de toda a vida política. Não apenas porque o povo não deseja o poder, mas, tão importante quanto, porque a relação do jogo de forças que estabelece com os grandes, antagonizando com eles, impede que estes dele se apossesem. Não é à toa que Maquiavel defina, nos *Discursos* (I, 5), que seja o povo o verdadeiro guardião da liberdade. Escreve ele: “sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem” (*Discursos*, I, 5). Assim, “o povo, não podendo se apoderar da liberdade, fará todo esforço possível para que os grandes dela não se apoderem. É, exatamente, em função dessa oposição que fazem entre si grandes e povo que permanece um vácuo do poder, tornando possível que se torne ele, unicamente, o espaço da lei. A vantagem em se dar a guarda da liberdade ao povo se [dá], então, ao fato de que, enquanto não [consegue] se apossar do poder [...], ele [impede] também que os outros dele se [apoderem], submetendo ambos os humores a um regime de leis” (WINTER, 2017, p. 202).

o poder e a legitimidade do próprio príncipe, mas a estabilidade, a segurança e a liberdade de toda a comunidade política. Afinal, qual seria a razão de Maquiavel alertar, em todos os capítulos referidos, acerca da necessidade de o príncipe evitar, a todo custo, o ódio do povo? A resposta, agora, trazida à luz, parece mais clara: porque é do povo, e somente dele, que depende a legitimidade e a manutenção do poder do príncipe e, por efeito, a estabilidade e a liberdade da cidade. O que nos conduz à outra conclusão que não nos deve surpreender, pois que ilustrada à exaustão nos *Discursos*: a verdadeira vida política, tendo o povo por seu fundamento, não é o *Principado*, mas, unicamente a *República*, que é, para Maquiavel, por excelência, o regime da liberdade.

CONCLUSÃO

Diante do exposto, gostaríamos de finalizar apontando, resumidamente, as contribuições de Maquiavel para o pensamento político presentes nessa análise dos referidos capítulos d' *O Príncipe*.

A primeira delas é justamente aquela evidenciada no capítulo XV d' *O Príncipe* e que revela a necessidade de Maquiavel em formular novas bases teóricas para se pensar o político: a *verdade efetiva das coisas*. Com essa proposição, Maquiavel põe abaixo uma longa tradição do pensamento político, para quem a política, assim como todos os aspectos da vida do homem, está submetida à uma hierarquia pré-estabelecida de valores que determinam se a ação do príncipe é ou não virtuosa. Para Maquiavel, ao contrário, e o que nos coloca diante da segunda contribuição, intimamente ligada à primeira, a ação política deve ser avaliada por si mesma, já que é uma entidade autônoma, com vistas ao resultado a ser obtido pelo homem de ação: a manutenção do poder e a estabilidade política da cidade, sem o que não há liberdade possível. A tese da verdade efetiva conduz, pois, à tese da autonomia da política. Superando o argumento humanista da dignidade da política, Maquiavel inova, atribuindo a ela o estatuto da autonomia.

Portanto, a grande inovação de Maquiavel para o pensamento político, derivada da sua tese da verdade efetiva, está justamente na ideia de que não é mais possível se pensar a política com os princípios da ética normativa, especialmente os da ética cristã, pois que se tratam de campos distintos do saber humano. Isso não significa que Maquiavel promova uma ruptura radical e definitiva com a ética, mas propõe uma nova ética, uma ética política, intimamente ligada ao problema da legitimidade do poder político. A política tem, pois, regras e princípios próprios que a definem como um saber autônomo e que é preciso que seja do domínio do governante a fim de que obtenha sucesso.

Está claro, então, que em Maquiavel, a política é anterior à ética e associada à manutenção do poder. Contudo, a manutenção do poder não é um fim em si mesmo, pois que não visa propriamente à preservação do príncipe, mas, intimamente ligada e relançada pela fissura do tecido social que opõe grandes e povo, com desejos antagônicos e inconciliáveis, é um meio para a preservação do Estado. Em outras palavras, a manutenção do poder tende à conformação do político na sua relação com os desejos antitéticos que compõem o corpo social. O

fim da política, então, se existir, fundada nos meios institucionais, é a garantia da manutenção da vida civil no interior da cidade.

