

v. 21, n. 36, Jul.-Dez. 2014

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

36





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 21, n. 36, jul.-dez. 2014

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora

Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

Pró-Reitora de Pós-Graduação

Edna Maria da Silva

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Herculano Ricardo Campos

Vice-Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Chefe do Departamento de Filosofia

Sérgio Luís Rizzo Dela-Sávia

Coordenador do PPFil

Daniel Durante Pereira Alves

Vice-coordenador do PPGFil

Joel Thiago Klein

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Editores de Seção

Daniel Durante (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Editores de Resenhas

Eduardo Pellejero (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparić (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Maíra Caroline Freitas dos Santos
Dax Moraes

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 21, n. 36, jul.-dez. 2014, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2014.
Periodicidade: semestral
1. Filosofia. – Periódicos
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 21, n. 36, jul.-dez. 2014

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

- Conhecimento procedimental e gettierização
Luís Estevinha (UFC, CNPq) 9
- Davidson contra o correspondentismo
César Fernando Meurer (UNISINOS, FAPERGS, CAPES) 27
- Naturalismo, ceticismo e empirismo em David Hume:
seus compromissos epistêmicos para além do fundacionalismo
Wendel de Holanda Pereira Campelo (UFMG, CAPES) 63
- A teoria da representação como primeiro princípio da filosofia
Ivanilde Fracalossi (USP) 89
- Subjetividade e subjetividade:
uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger
Marcos Aurélio Fernandes (UNB) 121
- Derrida: aporias da subjetividade
Diogo Bogéa (PUC-Rio, UERJ) 153
- Kant e Sade na alcova: sobre os paradoxos da ética moderna
Reginaldo Oliveira Silva (UEPB) 177
- Dimensões da liberdade na filosofia político-jurídica de Kant
Diego Kosbiau Trevisan (USP, FAPESP; JGU, DAAD) 199

Michel Foucault e o saber-poder tirânico em <i>Édipo-rei</i> <i>Fabiano Incerti</i> (PUC-PR)	237
Estéticas del exilio: el debate acerca del expresionismo <i>María Verónica Galfione</i> (Univ. Nac. de Córdoba, CONICET)	259
Revisitar Polanyi? notas sobre uma tentativa de atualização crítica <i>Amaro Fleck</i> (UFSC, CAPES)	295

Resenhas

MUMFORD, Stephen. <i>Metaphysics: a very short introduction</i> . (2012) <i>Renato Mendes Rocha</i> (UFSC, CAPES, Australian National University)	319
HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. <i>Declaração: isto não é um manifesto</i> (2014) <i>Jéssica Cássia Barbosa</i> (UFRN)	327

Tradução

HABER, Stéphane. Patologias da autoridade: alguns aspectos da noção de “personalidade autoritária” na Escola de Frankfurt <i>Hélio Alexandre da Silva</i> (UESB)	337
---	-----

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

CONHECIMENTO PROCEDIMENTAL E GETTIERIZAÇÃO

Luís Estevinha

Professor na Universidade Federal do Ceará
CNPq

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 9-26

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Defendo que o conhecimento procedimental *não* é susceptível de sofrer *gettierização*, uma vez que não está inserido no conjunto de objetos epistémicos que se dispõem a ser afetados por contraexemplos tipo-Gettier.

Palavras-chave: Conhecimento procedimental; Conhecimento proposicional; Gettierização.

Abstract: I argue that know-how can't be *gettierized* because it is not included in the set of epistemic objects prone to experience *gettierization*.

Keywords: Know-how; Know-that; Gettierization.

Introdução

Discuto neste artigo se o conhecimento procedimental, ou saber-fazer, é redutível ao conhecimento proposicional—por, como defendem alguns intelectualistas e rejeitam outros tantos anti-intelectualistas, este último partilhar com o primeiro a bizarra propriedade epistémica de ser *gettierizável*. Defendo uma resposta negativa à tese da redução, fugindo no entanto aos habituais trâmites anti-intelectualistas, alegando, *contra* as duas posições, que existe um equívoco fundamental acerca da possibilidade de *gettierização* de qualquer instância de conhecimento e, por conseguinte, de qualquer instância de conhecimento procedimental. Começo por elucidar a discussão contemporânea entre as posições intelectualista e anti-intelectualista, dando ênfase à origem do debate na obra de Gilbert Ryle. Tendo depois lançar alguma luz sobre a propriedade epistémica “*ser gettierizável*”, a qual alegadamente decidirá a contenda e mostrando de que maneira é suposto decidi-la. Passo então em revista a proposta *pró-gettierização* do conhecimento procedimental dos intelectualistas Jason Stanley e Timothy Williamson, de um lado, e as propostas *anti-gettierização* do mesmo tipo de conhecimento sugeridas pelos anti-intelectualistas Ted Poston, Yuri Cath, Adam Carter & Duncan Pritchard. No final do artigo submeto as minhas próprias alegações e considero uma objecção a essas alegações.

1. Elucidando o debate entre intelectualismo e anti-intelectualismo

Muitas obras contemporâneas de epistemologia referem-se à distinção entre conhecimento proposicional (conhecimento-que) e conhecimento procedimental (conhecimento-como ou saber-como). *Grosso modo*, o primeiro é conhecimento de proposições de carácter declarativo, por exemplo, o saber que a *Torre Eiffel está em Paris*, ao passo que o segundo é um saber como executar uma determinada tarefa, por exemplo como preparar uma refeição.

O intelectualismo é a corrente filosófica que reclama que o conhecimento procedimental é, ou é redutível a, conhecimento

proposicional. O anti-intelectualismo é naturalmente a posição antagónica.

A tese intelectualista pode ser lida de várias maneiras:

Formulação *Identitária* (FI): O conhecimento-como é conhecimento-proposicional.

Formulação *Mereológica* (FM): O conhecimento procedimental é uma subespécie do conhecimento proposicional.

Formulação *Reduccionista* (FR): O conhecimento procedimental é redutível ao conhecimento proposicional.

Não líquido que estas três formulações sejam absolutamente equivalentes. Por exemplo, a FI parece implicar uma identidade *estricta* entre os dois tipos de conhecimento: se assim fosse, (1) todos os casos de conhecimento proposicional seriam também casos de conhecimento procedimental e, *mutatis mutandis*, (2) todos os casos deste último seriam também casos do primeiro. É, no entanto, implausível que os paladinos do intelectualismo se comprometam com (1), rejeitando portanto com uma equivalência extensional entre os dois tipos de conhecimento (ou entre os seus conceitos).

O intelectualista típico parece estar comprometido com versões da FM ou da FR. Será, pois, assim que neste artigo interpretaremos a sua posição.

Gilbert Ryle (1949, p. 17-8) famosamente caracteriza a tese intelectualista da redução. Da sua perspectiva, para o defensor do intelectualismo não é suficiente a ação seguir regras e critérios para ser considerada inteligente, correta, habilidosa e competente. A ação exhibe, revela, evidencia essas propriedades se e só se o agente pensa no que faz enquanto o faz (ou pensou como fazê-lo antes de o fazer). Se o agente não pensasse no que faz, então não executaria de modo tão apropriado. O saber-como é *assimilado* pelo saber-que (conhecimento proposicional) porque o

desempenho inteligente exige a observância de regras ou a aplicação de critérios, e isso exige *compreensão consciente* dessas regras ou critérios. Por conseguinte, há um processo *interno* de identificação e autorização de certas proposições acerca do que se faz ou do que há a fazer. O agente tem de *rezar* para si próprio antes de fazer.