Diante do exposto, podemos afirmar, então, que a verdadeira contribuição e, mais que isso, a grande inovação de Maquiavel, não só *n'O Príncipe*, mas especialmente nos *Discursos*, parece ser aquela que apresentamos ao final da nossa análise: o que a *verdade efetiva das coisas* revela, para além do princípio da autonomia da política, é que o verdadeiro fundamento do político, para Maquiavel, é o povo, pois é dele que depende, como vimos, não só o poder do príncipe, em função do reconhecimento de sua legitimidade, mas, especialmente, a estabilidade, a segurança e a liberdade de todo o corpo político.

Esperamos que, com essa análise, tenhamos conseguido demonstrar que Maquiavel, para muito além do reducionismo que querem indicar os termos *maquiavélico* e *maquiavelismo* associados ao seu nome, talvez seja o pensador que, ao ousar inovar no pensamento político, inova precisamente ao atribuir ao povo papel decisivo na cena política. Superar tal distorção a respeito do autor florentino parece ser um dos importantes desafios a enfrentar por todos aqueles que se dedicam à análise do seu pensamento.

REFERÊNCIAS

AMES, J. L. Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído? *Discurso*, São Paulo, v. 48, n. 1, 2018, p. 167-191.

_____. Concepção de povo em *O Príncipe* de Maquiavel. *Problemata*, João Pessoa, v. 10, n. 1, 2019, p. 21-42.

BIGNOTTO, N. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2008, p. 77-100.

CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. *Discurso*, São Paulo, v. 45, n. 2, 2015, p. 207-248.

GAILLE-NIKODIMOV, M. Machiavel, penseur de l'action politique. In: *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006. p. 259-292.

LEFORT, C. Sobre a lógica da força. In: QUIRINO, Célia Galvão e DE SOUZA, Maria Teresa Sadek R. (Org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: TAQ Editor, 1980.

_____. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, C. *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VISENTIN, S. La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda età del seicento. In: LUCCHESI, Filippo; SARTORELLO, Luca; VISENTIN, Stefano (Orgs.). *Machiavelli: Immaginazione e contingenza*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

WINTER, L. M. *Maquiavel contra a tradição: o conflito como fundamento da lei no republicanismo maquiaveliano*. 2017. 228 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Recebido em: 05-06-2019

Aceito para publicação em: 30-05-20

CIÊNCIA E MAGIA

SCIENCE ET MAGIE

TRADUÇÃO

ERIC WEIL

TRADUÇÃO, APRESENTAÇÃO E NOTAS DE

JUDIKAEL CASTELO BRANCO¹

Universidade Federal do Tocantins (UFT) - Brasil
judikael79@hotmail.com

EVANILDO COSTESKI²

Universidade Federal do Ceará (UFC) - Brasil
evanildoc@uol.com.br

APRESENTAÇÃO

O texto “Science et magie” se encontra nos arquivos da biblioteca do *Institut Eric Weil*, na Universidade de Lille. São dez páginas datilografadas com muitíssimas correções e acréscimos feitos à máquina e à mão pelo autor. Trata-se de um texto não publicado, o que certamente nos impõe uma atitude distinta, mesmo uma certa reserva na sua leitura, o que não nos impede absolutamente de identificar algumas ideias fundamentais à compreensão do pensamento de Eric Weil, sobretudo se considerarmos o tempo de sua redação, certamente entre o final da década de 1940 e o início do decênio seguinte.

Em 12 de dezembro de 1952, Weil apresentou no *Institut de Hautes Études de Belgique*, em Bruxelas, a conferência “Science, magie et philosophie”, postumamente publicada no segundo volume de *Philosophie et réalité* (cf. WEIL, 2003, p. 26-39). A conferência é claramente uma versão ampliada de “Science et magie”, ali encontramos extratos inteiros sem nenhuma alteração, embora na apresentação em Bruxelas o autor aprofunde justamente os seus argumentos conclusivos, o que justifica o acréscimo do termo *philosophie* ao título.

“Science et magie”, porém, se comparado à conferência de 52, parece desenvolver com menos reservas a “tese escandalosa” que afirma justamente que a compreensão do sentido da ciência para o homem de hoje exige a consideração da atitude própria do mágico. Com efeito, e Weil retoma essa leitura em outros lugares, a intervenção no funcionamento do mundo é parte essencial da magia e não da ciência naquilo que ela foi até a modernidade.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Confrontado com a história do desenvolvimento do pensamento de Weil, o texto ganha outra importância. A “magia” não é um tema excêntrico à reflexão do autor.³ De fato, nos primeiros anos de sua formação filosófica, sob a orientação de Ernest Cassirer, Weil se voltou à história do pensamento ocidental, mais precisamente à Renascença italiana. No entanto, e aqui se toca o centro da nossa questão, Weil não se limita ao papel de historiador do pensamento, antes encontramos nos seus estudos monográficos sobre Pietro Pomponazzi e Pico della Mirandola⁴, ou acerca da relação de Marsílio de Ficino com Plotino⁵, verdadeiramente uma leitura filosófica da história da filosofia. Logo, temos, em última instância, um exercício metafilosófico que toma como objeto de exame a natureza e a tarefa da filosofia no quadro formado pela astrologia do homem medieval.⁶ A partir daí compreende-se também as diferentes abordagens do mesmo problema, isto é, a reflexão sobre a filosofia, agora no contexto do homem moderno, contexto inquestionavelmente formado pela ciência moderna.⁷

Nos horizontes postos pela magia de um lado, e pela ciência do outro, Eric Weil procura compreender antes de tudo a própria filosofia, quer dizer, a vontade mesma de compreensão, o que implica necessariamente refletir sobre o significado da magia e da ciência no caminho e na história da efetivação de um sentido para a vida humana.

A relevância do texto se impõe porquanto, assumindo seu caráter “destoante”, aponta para um limite constitutivo do conhecimento científico, aclarado aqui justamente pelo confronto com a magia. Ao pensar a magia, a ciência e a filosofia, o que está em jogo é a questão do sentido e, no nosso caso, perceber o quanto o nosso quadro compromete o sentido da questão. Tal comprometimento se dá tanto na reflexão, como testemunha a atual depreciação das ciências humanas, como no terreno da ação, como, por exemplo, na redução do sujeito a “indivíduo essencialmente insatisfeito” (WEIL, 2011, p. 133), isto é, do indivíduo que pensa a satisfação das necessidades materiais, não o contentamento próprio

³ Como atesta, por exemplo, os textos inéditos, ambos disponíveis nos arquivos da biblioteca do Institut Eric Weil, *Renaissancephilos u. Astrologie – Astrologie und magie bei Plotin e Capampella. De sensu rerum et magia*; o primeiro de 1928, o segundo redigido provavelmente entre 1928 e 1933.

⁴ A dissertação *Die philosophie des Pietro Pomponazzi* foi realizada na faculdade de Hamburgo, sob orientação de Ernest Cassirer, em 1928, enquanto o texto *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie* foi defendido na École des Hautes Études, em 1938, sob direção de Alexandre Koyré. A edição francesa dos dois trabalhos foi cuidada por Émilienne Naert e Max Lejbowicz. Cf. WEIL, 1985.

⁵ Cf. WEIL, 2007. Texto inacabado, provavelmente do início da década de 1930, período de Weil na Biblioteca de Aby Warburg.

⁶ Ver por exemplo, o texto inédito de Weil, *Bernardino Telesio: De rerum natura iuxta propria*, escrito entre 1928 e 1933; igualmente “Notre superstition quotidienne” (WEIL, 2008) e “Contre l'occultisme” (WEIL, 1985).

⁷ A ciência moderna é tomada no sistema weiliano na categoria da *Condição* (cf. WEIL, 2012, p. 287-328). Depois, em 1965, o autor aborda explicitamente o tema da conformação da nossa civilização à ciência em “La Science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé” (WEIL, 1991, p. 268-296). Para ver sobre o mesmo argumento, agora, porém, do ponto de vista da relação entre ciência e filosofia, WEIL, 1970, p. 353-369. Por último, um texto publicado apenas postumamente, mas cuja redação remonta a 1975, “De la nature”, em WEIL, 1999, p. 11-115.

da ação sensata no domínio político. Esta última condição, em Weil, remete à figura do escravo moderno (cf. WEIL, 2011, p. 301).