Assim, o intelectualismo, *grosso modo* considerado como a teoria de que o conhecimento-como é conhecimento-que, estabelece as seguintes condições *necessárias* para o conhecimento procedimental:

1. O conhecimento consciente de proposições, i.e., a consideração de significados acerca do que deve ser feito;
2. Executar o que essas proposições indicam.

A necessidade de considerar conscientemente proposições de modo a agir de forma apropriada é implausível para Ryle, mesmo supondo que esse acto de considerar proposições é muito rápido e não notado conscientemente pelo agente. Saber fazer φ , para muitas instâncias de φ , mas talvez não para todas, *não* demanda as duas operações estabelecidas em por 1 e 2. Para Ryle (1949, p. 19), por exemplo, saber detectar falácias não demanda a consideração de proposições da lógica aristotélica; uma larga maioria de pessoas sabe fazê-lo e não tem a menor ideia do que seja um silogismo ou uma regra de inferência.

Ryle monta o seu argumento contra o intelectualismo usando as premissas fundamentais dessa posição, para depois as tentar falsear. Esse argumento pode ser sumariado da seguinte forma:

Suposição 1: Saber fazer φ exige a consideração prévia de proposições p , q , r acerca do que fazer e de como fazer. (Suposição intelectualista colocada por Ryle para *reductio ad absurdum*).

Suposição 2: Qualquer consideração prévia de proposições é em si mesma um fazer, uma tarefa. (Suposição genérica, aceite por ambos os lados).

Suposição 3: Segue-se das suposições 1 e 2 que saber fazer (a tarefa descrita em S2) requer uma nova tarefa de consideração de outras proposições, etc. (Conclusão parcial do intelectualismo).

Suposição 4: Segue-se da suposição 3 que, se for verdadeira, haverá um regresso *causal* ao infinito no processo de execução competente de um qualquer (saber) fazer. (Suposição adicional de Ryle).

Corolário: Se a suposição 4 for verdadeira, nunca ninguém saberá realmente *como* executar qualquer tarefa, ou sequer conseguirá fazê-lo.

Suposição adicional 1: muitos seres humanos, agentes cognitivos responsáveis e causalmente eficazes, *sabem como* fazer muitas coisas. (Suposição adicional para *modus tollens*, negação do corolário).

Suposição adicional 2: O corolário e a *Suposição adicional 1* são contraditórios.

Corolário anti-intelectualista: A *suposição 1* é falsa (*Sup 1... até Sup adicional 2, reductio ad absurdum*).

Portanto, para Ryle, a aplicação de um critério de correção do agir não pode demandar um processo de considerar conscientemente esse critério, sob pena de nunca ocorrer a sua implementação – em virtude do regresso que a alegada necessidade da consideração consciente do critério impõe.

O argumento de Ryle contra o intelectualismo é formulado de maneira bem mais simples por Stanley e Williamson (2001, p. 413) nas seguintes premissas:

- (1) Se alguém faz F , então usa conhecimento de como fazer F .
- (2) Se alguém usa conhecimento de que p , então contempla a proposição que p .

Stanley e Williamson criticam o alcance do argumento (2001: 415-6). Começam por afirmar que (1) só poderá ser verdadeira se a expressão alguém faz F for lida na acepção “alguém faz F *intencionalmente*”, uma vez que há muitos casos em que alguém faz F sem usar conhecimento de como fazer F (e.g., digerir uma refeição ou ganhar a loteria). Depois chamam a nossa atenção para o alegado facto de que se a expressão (E) “contempla a proposição que p ” (a consequente de (2)) for lida no sentido intencional, então (2) será falsa, uma vez que, segundo eles, Carl Ginet (S&W *apud* Ginet, 1975, p. 7) mostrou que é possível para alguém *exercer* o seu conhecimento-que sem ser necessário o acto de contemplar intencionalmente proposições (por exemplo, para abrir uma porta não é necessário alguém considerar conscientemente proposições acerca de como abrir uma porta). Nesse caso, a necessidade de um acto suplementar de contemplação da proposição na base do exercício cai por terra. E se a leitura de (E) não é feita no sentido intencional, então haverá uma discrepância entre o que as duas premissas sugerem, pois a verdade de (1) sugere uma leitura intencional de (E). Stanley e Williamson defendem que, se assim for, o argumento de Ryle não será procedente.

Stanley e Williamson (2001) e Stanley (2011) famosamente escolhem argumentar a favor do intelectualismo recorrendo a considerações sobre a semântica e o uso linguístico de expressões que atribuem ou negam conhecimento proposicional ou conhecimento procedimental a um qualquer agente cognitivo. Alicerçados nessa estratégia, eles desviam o eixo do problema da epistemologia para a filosofia da linguagem. Todavia, este não parece ser um problema de linguagem ou de usos linguísticos, nem sequer um problema solucionável tecendo considerações acerca de significados e seus usos. Essas considerações do foro linguístico parecem introduzir importantes problemas meta-epistémicos, mas

não são, da minha perspectiva, relevantes para entender a ontologia do próprio conhecimento e suas variantes.¹ Sintomático do que acabei de afirmar é a necessidade que Stanley e Williamson sentiram de discutir a possibilidade de o conhecimento procedimental possuir (ou não) uma propriedade epistémica geralmente atribuída ao conhecimento proposicional. O desfecho desta discussão, do foro da epistemologia e não da teoria dos significados ou da teoria das atribuições, parece ser determinante para decidir a querela entre intelectualistas e anti-intelectualistas.

2. Em busca da propriedade “ser gettierizável”

É uma propriedade epistémica alegadamente exibida por um qualquer candidato a definir conhecimento (por exemplo, crença verdadeira justificada: *vide* Gettier 1963), estabelecido geralmente numa qualquer tentativa de analisar o conceito de conhecimento com recurso a conceitos aparentemente mais primitivos, claros e explicativos que esse conceito. O candidato a conhecimento que exhibe essa propriedade nunca poderá satisfazer extensionalmente ou intensionalmente esse conceito! Isto significa que o candidato *gettierizado* a conhecimento *não* pode ser conhecimento, justamente por exhibir essa propriedade.

¹ O principal argumento desta índole apresentado por Stanley e Williamson (2001), e reafirmado por Stanley (2011, p. 36), refere-se à identificação ou unificação, em contextos de atribuição de conhecimento (ou ignorância), do conhecimento-como com o conhecimento-de-onde, o conhecimento-de-quem, o conhecimento-de-porquê, etc., (em inglês, sintetizados na expressão *know-wh*, que inclui e abrevia *know-why*, *know-where*, etc.). A ideia é que ao atribuir-se conhecimento procedimental a um agente está-se também a atribuir-lhe alguns destes tipos de conhecimento, *os quais podem por sua vez ser reduzidos a conhecimento proposicional*. Por exemplo, atribuir conhecimento a Ricardo de como preparar uma refeição é atribuir-lhe conhecimento de onde estão os ingredientes, os utensílios de cozinha, do porquê os ingredientes se comportarem de determinada maneira etc. Por transitividade, afirmam os intelectualistas, o conhecimento-como será redutível a conhecimento proposicional. As ramificações e controvérsias desta proposta não irão ser trabalhadas aqui.