Por último, Weil se destaca ainda no cenário filosófico contemporâneo justamente por sua capacidade de pensar esses dilemas sem optar por saídas fáceis, mas obviamente impraticáveis, como, por exemplo, a redução da filosofia à *ancilla scientiae* ou, o outro extremo, a sua identificação com uma forma de poesia para além de toda réstia de racionalismo. Para o autor, o cenário contemporâneo formado pela ciência moderna não dispensa a filosofia, antes o contrário, a exige como “ciência do sentido”.

Retomar esse texto responde a dois objetivos distintos. De um lado, um primeiro e mais restrito escopo é facilitar o seu acesso aos interessados pela obra weiliana; de outro lado, trazer a voz de Eric Weil para enriquecer o debate contemporâneo sobre o papel da filosofia na educação, entendida por Weil como meio para submeter a paixão à razão e a particularidade do indivíduo a exigências coletivas (cf. WEIL, 2000).

REFERÊNCIAS

- WEIL, E. A educação enquanto problema do nosso tempo. Trad. O. Pombo. In: ARENDT, H.; WEIL, E.; RUSSELL, B.; ORTEGA Y GASSET, J. *Quatro textos excêntricos*. Lisboa: Relógio d'Água, 2000. p. 55-70.
- _____. Contre l'occultisme. Trad. G. Kirscher e J. Quillien. *Archives de Philosophie*, 48, 1985, p. 564-567.
- _____. La philosophie est-elle scientifique?. *Archives de Philosophie*, v. 33, n. 3, 1970, p. 353-369.
- _____. Notre superstition quotidienne. Trad. A. Deligne. *Bruniana e Campanelliana. Ricerche filosofiche e material storico-testuali*, v. 14, n. 2, 2008, p. 633-642.
- _____. Science in Moderne Culture, or the Meaning of Meaninglessness, *Daedalus*, v. 94, n. 1, 1965, p. 171-198.
- _____. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 11-115.
- _____. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991.
- _____. *Ficin et Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- _____. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011, p. 113.
- _____. *La philosophie de Pietro Pomponazzi – Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Paris: Vrin, 1985.
- _____. *Lógica da filosofia*. [Trad. L. Malimpensa]. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003.

CIÊNCIA E MAGIA*

Eric Weil

Uma tradição, venerável por sua antiguidade e pelos nomes daqueles que a fundaram e transmitiram, quer que a ciência e a magia constituam, por assim dizer, os dois polos do pensamento humano, polos eternamente, essencialmente, opostos, situados nas extremidades do *globus intellectualis*, separados por toda a extensão do campo formado pelas atitudes espirituais do homem diante da natureza. Elas estarão para sempre separadas, como a água e o fogo, como o pensamento razoável e o pensamento mítico, como, para dizer tudo com uma única palavra, o bem e o mal. O homem da ciência e seu mestre, o homem de ciência, escrutando o que é, desejam conhecer a verdade das coisas, colocam suas questões à natureza e esperam dela, sem paixão, sem medo, sem esperança, uma resposta à qual eles se submetem de antemão: o mágico quer resultados práticos, busca nos eventos naturais um sentido para o homem, constrói a natureza ao redor do homem, não o homem segundo as leis que regem universalmente os fenômenos.

A história do pensamento e da filosofia não confirma essa tradição? O pensamento grego recusa e refuta o pseudo-pensamento oriental, e este, ao penetrar aquele, o condenou ou, ao menos, o mergulhou num sono letárgico que durou séculos até que, finalmente, a ciência de um Platão, de um Euclides, de um Arquimedes, despertou, qual a bela adormecida, para retomar, dessa vez de forma definitiva, as rédeas do reino do pensamento e estabelecer o império da razão: a longa noite terminou e o homem, sabendo enfim o que é, o que deve ser o saber, abre os olhos para a luz, libertando-se de suas angústias, expulsando os espectros, renunciando aos sonhos de um passado que deve ser esquecido.