Considere-se o seguinte caso tipo-Gettier que revela um candidato a conhecimento que exhibe a supracitada propriedade:

FERRARI – João acredita justificadamente que um dos seus colegas de trabalho possui um Ferrari porque viu Maria, sua colega de trabalho, chegar ao escritório conduzindo um Ferrari e porque ela lhe disse que era a proprietária desse veículo. Porém, Maria não disse a verdade a João: ela apenas alugou o Ferrari e não é realmente proprietária do referido carro ou de qualquer outro Ferrari. Mas sem que João esteja disso consciente, uma outra sua colega de trabalho, Vera, é de facto proprietária de um Ferrari. João tem portanto uma *crença verdadeira justificado* – o candidato a conhecimento – que uma sua colega de trabalho tem um Ferrari, mas não é possível creditar conhecimento (proposicional) disso a João. A crença verdadeira e justificada de João não só é acidentalmente verdadeira como está acidentalmente justificada. Está pois *gettierizada*! Não é conhecimento.

Este caso mostra um contraexemplo à hipótese de que o conhecimento proposicional é crença verdadeira justificada. Um candidato a definir conhecimento exhibe portanto a propriedade (Y) de “ser gettierizável” sempre que for insuficiente como definição do conhecimento em virtude de sofrer do mesmo tipo de problemas descritos em FERRARI, ou similares.

3. Acerca da possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental

Depois de defenderem extensivamente a posição intelectualista com recurso análises de significados e relações linguistas, Stanley e Williamson (2001, p. 434-5) questionam a tese de que o conhecimento procedimental é distinto do conhecimento proposicional em virtude de o segundo possuir a propriedade Y que o primeiro não possui. Para estes defensores do intelectualismo o conhecimento procedimental possui essa propriedade do mesmo modo e na mesma medida que o conhecimento proposicional e, portanto, aquele pode ser reduzido a este. Como veremos adiante, para anti-intelectualistas salientes é no mínimo duvidoso que o conhecimento procedimental possa ter e exhibir essa propriedade. Para esses, a não posse e a não exibição

dessa propriedade por parte do conhecimento procedimental revela que este não é redutível ao conhecimento proposicional.

Stanley e Williamson propõem um caso tipo-Gettier que alegadamente comprova a possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental:

BOB – “Bob quer aprender a voar usando um simulador de voo. Ele é instruído por Henry. Sem que Bob o saiba, Henry é um impostor malicioso que inseriu um dispositivo (*randomizador*) que baralha o simulador e cujo objectivo é fornecer todo o tipo de ensinamentos errados. Felizmente, por puro acaso, o dispositivo faz com que o simulador dê exactamente os mesmos resultados que teria dado sem a sua intervenção, e assim, por sua incompetência, Henry dá a Bob exactamente os mesmos ensinamentos que um verdadeiro instructor de voo lhe teria dado. Bob é aprovado com distinção no curso de voo. Todavia, ele ainda não pilotou qualquer avião real. Bob tem *crenças verdadeiras e justificadas* acerca de *como* voar. Mas num certo sentido ele *não sabe como voar.*” (2001, p. 435. Tradução e grifos meus)

Note-se que BOB ser, se for, um contraexemplo tipo-Gettier para o conhecimento procedimental não garante ao intelectualista a verdade da tese da redução (ver acima as formulações “FM” e “FR”). Apenas garante que o anti-intelectualismo não pode apelar para o argumento da *gettierização* para sustentar a falsidade tese da redução que tenho vindo a descrever.

4. Acerca da impossibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental

Do lado da oposição à possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental, Poston (2009, p. 744) famosamente apresenta um (1) argumento negativo que pretende mostrar a falta de alcance do alegado contraexemplo BOB, acrescentando a isso (2) um argumento positivo, que no seu entender demonstra em absoluto a impossibilidade de existirem, conseqüentemente, de serem apresentados, casos tipo-Gettier para o conhecimento procedimental.

Argumento negativo de Poston: há uma *intuição* muito forte de que apesar de o processo de aprendizagem de Bob ter sido

deficiente do ponto de vista estrutural, Bob realmente *sabe como* pilotar o avião, porque aprendeu, embora por via de um processo estranhamente acidental, o necessário e suficiente para saber como pilotar.

Stanley (2011, p. 177-8) não parece opor-se a esta intuição de Poston, o que o leva a reconhecer que BOB pode não ser suficiente para garantir a tese da *gettierização* do conhecimento procedimental.

Argumento positivo de Poston:

1. Se existem casos tipo-Gettier para o conhecimento procedimental, então nesses casos o agente executa φ de forma inteligente e bem-sucedida, sendo que φ incide sobre ações.²
2. Se alguém executa φ de forma inteligente e bem-sucedida, então sabe como executar φ .

Premissa adicional. As condições de execução inteligente de φ e de sucesso da execução de φ estão para o conhecimento procedimental tal como as condições de crença justificada que p e de verdade que p estão para o conhecimento proposicional; i.e., as primeiras são análogas às segundas, considerando-se os diferentes tipos de conhecimento.

O ponto de Poston:

“Considerando <o conteúdo> da primeira premissa, a condição suficiente <para o conhecimento procedimental> estabelecida na

² Um revisor anónimo, a quem agradeço, notou alguma ambiguidade nesta formulação, principalmente no que respeita à afirmação de Poston que Bob (por exemplo) *executa* o voo de forma inteligente e bem-sucedida. Na verdade, Poston parece estar correto: Bob executa o voo de forma inteligente e bem-sucedida. Não se lhe podem imputar responsabilidades pela maquinação do seu malévolo instrutor. Por outras palavras, a actividade de Bob é inteligente e bem-sucedida em razão da informação disponível para ele *nessas* circunstâncias (Bob não tem qualquer razão para desconfiar do que se passa)

segunda premissa é satisfeita. Portanto, qualquer alegado caso Gettier para o conhecimento-como acabará por não o ser, uma vez que será um caso genuíno de conhecimento-como” (*ibid.*).

Assim, qualquer alegado caso tipo-Gettier para o conhecimento procedimental será, pois, um putativo caso de *gettierização* desse tipo de conhecimento, uma vez que para qualquer caso poder ser um candidato a caso de *gettierização* deverá ser um caso em que as condições suficientes para alguém ter conhecimento procedimental – executar ϕ de forma inteligente e bem-sucedida – é satisfeita.

Stanley (2011, p. 177) aceita a Premissa 1 de Poston mas rejeita a 2. Para ele, por um lado, a analogia entre crença verdadeira justificada e a execução inteligente e bem-sucedida estabelecida por Poston implicaria que o conhecimento proposicional fosse mera crença verdadeira justificada, o que Gettier nos ensinou não ser. E, por outro lado, a intuição de Poston de que o conhecimento procedimental é no essencial execução inteligente e bem-sucedida necessita de ser defendida positivamente, coisa que, segundo Stanley, Poston não faz. Stanley remete inclusive a rejeição dessa intuição para um estudo empírico levado a cabo por Bengson, Moffett, & Wright, J. (2009), no qual um alegado caso (IRINA)³ de exercício inteligente e bem-sucedido de uma atividade não recebeu de uma larga maioria de pessoas – uma amostra considerável (cerca 138 pessoas, num universo de 170) – o estatuto de conhecimento procedimental. Stanley crê que

³ Resumidamente, Irina é uma *skater* principiante que decide tentar um salto complexo no seu skate. O salto chama-se *Salchow*. Ela não sabe como executar esse malabarismo e pensa que é executável diferentemente do que realmente é. Mas, devido a uma anomalia neurológica que sempre a faz agir de forma diferente do que ela intenciona, ela sempre faz os movimentos correctos do *Salchow*, pensando que está a fazer os movimentos errados que acredita corresponderem a esse malabarismo. Assim, sempre que Irina quer fazer um *Salchow*, acaba por fazê-lo de forma bem-sucedida e inteligente; mas para 138 de 170 pessoas a quem o caso foi mostrado Irina *não sabe como* fazer esse malabarismo. Isto mostra, alegadamente, na opinião de Stanley, que haver execução inteligente e bem-sucedida por parte de um agente *pode* não ser suficiente para esse agente possuir conhecimento procedimental.

podemos confiar nesta evidência empírica para apoiar a intuição, contrária à de Poston, de que saber é mais do que executar de forma inteligente e bem-sucedida.

No sentido de defender a sua alternativa à proposta intelectualista, alternativa segundo a qual a execução inteligente e bem sucedida é análoga à crença verdadeira e justificada, Stanley (*ibid.*) discute também o seguinte caso proposto por Yuri Cath:

The Lucky Light Bulb – Charlie quer aprender a mudar uma lâmpada, mas não sabe quase nada acerca de casquilhos de lâmpadas ou lâmpadas [...]. Para suprir esta deficiência, Charlie consulta o *Guia dos Idiotas Para os Trabalhos do Quotidiano*. Nesse guia ele encontra um conjunto de instruções precisas [...] e a maneira de mudar a lâmpada. Ele assimila perfeitamente estas instruções. E então há uma maneira, chame-se “m1”, tal que agora Charlie acredita que m1 é uma maneira de mudar a lâmpada [...]. No entanto, sem que Charlie o saiba, ele foi extremamente sortudo ao ler essas instruções, pois o autor do *Guia dos Idiotas* encheu-o de instruções enganadoras. Em todas as entradas ela intencionalmente apresentou de forma errada os objetos envolvidos no trabalho e descreveu uma sequência de tarefas que não se constituem como a maneira de o fazer. Contudo, na gráfica, um erro de computador fez com que, numa única cópia do Guia, o texto da entrada “Mudar uma lâmpada” tivesse sido aleatoriamente substituído por um novo texto. Por uma incrível coincidência, este texto apresentou o conjunto claro e preciso de instruções que Charlie viria a consultar. (Cath, 2011, §1).

Stanley (*ibid.*) reconhece que, no exemplo de Cath, Charlie parece ter crença verdadeira justificada acerca de como mudar a lâmpada, mas não conhecimento acerca de *como* o fazer: “Charlie acredita, mas não sabe, que m1 é uma maneira de mudar a lâmpada” (Stanley, 2011, p. 179).

Porém, Stanley sugere que o caso sugerido por Cath incorre numa generalização abusiva para *todos* os tipos de conhecimento-que, nomeadamente alguns tipos de conhecimento-*w* que segundo ele, com base em argumentação independente desta, podem ser identificados com conhecimento proposicional. Para Stanley, essa sobre-generalização é ilegítima porque há casos (*cf. Lucky Light Bulb II*) de conhecimento-*w* (logo, de conhecimento-que e

conhecimento-como) que são *menos* susceptíveis de *gettierização* (2011, p. 180).

Claro que este argumento de Stanley parece necessitar de uma defesa da suposição que o conhecimento procedimental é conhecimento-*w*, e muito embora Stanley tenha feito essa defesa de forma extensiva a partir da filosofia da linguagem, o único bom argumento que parece ter a partir da epistemologia é o de que o conhecimento procedimental é também *gettierizável*. Mas como isso é justamente o que Stanley está a defender, parece haver um círculo pouco virtuoso no que respeita à demonstração, a partir de uma análise epistemológica, da possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental.

Mais recentemente, Adam Carter e Duncan Pritchard (2013) tentam defender que a estratégia de Stanley para demonstrar a possibilidade de *gettierização* do conhecimento-como não resiste bem à distinção entre acaso epistémico interventivo e acaso epistémico ambiental.

Da sua perspectiva, e muito resumidamente, o conhecimento procedimental é mais resistente ao acaso epistémico *ambiental* do que o conhecimento proposicional; logo, embora *gettierizável* via acaso epistémico interventivo, o conhecimento procedimental é no fim de contas diferente do conhecimento proposicional, na medida em que tem um comportamento diferente a um tipo específico de acaso epistémico causador de *gettierização*.

Este argumento está, porém, dependente da ideia de que o acaso epistémico ambiental é fonte de *gettierização*, algo pouco pacífico.⁴ Por outro lado, não parecem completamente claras as associações usadas por Carter e Pritchard para mostrar a

⁴ O famoso Caso do Celeiro-fachada, de Ginet-Goldman (*cf* Goldman 1976), ainda hoje coloca em disputa opiniões contrárias acerca da possibilidade de *gettierização* em cenários em que o factor Acaso não é interventivo mas meramente presente. Adeptos da distinção entre acaso epistémico interventivo e acaso epistémico ambiental (não interventivo), como Pritchard, e adeptos de uma só forma de acaso, como Sosa (2007), disputam ainda a eficácia do acaso epistémico meramente ambiental.

identidade entre, por exemplo, entendimento-*w*, compreensão-*por-quê* e conhecimento procedimental.⁵

5. Uma perspectiva diferente

Tanto os defensores do intelectualismo como os do anti-intelectualismo debatem acerca da possibilidade ou impossibilidade de o conhecimento exibir uma propriedade epistémica tipicamente atribuída ao conhecimento proposicional: a propriedade (γ) “ser *gettierizável*”. Recorde-se, porém, o sentido *original* de γ tal como sugerido no artigo de Gettier e posteriormente levado em conta por uma vasta quantidade de literatura sobre análise do conhecimento e *gettierização*. Esse sentido original é o seguinte: A propriedade γ é aplicável ao *candidato* a conhecimento; nos casos Gettier originais, esse candidato era obviamente a crença verdadeira e justificada de um agente cognitivo.⁶

Parece-me, todavia, estranho, para dizer o mínimo, sugerir-se que o conhecimento proposicional e o conhecimento procedimental possam exibir γ . A propriedade “ser *gettierizável*” pode talvez ser exibida pelos candidatos conceptuais a definir conhecimento ou pelas contrapartes ontológicas desses candidatos, uma vez que a sua ocorrência não é suficiente para haver conhecimento (proposicional ou procedimental). Mas o conhecimento, seja de que tipo for, não pode ficar aquém de si próprio, quer dizer, o conhecimento – de um certo tipo – não pode ser insuficiente para haver conhecimento – desse mesmo tipo. Fica

⁵ As relações entre compreensão, entendimento e conhecimento não são, a meu ver, suficientemente desenvolvidas por Carter e Pritchard de modo a permitir o estabelecimento de reduções ou identificações entre as variações destes conceitos. O texto de Carter e Pritchard não explica o que se entende por cada um deles, ainda que basicamente. No entanto tem a ambição de os identificar entre si ou de os reduzir.