É assim que o homem moderno, conhecendo a natureza em suas leis; submetendo-a ao seu exame metódico, a suas medidas e suas mensurações, a suas hipóteses, recriando-a segundo seus modelos, descrevendo-a conforme o que ela é na verdade – é assim que o homem moderno se faz o senhor da natureza.

O “senhor da natureza” – o termo não se apresenta por acaso: com efeito, o que distingue, de antemão, o homem moderno daquele da antiguidade ou do medievo senão esse domínio? Os gregos são, com certeza, os pais da geometria, da lógica formal, do próprio conceito de ciência; sem dúvida, o medieval pode se vangloriar de algumas descobertas da mais alta importância, basta mencionar o encadeamento das forças de origem não-biológica para mostrar o extraordinário valor das suas invenções. Mas os primeiros não desenvolvem a técnica de sua ciência e os outros não pensaram sua técnica: foram nossos pais, os homens modernos, que chegaram onde os nossos avós e nossos antepassados falharam.

* Agradecemos ao professor Patrice Canivez, diretor do *Institut Eric Weil*, de Lille 3, a autorização para publicar esta tradução.

Portanto, senhores da natureza, mas o termo não nos obrigaria a retornar para o que aceitamos da tradição, da nossa tradição moderna? Não devemos repor o problema se verdadeiramente pretendemos e não podemos não pretender dominar a natureza? Pois se tendemos a nos qualificar ao mesmo tempo e sem nenhuma hesitação como homens da ciência e como senhores da natureza, essa tendência, esse hábito, não deveria esconder de nós o fato, muito simples em si mesmo, de que o senhor da natureza foi, aos olhos da humanidade em toda a sua história, o mágico. Não foram Platão, Euclides e Arquimedes, nem mesmo Galileu ou Newton ou Cauchy que prometeram aos homens que um dia eles voariam ou que viveriam sob as águas ou que se fariam ouvir sobre toda a Terra ou que veriam a milhares e milhares de quilômetros de distância, que lhes bastaria apertar um botão para desencadear forças de uma grandeza inimaginável, que olhariam um coração bater, que escutariam a voz dos mortos, que teriam flores e frutos no inverno e fariam gelo no verão, que a duração da sua vida seria duplicada: foram os mágicos que fizeram essas promessas, os narradores das histórias das Mil e uma noites, os mágicos da Renascença, os Cagliostros, os iniciados, os bruxos.

É verdade que eles não mantiveram suas promessas. Eles as deixaram aos cuidados dos homens de ciência, do homem moderno. Não é menos certo que o homem moderno, o homem de ciência, levou a sério a tarefa de manter suas promessas. Ele criou uma ciência completamente diferente da ciência do mágico, se esta tiver de fato o direito ao título de ciência; ele se livrou dos conceitos, quer dizer, das categorias do pensamento mágico: mas esta ciência totalmente nova, parece ter sido colocada a serviço do projeto mágico. Para dizer a mesma coisa sem metáfora, mas de modo frio e muito simples: a ciência moderna, na medida em que visa uma técnica e não é uma visão pura e desinteressada da natureza, é essencialmente mágica na sua própria intensão e só se compreende no que ela é para o homem de hoje recorrendo à atitude mágica. A tese é muito escandalosa, o problema importante demais para que não tentemos vê-lo com clareza.

Entretanto, nós não vamos entrar em uma análise do papel que o interesse técnico desempenha para a ciência moderna. Tal esforço demandaria investigações históricas e sistemáticas muito extensas, também muito árduas; mas, o que é mais importante, esse esforço seria completamente supérfluo aqui. Pois, de fato, um único traço do pensamento moderno basta para mostrar esse papel, a saber, que a ciência moderna não conhece o *cosmos*, sistema coerente da natureza que seja acessível ao homem na sua verdade, no seu ser. No lugar do cosmos, da natureza una, harmoniosa, bela, nós colocamos a unidade da ciência, no lugar dos seres ligados uns aos outros organicamente, colocamos as leis, as funções e as estatísticas. Substituímos a essência pelo fenômeno e pelo evento. Enfim – talvez este seja o ponto mais importante –, nós procuramos a observação, pelo menos nisso que chamamos de ciência exata, para nos servir da experiência, da experimentação.