⁶ As múltiplas tentativas pós-Gettier de reparar a chamada análise tripartida do conhecimento, acrescentando novas condições que dariam a desejada suficiência a essa análise, levou-nos a candidatos muito diferentes e muito mais complexos. Essa variação não é contudo relevante para os propósitos gerais deste artigo.

pois a ideia que se está perante um erro categorial quando se fala de *gettierização* do conhecimento ou de certos tipos de conhecimento, uma vez que essa propriedade não é atribuível ao conhecimento ou a tipos de conhecimento mas sim aos candidatos que pretendem satisfazer conceptualmente certas noções de conhecimento.

Se a avaliação for correta, o intelectualismo ou o anti-intelectualismo não poderão demonstrar que isso que fica aquém de conhecimento procedimental é ou não *gettierizável* sem *pressupor* de antemão que isso que fica aquém é conhecimento procedimental; logo, haverá sempre uma petição de princípio associada à tentativa de discernir a questão da redução do conhecimento procedimental ao conhecimento procedimental com apelo à exibição ou não exibição de γ .

A consequência imediata da eventual correção do argumento por mim agora apresentado é a de que a disputa entre intelectualismo e anti-intelectualismo não pode ser resolvida com recurso à ideia de *gettierização* ou a uma qualquer propriedade associada a essa ideia.

6. Objeção ao argumento colocado no ponto 5

A objecção que se levanta de imediato é que o argumento cai porque se vale de questões de ordem meramente terminológica.⁷ Assim, a ideia dos críticos do argumento sugerido na secção anterior é a de que Stanley *et al.* não querem *literalmente* dizer que o conhecimento procedimental é *gettierizável* (quer dizer, que possui uma propriedade que não pode possuir), mas sim que o *candidato provável* a conhecimento procedimental é (ou não) *gettierizável*, e que isso pode ajudar-nos a aferir se o conhecimento-como é (ou não) *redutível* ao conhecimento proposicional.

⁷ Agradeço a Elia Zardini, Ricardo Santos e David Yates (do LanCog), bem como a Emerson Valcarengi e a um revisor anónimo pelo ponto e pelas úteis discussões em torno dele.

Porém, também não me parece esta objecção seja eficaz ou favorável a qualquer dos lados, uma vez que Stanley *et al.* estão justamente a assumir que o candidato a conhecimento procedimental, ou seja, a execução inteligente e bem-sucedida, é redutível ao principal candidato a conhecimento proposicional, ou seja, à crença verdadeira justificada. Mas esta suposição, se verdadeira, tornaria o debate em torno da redução via gettierização redundante, uma vez que é sobejamente aceite, quase pacífico até, que o candidato a conhecimento proposicional é gettierizável.

Assim, ou o debate se refere ao candidato a conhecimento, como sugerem os proponentes da discussão e os críticos do meu argumento, e a questão torna-se redundante ou não solucionável por essa forma sem a inclusão de circularidade (viciosa) explicativa, ou então a propriedade é aplicada na discussão a algo que não a pode ter e, por conseguinte, há um erro categorial grave que corrompe à nascença essa discussão. Consequentemente, seja qual for a vertente interpretativa por que se opte, o problema apresenta-se como muito mais do que meramente terminológico.

Referências

BENGSON, J.; MOFFETT, M.; WRIGHT, J. The Folk on Knowing How. *Philosophical Studies*, 142, p. 24-50, 2009.

CARTER, J. A.; PRITCHARD, D. H. Knowledge-How and Epistemic Luck. *Noûs*, 2013. (Online First, DOI: 10.1111/nous.12054).

CATH, Y. Knowing How Without Knowing That. In: BENGSON, J.; MOFFETT, M. (Ed.). *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 113-35.

GETTIER. Is Justified True Belief Knowledge?. *Analysis*, 23, p. 121–123, 1963.

POSTON, T. Know-How to be Gettiered?. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79, p. 743-7, 2009.

GOLDMAN, A. Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, LXXIII, p. 771-791, 1976.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. Chicago: Chicago University Press, 1949.

STANLEY, J. *Know How*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STANLEY, J.; WILLIAMSON, T. Knowing How. *Journal of Philosophy*, 98, p. 411-44, 2001.

SOSA, E. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Artigo recebido em 1/12/2014, aprovado em 10/03/2015

DAVIDSON CONTRA O CORRESPONDENTISMO

César Fernando Meurer

Doutorando em Filosofia na Unisinos, bolsista da FAPERGS
Bolsista PDSE da CAPES - Proc. n° BEX 9517/14-6

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 27-62

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A possibilidade de determinar átomos linguísticos e a correspondência destes a entidades, átomos igualmente simples no mundo extralinguístico, constitui o núcleo da assim denominada teoria correspondentista da verdade. Tal é o entendimento de Russell e Wittgenstein, considerados os principais defensores dessa perspectiva. Tarski via a sua concepção como uma espécie de teoria correspondentista aperfeiçoada, mas com solução positiva apenas no âmbito das linguagens formalizadas. Davidson, que se apropria da solução de Tarski e pretende adaptá-la à linguagem natural, critica duramente a teoria correspondentista da verdade, considerando-a ininteligível e sem conteúdo. A investigação aqui apresentada visa elucidar essa posição de Davidson para com o correspondentismo. Considera-se que ela é resultado de uma reflexão de natureza lógico-semântica que o autor desenvolveu nas décadas de 60 e 70. Interpreta-se essa reflexão como uma argumentação contra o atomismo, no curso da qual Davidson serve-se de uma estratégia conhecida como “argumento da funda”, cujo alcance depende da adesão a uma semântica extensionalista.

Palavras-chave: Referência; Argumento da funda; Frege.

Abstract: The possibility of determining linguistic atom and their correspondence to entities, atoms equally simple in the extra-linguistic world, constitutes the nucleus of the so called correspondence theory of truth. Such is the understanding of Russell and Wittgenstein, considered as the main defenders of this perspective. Tarski has seen his conception as a kind of perfected correspondence theory, but with a positive solution only in the ambit of the formalized languages. Davidson, who arrogates Tarski's solution and intends to adapt it to the natural language, criticizes hardly the correspondence theory of truth, considering it unintelligible and without content. The investigation presented here aims at elucidating this position of Davidson towards the correspondence. It is considered that it is the result of a reflection of logic-semantic nature that the author developed in the 60's and 70's. This reflection is interpreted as an argumentation against the atomism, in which course Davidson helps himself of a strategy known as “slingshot argument”, whose scope depends on the adherence to an extensional semantics.