Lancemos um olhar sobre a ciência grega da época clássica, aquela de Platão, aquela de Euclides (clássica para nós: isso foi diferente durante muitos séculos). O que nós vemos? Primeiramente um cosmos, e em seguida, uma ciência que se contenta em observar o que é, que só busca uma coisa, a saber,

compreender tudo o que se mostra ao homem com a ajuda de uma redução ao que é “ele mesmo em si mesmo”, ao que não muda, ao que se coloca sobre um plano do qual o devir é excluído. O que poderia ser mais natural do que uma depreciação absoluta de toda intervenção no curso dos acontecimentos? O que seria mais natural que o maior desprezo a todos os que se ocupam com o que advém e com o que perece? O que haveria de mais natural do que se contentar então com um discurso coerente sobre os acontecimentos naturais, com isso que, mais tarde, se chamará uma metafísica? Teoria, a palavra significa *visão*, *olhar*, significa, antes de tudo, o fato de assistir a um espetáculo, ao espetáculo divino do eterno por trás do visível, do temporal.

Seria errado dizer que perdemos o conceito da *teoria*: pelo menos até Kant ele está presente na atitude de todos os pensadores, e o espetáculo do céu estrelado não figura de jeito algum no fim da *Crítica da razão prática*. Não seria arriscado afirmar que, muito sinceramente, os homens de ciência dos nossos dias são desinteressados a ponto de não se ocuparem de maneira alguma com os possíveis empregos de suas descobertas nem com o seu valor prático. Entretanto, nenhum deles acredita na possibilidade de uma visão total de uma realidade absoluta.

Não acumulemos as ilustrações: a introdução do observador finito, situado no tempo e no espaço de um sistema determinado, introdução que contém toda a significação filosófica da teoria da relatividade, o reconhecimento pela física quântica de uma indeterminidade irreduzível no próprio domínio ao qual todas as outras são reduzidas, bastam para mostrar que o fundo da ciência moderna é constituído pela intervenção do homem no curso dos eventos: são essas as condições *técnicas* da observação que não podem ser eliminadas; é o reconhecimento do fato de que toda observação é intervenção, é ação humana e não é nem poderia ser puro olhar lançado sobre o eterno do ponto de vista do eterno. Não há, se nos for permitido empregar palavras gregas, *physis*, existe apenas a física; não existe um ser absoluto e absolutamente acessível, mas só uma orientação do homem em um mundo insondável, insondável a tal ponto que a questão sobre o fundo dos fenômenos e do ser por trás dos eventos perdeu todo sentido.

Poderíamos, aliás, deveríamos colocar a questão das origens dessa atitude. Então veríamos que ela é essencialmente judaico-cristã, que os conceitos de criatura, de queda, de Deus escondido e radicalmente transcendente formam as suas raízes. Veríamos que a interpretação protestante desses conceitos e a atitude do homem de ciência moderna têm relações profundas entre elas, tanto filosóficas quanto históricas. Mas o que mais nos importa é ver o significado dessa mudança.

Não temos mais a possibilidade de viver na *teoria* (para sermos mais precisos: deveríamos dizer que normalmente não queremos aceitar essa atitude): nós vivemos na ciência, no sentido de que a forma e as condições da nossa vida são determinadas, numa parte essencial, pelos resultados da ciência; vivemos para a ciência, ao menos muitos homens vivem para ela, e são precisamente esses que representam um ideal para nós. Mas não vivemos da ciência, quer dizer, não

vivemos moralmente da ciência como o grego podia fazer, encontrando sua satisfação na vida do Ser, do cosmos, da bondade do mundo – em uma palavra, na fusão com o Absoluto concreto. Podemos ser físicos, mas não podemos orientar nossa vida segundo a física, não podemos, só com a ajuda da ciência, dar uma solução aos problemas que nos pedem para contrapor os problemas humanos às questões da ciência. O divino instante de Platão, o raro momento de divinização do homem mortal de Aristóteles, não são para nós, não mais do que a vida segundo a natureza boa e absolutamente satisfatória de Epicuro ou a confiante subordinação à Razão do grande todo que consola o estoico. Nós somos homens de ciência, não porque queiramos isso, mas porque estamos convencidos de que não se pode ser outra coisa.

É por isso que somos *homines fabri*, dito de outro modo, mágicos e clientes dos mágicos. Seria ridículo insistir sobre a diferença lógica e metodológica que separa nossa ciência, nosso método e nossa lógica, daquela da magia clássica: nós procedemos no interior do quadro da categoria da quantidade, enquanto aqueles se orientam com a ajuda da categoria da qualidade. Fazemos uma ciência da determinação do indivíduo, enquanto muitos pensadores mágicos (isso não é de todo certo) admitem a não-determinação. Nós eliminamos o fator humano da ciência, no sentido de que o homem só figura ali como o homem universal, abstrato, não enquanto indivíduo concreto. Falamos de forças, ao invés de falar de substâncias, de funções no lugar de qualidades últimas, de unidade de sistema científico em vez de unidade da natureza. Ou ao menos é o que pretendemos fazer: talvez, submetidas à análise, essas pretensões não resistam muito, pode ser que a qualidade que nós reduzimos à quantidade tenha persistido no nosso pensamento científico, e numa função fundamental, simplesmente porque a reduzimos. Mas, mesmo concordando que todas essas pretensões sejam bem fundadas, resta sempre o fato de que na e pela ciência nós não encontramos o contentamento e não pensamos poder encontrá-lo com a sua ajuda.

Assim, nossa atividade é uma diversão no sentido pascaliano. A ciência grega não o era: por ela, o homem se fortalecia a ponto de chegar à presença, ao *hic et nunc* que não conhece nem medo nem esperança, que o transporta ao reino do eterno no qual todas as paixões se calam, todos os desejos desaparecem ou perdem toda importância, onde a dor, a angústia animal e a morte são apenas momentos necessários num espetáculo perfeitamente belo, momentos requeridos à beleza desse espetáculo. Para nós, só existe o trabalho, a luta com a natureza incognoscível em seu fundo, a pesquisa nunca acaba. O mundo não tem sentido, porque a questão do sentido do mundo perdeu todo sentido. Portanto, somos *teóricos* desde que em nenhuma de nossas abordagens, permitamos que nossos desejos e nossas crenças intervenham, e assim nos colocamos nos antípodas do mágico que quer transformar a realidade por suas fórmulas segundo suas necessidades. Mas somos mágicos e estamos nos antípodas da atitude teórica, enquanto a ciência “necessária e universalmente válida” não é, em si mesma, o que nos dá a felicidade absoluta, mas serve à satisfação de aspirações que nem sequer se mostram à ciência exata. Isso porque não existe nenhuma passagem entre o mundo natural e o mundo moral, entre a ciência e a nossa vida, porque a

ciência exata e as ciências morais são autônomas uma em relação às outras, parece que só vivemos humana e concretamente enquanto mágicos, e homens para quem o sentido da atividade transformadora é essa própria atividade e para os quais o domínio da natureza é sua própria justificação. Não colocamos mais, talvez não possamos mais colocar, ao menos por enquanto, a questão do sentido da ciência, do sentido que ela tinha para Platão quando visava à preparação necessária à visão imediata do Uno.

Então precisamos concluir que nossa ciência está doente ou que nós estamos doentes de nossa ciência? Devemos dizer que seria bom voltar atrás, seja libertando-nos da atitude mágica, seja renunciando a toda ideia de felicidade, de presença, de contentamento, de sentido da vida? Talvez um novo cosmos se mostrasse aos olhos do espírito, se quiséssemos procurá-lo: Hegel estava convencido de tê-lo descoberto no sentido da história, e são inúmeros os projetos modernos que desembocaram no Absoluto, ou talvez a confissão da derrota seria mais nítida e nós nos colocaríamos então numa atitude de heroísmo desesperado, no sentido mais preciso do termo, um heroísmo no desespero e que não quer esperar. As duas atitudes são geralmente propostas e seu sucesso junto ao público, e não apenas do público filosófico, mostra que elas não constituem puras “visões do espírito”, elucubrações de intelectuais em busca de novidades.