Keywords: Reference; Slingshot argument; Frege.

Vamos iniciar com algumas linhas incisivas:

The realist view of truth, if it has any content, must be based on the idea of correspondence, correspondence as applied to sentences or beliefs or utterances – entities that are propositional in character; and such *correspondence cannot be made intelligible*. [...] it is futile either to reject or to accept the slogan that the real and the true are “independent of our beliefs”. The only evident positive sense we can make of this phrase, the only use that consorts with the intentions of those who prize it, derives from the idea of correspondence, and *this is an idea without content* (Davidson, 2005a, p. 41-42, grifos meus).

Davidson leu esse parágrafo no dia 16 de novembro de 1989, na Universidade de Colúmbia, nas *Dewey Lectures* (Davidson, 2005a, p. ix). O texto apareceu no ano seguinte, sob o título “The Structure and Content of Truth”.¹ Algo muito próximo havia sido dito dois anos antes, na Universidade Nacional de Córdoba, na Argentina. O texto daquela ocasião, “Epistemology and Truth”, ganhou visibilidade maior somente em 2001, na coletânea *Subjective, Intersubjective, Objective*.

O objetivo do presente estudo é elucidar a crítica de Davidson à teoria correspondentista da verdade (também chamada “teoria correspondencial”, “correspondentismo”, “teoria da correspondência” etc.). Tomo a passagem acima como ponto de partida e pergunto: por que a ideia de correspondência é considerada ininteligível e sem conteúdo? Quais são, por assim dizer, as premissas que dão evidência para essa afirmação?

O correspondentismo tem uma longa história e um forte apelo empírico. A intuição básica, dizem, remonta a Platão e Aristóteles. As defesas mais influentes do último século, a de Russell e a do primeiro Wittgenstein, se apoiam em uma metafísica atomista. Esses autores sustentam que a verdade de uma sentença ou proposição reside na sua correspondência com algo no mundo

¹ “The Structure and Content of Truth” apareceu no *The Journal of Philosophy*, 87(6), 1990. Posteriormente, ele foi revisado e incluído no volume *Truth and Predication* (Cap. 1, 2 e 3). Cito-o conforme essa coletânea (2005a), mas mencionando o título original.

(Meurer, 2012). O mundo, que é tal como é independente do que se pensa a seu respeito, determina a verdade da proposição ou sentença, e não o inverso (Meurer, 2013a). A adequada compreensão dessa posição demanda atenção aos detalhes que cada autor lhe confere. Um refinamento particularmente importante é a noção de “fato”, que ambos articulam, atômica, como correspondente não-linguístico de sentenças verdadeiras (Meurer, 2014).

Para alguns, Tarski é um correspondentista de alto gabarito. Essa interpretação, todavia, não é pacífica. Por um lado, há evidências textuais suficientes para mostrar que ele próprio via o seu trabalho como uma reformulação dessa concepção, que ele denomina “clássica”. Não obstante, questiona-se se o resultado obtido é ou não uma teoria semântica. Por “teoria semântica” quero significar uma abordagem da relação dos signos da linguagem com os objetos (ou entidades, ou coisas, ou fatos) do mundo (Meurer, 2013b). Essa questão ganha importância em relação ao escopo do presente trabalho, pois Davidson é conhecido como uma espécie de tarskiano: pretende discutir a compreensão da linguagem a partir do modelo proposto por Tarski e, ao mesmo tempo, considera que isso “está relacionado à rejeição de uma imagem representacional da linguagem e da ideia de que a verdade consiste no espelhamento acurado dos fatos” (Davidson, 2005a, p. 10).²

A crítica que Davidson dirige à teoria correspondentista da verdade tem, no meu entender, duas fases. A primeira, chamo-a de crítica lógico-semântica, tem expressão mais vigorosa em trabalhos publicados nas décadas de 60 e 70. Nesse período, a inteligibilidade do correspondentismo é posta em xeque. A segunda, podemos chamá-la de crítica epistemológica, foi desenvolvida a partir dos anos 80. Nesse período a ideia de correspondência é rejeitada por sua propensão ao ceticismo.³

² A tradução desta e de todas as demais passagens citadas é minha.

³ A partir da década de 80 o ceticismo ganhou importância na reflexão de Davidson, desempenhando nela um papel central (Smith, 2005b, p. 127).

No presente estudo vou ocupar-me somente da crítica lógico-semântica. Mostrarei que a afirmação apresentada na abertura, de que a correspondência é ininteligível e sem conteúdo, remete a uma reflexão de natureza lógico-semântica que Davidson iniciou na segunda metade dos anos 60 e aprofundou na década de 70. No núcleo dessa reflexão encontramos uma estratégia conhecida como “the slingshot argument” (argumento da funda, doravante AF). É com base nesse raciocínio – Davidson entende que ele é preciso e rigoroso – que a teoria correspondentista é considerada ininteligível e sem conteúdo. Procurarei mostrar, com diversas evidências textuais, que Davidson manteve esse entendimento até o final da carreira.

1. O argumento da funda

A ideia de correspondência defendida no início do século XX é uma ideia atomista: afirma que átomos linguísticos correspondem a entidades, átomos igualmente simples no mundo extralinguístico. Para Davidson, o AF mostra que essa proposta é inviável, tanto no âmbito da verdade quanto no âmbito do significado. É interessante notar que a primeira investida do autor, datada de 1967, dirige-se contra a concepção atomista de significado. Dois anos depois o mesmo recurso lógico-semântico (AF) é usado para rejeitar a concepção atomista de verdade.

1.1 Contra a concepção atomista do significado

Os três papers que Davidson publicou no ano de 1967 trazem versões do AF. São eles: “The logical form of action sentences”, no qual o argumento aparece duas vezes; “Causal relations” e “Truth and meaning”.⁴ Abordarei o que é desenvolvido em “Truth and

Dentre as diversas abordagens desse aspecto do pensamento do autor, conferir Smith (2005a; 2005b), Silva Filho (2008) e Navia (2010; 2011).

⁴ “The logical form of action sentences” apareceu em: RESCHER, N. (ed.). *Logic of decision and action*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1967, p. 81-95. Posteriormente, foi incluído na coletânea *Essays on actions and events* (1980). Cito-o conforme a segunda edição dessa coletânea (2001e). “Causal relations” foi publicado no *The journal of philosophy*, n. 64, p. 691-703. Esse

meaning”, onde AF é direcionado contra o atomismo do significado.⁵

Davidson inicia o artigo questionando a concepção de significado implícita na perspectiva correspondentista. Para compreendê-lo, cumpre levar em conta algo que nem sempre é posto em evidência: que a explicação correspondentista da verdade nos oferece uma teoria explicativa do significado. Quer dizer: no nível atômico, a proposta de correspondência linguagem-mundo constitui uma maneira paradigmática de conceber as propriedades semânticas das palavras e das sentenças. Russell e o primeiro Wittgenstein consideram que o significado das sentenças depende do significado dos termos. O significado destes, na concepção correspondentista, está determinado pelas suas referências. Para Davidson, identificar significado e referência é um equívoco.

Outro aspecto a considerar com vistas a compreender a argumentação de Davidson é o seu vocabulário. Para os propósitos da nossa incursão é oportuno observar que no nível dos nomes, Davidson fala em termos singulares (*singular terms*). No nível proposicional, ele fala em sentenças (*sentences*) e, eventualmente, em termos singulares complexos (*complex singular terms*). No nível ontológico, ele fala em entidades (*entities*).⁶

Na explicação correspondentista, termos singulares têm referências determinadas. Esse seria o suporte mais forte para falar de uma teoria do significado *à la* correspondência. Para Davidson, a noção de significado do correspondentista está longe de ser clara. Como o correspondentista a explica? Uma via consiste em começar pelas palavras, tratando de designar a cada termo uma

texto também foi incluído na coletânea *Essays on actions and events*. Cito-o como (2001b). “Truth and meaning” apareceu na *Synthèse*, n. 17, p. 304-323. Posteriormente, foi incluído na coletânea *Inquiries into truth and interpretation* (1984). Cito-o conforme a segunda edição dessa coletânea (2001g).

⁵ Ao leitor interessado nas quatro ocorrências, indico as respectivas páginas: 2001e, p. 117-118; 2001e, p. 131-132; 2001b, p. 152-153; 2001g, p. 19.

⁶ A ontologia que Davidson recomenda, e que não é o meu ponto aqui, é uma ontologia de eventos singulares.

entidade. Outra via é começar pelas sentenças. Na rota da primeira via, “poderíamos designar Teeteto a “Teeteto” e a propriedade de voar a “voa”, na sentença “Teeteto voa” (Davidson, 2001g, p. 17). O questionamento do autor, em relação a esse procedimento, é: como se explica o significado da sentença que é gerado a partir dos significados das palavras? Dito de outro modo: é o significado da sentença algo como a soma dos significados das palavras que nela ocorrem? Nesse ponto, presumivelmente, o defensor do correspondentismo pedirá que se considere a concatenação das palavras (as características estruturais da sentença), atribuindo a ela uma participação, tal como o atomismo lógico ensina.

A segunda via, de explicar o significado começando pelas sentenças, também leva a dificuldades, novamente no que diz respeito à relação do significado do conjunto para com o significado das partes. Davidson sugere a expressão “o pai de Annette” e pergunta: “como o significado do conjunto depende do significado das partes?” (2001g, p. 17-18). Uma explicação poderia ser esta: o termo singular “Annette” refere Annette. A expressão em questão consiste de “o pai de” prefixado a um termo singular *t*. Nesse caso, ela refere o pai da entidade referida por *t*. Nenhuma entidade corresponde a “o pai de”, a não ser quando essa expressão é prefixada a um termo singular.

Aparentemente, as respostas correspondentistas são satisfatórias e a teoria se vê confirmada. Assim, pode ser que alguém decida continuar nesse projeto “de identificar o significado de um termo singular com sua referência” (2001g, p. 19). A ele Davidson apresenta o argumento que me interessa colocar em destaque. Cito a passagem *in totum*:

Se queremos continuar em nosso curso presente (implícito) de identificar o significado de um termo singular com sua referência surge uma dificuldade. A dificuldade surge quando se levanta duas suposições razoáveis: que os termos singulares logicamente equivalentes têm a mesma referência, e que um termo singular não muda sua referência no caso de um termo singular contido ser substituído por outro com a mesma referência. Mas, suponha agora que “R” e “S” abreviem duas

sentenças idênticas em valor de verdade. Então, as quatro sentenças seguintes têm a mesma referência:

(1) R

(2) $\hat{x}(x=x.R) = \hat{x}(x=x)$

(3) $\hat{x}(x=x.S) = \hat{x}(x=x)$

(4) S

Pois (1) e (2) são logicamente equivalentes, como são (3) e (4), ao passo que (3) difere de (2) somente por conter o termo singular “(x=s.S)”, enquanto (2) contém “(x=x.R)” e estes se referem à mesma coisa no caso de S e R serem iguais em valor de verdade. Por conseguinte, qualquer uma das duas sentenças tem a mesma referência se tiverem o mesmo valor de verdade. E, se o significado de uma sentença é o que ela refere, todas as sentenças iguais em termos de valor de verdade devem ser sinônimas – um resultado intolerável (Davidson, 2001g, p. 19).

Com o AF, Davidson argumenta que o significado não pode ser idêntico à referência. As premissas nas quais o argumento está assentado são duas: termos singulares logicamente equivalentes são correferenciais e termos correferenciais são intersubstituíveis. Mais adiante, na discussão do efetivo alcance do argumento, retomarei essas premissas. Passo agora para a apresentação do AF contra a concepção atomista da verdade. Veremos que o raciocínio é essencialmente o mesmo.

1.2 Contra a concepção atomista da verdade

Em “True to the facts” (1969)⁷ Davidson usa o AF contra a concepção atomista da verdade. O próprio autor considera que essa é a sua argumentação mais importante contra o correspondentismo. Já no título – que a meu ver explora a reversibilidade de *true* para “verdadeiro” e para “fiel” – o artigo se mostra provocativo. (Davidson é um provocador sutil e elegante. Tenho essa impressão ao ler seus trabalhos e a considero explicada, pelo menos em parte, ao recordar que a maioria dos textos é oriunda de comunicações orais.) E a elegância do título pode ser estendida a toda peça. O parágrafo inicial, por sinal,

⁷ O texto apareceu no *The Journal of Philosophy*, n. 66. Posteriormente, foi incluído na coletânea *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984). Cito-o conforme a segunda edição da coletânea.

retrata com perspicácia o que se costuma colocar sob o rótulo “teoria correspondentista”:

Um enunciado verdadeiro é um enunciado fiel aos fatos. Essa observação parece incorporar o mesmo tipo de juízo óbvio e essencial acerca da verdade como o seguinte acerca da maternidade: uma mãe é uma pessoa que é mãe de alguém. A *propriedade* de ser uma mãe está explicada pela *relação* entre uma mulher e seu filho; de maneira similar, isto parece sugerir que a propriedade de ser verdadeiro será explicada por uma relação entre um enunciado e alguma outra coisa. Sem pré-julgar a questão do que poderia ser essa outra coisa, ou de que palavra ou frase expressa melhor a relação (de ser verdadeiro, de corresponder, de retratar), tomarei a liberdade de chamar *teoria correspondentista* da verdade a qualquer consideração desse tipo (DAVIDSON, 2001f, p. 37).

Segundo o autor, essa ideia de correspondência não resiste a um escrutínio rigoroso: quando tentamos explicar essa outra coisa, a parte não linguística da relação, logo chegamos à noção de “fato” (ou algo similar como “estado de coisas”...), que aí ocupa um lugar central. Ao examinar essa noção, sem demora constatamos que é obscura, trivial, vazia... ininteligível. Ora, se é impossível explicar a contraparte não-linguística da relação, então a própria ideia de correspondência perde o seu valor. Para demonstrar isso, Davidson articula o AF com as seguintes palavras:

Consideremos então mais diretamente as perspectivas de uma explicação da verdade em termos de correspondência.