Em todo caso, a escolha é possível. Mas se deve ser uma escolha razoável, escolha que se justifica diante de si mesma, escolha com conhecimento de causa, não bastará tornar um ou outro caminho segundo o gosto pessoal. É necessário compreender primeiramente que a mistura de método teórico e de atitude mágica é justamente o que caracteriza nossa civilização e que um problema de escolha só se põe porque duas possibilidades distintas se penetraram e se transformaram mutuamente no decorrer do curso da história que foi a nossa. É importante admitir e compreender esse *fato*, dito de outra forma, importa nos libertarmos dessa tradição que quer que sejamos homens de uma ciência teórica, pura, desinteressada. Os predicados que convêm à nossa ciência, mais exatamente ao método da nossa ciência, não nos convêm. Não somos, nem queremos ser *teóricos*, ainda que tenhamos uma ciência *teórica* que desempenha um papel enorme na nossa vida e mais ainda na concepção que fazemos de nós mesmos. Vivemos como todo mundo sempre viveu, com pouquíssimas exceções: segundo uma tradição concreta, numa certeza quase-total da validade de nossos fins e de nossos objetivos, de nossas regras e de nossos valores, com desejos que nos parecem naturais, que nos são tão naturais que ordinariamente os seguimos sem sequer percebê-los.

Mas houve exceções. Homens excepcionais se puseram a questão do sentido de sua tradição e de toda tradição, de seu desejo e de todo desejo. E, em um único caso, eles responderam a isso pela invenção da ciência universalmente válida, da demonstração, do discurso coerente, não para possuir um meio melhor de obter o que, de acordo com a sua tradição, era desejável, mas precisamente para ascender ao plano do universal no qual toda ação e todo desejo fossem eliminados. Nós somos os herdeiros de seu método – e o empregamos para alcançar os objetivos que não submetemos a nenhum exame teórico.

Mas isso não quer dizer que não os submetamos absolutamente a nenhum exame. Ao contrário, o rápido olhar que lançamos sobre a situação moral e intelectual de nosso presente mostrou que estamos preocupados, que nossos valores não se entendem de modo evidente, que duvidamos de nossos objetivos: toda a discussão, quase sempre bastante rasa, sobre a bomba atômica, mostra que o problema do sentido da vida ocupa um lugar importante na consciência contemporânea e encontraríamos nela uma ilustração mais clara no retorno às atitudes religiosas tradicionais, no florescimento de novas relações, de novos apocalipses, de novos evangelhos. Dizemos que escrutamos nosso futuro, e ao fazê-lo revemos o conteúdo de nossa vida. Estamos em crise, numa *crisis*, do tipo que, ao mesmo tempo, possuímos e que nos possui.

Então é muito compreensível que não tentemos cortar os nós e dizer que é preciso abandonar a magia pela *teoria* do Eterno concreto – ou afirmar justamente o contrário, que é preciso proibir a questão do sentido e continuarmos como mágicos razoáveis ou mesmo racionalistas, estipulando também que em cada situação uma solução mágico-científica é possível para os problemas que simplesmente se põem mas que não é preciso querer compreender o sentido. Escolheríamos, assim, entre um sentido absoluto que daria o saber sem permitir a construção de uma ciência e uma ciência que negaria tudo o que no homem não fosse razão na acepção mais estreita e mais rasa dessa palavra, que, então, renunciaria a compreender sua própria realidade, que é realidade humana na sua própria origem e cujos problemas só se compreendem enquanto questões postas pelo homem concreto.

Seria falso dizer que essa escolha é impossível: muitas pessoas a fazem e parecem encontrar nela a paz da alma ou uma condição que lhes dá satisfações estéticas tão fortes que não esperam nada de diferente. Mas essa escolha será sempre uma escolha ilegítima aos olhos daquele que pretende justificar sua decisão razoavelmente, universalmente, na verdade. Ele não vai querer escolher, pois sabe que não se pode escolher assim – e porque sabe o que implica a sua escolha do universal e da verdade. Não poderá se contentar nem com uma nem com a outra via. Assim, ele se encontrará diante da tarefa de pensar, no sentido mais forte do termo, a totalidade de sua realidade: magia e ciência, razão e desejo, sua própria pessoa e o universal.

Recebido em: 02-08-2019

Aceito para publicação em: 21-05-20