O que faz verdadeiros os enunciados é a correspondência entre o que se diz e os fatos. É natural, então, orientar-se até os fatos em busca de ajuda. Não se pode apreender muito de orações como

(5) O enunciado de que Thika está no Quênia corresponde aos fatos ou de variantes tais como “É um fato que Thika está no Quênia”, “Que Thika está no Quênia é um fato”, e “Thika está no Quênia, e isso é um fato”. Aceitemos ou não a ideia de que a correspondência com os fatos explica a verdade, (5) e suas variantes não dizem mais que “O enunciado de que Thika está no Quênia é verdadeiro” (ou “É verdadeiro que...” ou “..., e isso é a verdade”, etc.). Se (5) chega a adquirir um interesse independente, é porque somos capazes de dar uma explicação dos fatos e da correspondência que não leva imediatamente à verdade. Uma explicação assim nos permitiria dar sentido a orações como esta:

(6) O enunciado de que p corresponde ao fato de que q .

O passo para a verdade seria simples: um enunciado é verdadeiro se há um fato ao qual ele corresponde. [(5) poderia reescrever-se “O enunciado de que Thika está no Quênia corresponde a um fato”]. Quando é válida (6)? Certamente quando “*p*” e “*q*” são substituídas pela mesma sentença; mas depois disso as dificuldades se estabelecem. O enunciado de que Nápoles está mais ao norte que Red Bluff corresponde ao fato de que Nápoles está mais ao norte que Red Bluff, mas também, se poderia dizer, ao fato de que Red Bluff está mais ao sul que Nápoles (talvez ambos sejam o mesmo fato). Também corresponde ao fato de que Red Bluff está mais ao sul que a maior cidade italiana em um raio de cinquenta quilômetros de Ischia. Quando pensamos que Nápoles é a cidade que satisfaz a seguinte descrição: é a maior cidade em um raio de cinquenta quilômetros de Ischia, e tal que Londres está na Inglaterra, então começamos a suspeitar que se um enunciado corresponde a um fato, corresponde a todos. (“Corresponde *aos fatos*” seria o correto, em definitivo.) Por certo, é fácil confirmar a suspeita empregando os princípios implícitos em nossos exemplos. Os princípios são estes: se um enunciado corresponde ao fato descrito por uma expressão da forma “o fato de que *p*”, logo ele corresponde ao fato descrito por “o fato de que *q*” desde que (1) as sentenças que substituem a “*p*” e “*q*” sejam logicamente equivalentes, ou (2) a diferença entre “*p*” e “*q*” é que um termo singular foi substituído por um termo singular coextensivo. O argumento de confirmação é o seguinte. Suponhamos que “*s*” abrevia uma sentença verdadeira. Logo, seguramente o enunciado de que *s* corresponde ao fato de que *s*. Mas podemos substituir o segundo “*s*” pela sentença logicamente equivalente (o *x* tal que *x* é idêntico a Diógenes e *s*) é idêntico a (o *x* tal que *x* é idêntico a Diógenes). Aplicando o princípio segundo o qual podemos substituir termos singulares coextensivos, podemos substituir “*t*” por “*s*” na última sentença, desde que “*t*” seja verdadeira. Finalmente, revertendo o primeiro passo concluímos que o enunciado que *s* corresponde ao fato que *t*, onde “*s*” e “*t*” são quaisquer sentenças verdadeiras.

Uma vez que para além de assuntos de correspondência não se propôs forma alguma de distinguir fatos, e este teste não consegue descobrir uma única diferença, podemos interpretar que o resultado de nossos argumentos mostra que há exatamente um fato. Descrições como “o fato de que há estupas no Nepal”, se é que descrevem, descrevem a mesma coisa: o Grande Fato (Davidson, 2001f, p. 41-42).

No âmbito da crítica lógico-semântica da teoria correspondentista, essa passagem é central. O que Davidson está dizendo? Que o correspondentista, a fim de dar plausibilidade para a sua posição, precisa individualizar/distinguir os fatos. Somente

assim eles cumprem o papel previsto, de contraparte não linguística de sentenças. O esquema básico dessa individuação “o enunciado de que p corresponde ao fato de que q ” requer a especificação de p e de q . À partida, p e q podem ter a mesma formulação. (O enunciado “Nápoles está mais ao norte que Red Bluff” corresponde ao fato de que Nápoles está mais ao norte que Red Bluff.) Nesse ponto, o raciocínio não apresenta problemas. Porém, se aceitarmos que termos singulares coextensivos e sentenças logicamente equivalentes são intersubstituíveis, então seremos compelidos a concordar que não há maneira de individuar/distinguir as partes que o correspondentista chama “fatos”. Quer dizer: de um fato (o fato de que q), mediante tais substituições, derivamos outros fatos que já não guardam relação com “o enunciado de que p ”. Esquemáticamente, esse processo de derivar outros fatos funciona assim:

Passo 1: O enunciado p corresponde ao fato q .

Passo 2: Reescrever q , substituindo sucessivamente termos singulares coextensivos e sentenças logicamente equivalentes.

Conclusão: O enunciado p corresponde ao fato q , ao fato r , ao fato s ,.... aos fatos.

A moral extraída desse raciocínio é que não há uma semântica séria para fatos. Eles não se deixam especificar. Feita essa constatação, Davidson diz jocosamente que há “o grande fato”, nada mais do que uma variante de “mundo” ou “realidade”. Se quisermos falar em correspondência devemos então dizer que todas as sentenças verdadeiras correspondem a esse mesmo fato. Se é assim, então efetivamente a ideia de correspondência é ininteligível.

1.3 Reapresentações da conclusão

Antes de examinar o argumento, gostaria de registrar algumas reapresentações da conclusão, vista nos parágrafos precedentes. Quero com isso mostrar que Davidson manteve sua posição, de que a ideia de correspondência nada diz, até o fim da carreira. Opto

pelas citações diretas, indicando também o título e o ano de publicação do texto em questão.

Em “Afterthoughts” (1987) – um adendo ao célebre “A coherence theory of truth and knowledge” – Davidson observa: “Já faz muito tempo, em 1969 (“True to the Facts”), argumentei que não há nada que se possa dizer – de maneira útil e inteligível – que se corresponda com uma sentença. [...] Ninguém nunca explicou em que poderia consistir a correspondência” (2001a, p. 154-155).

Em “Epistemology and Truth” (1988) lemos: “Se tem algum conteúdo, a concepção objetiva de verdade deve basear-se na correspondência, [...] e não se pode tornar essa correspondência inteligível. Na medida em que o realismo não é senão a versão ontológica de uma teoria da correspondência, devo rejeitá-lo também” (2001c, p. 185).

Em “The Structure and Content of Truth” (1990), Davidson se expressa com as seguintes palavras: “não há nada de interessante ou instrutivo a que as sentenças verdadeiras poderiam corresponder. [...] se as sentenças verdadeiras correspondem a alguma coisa, tal coisa deve ser o universo como um todo; sendo assim, todas as sentenças verdadeiras correspondem à mesma coisa” (2005a, p. 39-40).

Em “The folly of trying to define Truth” (1996), o autor tece as seguintes considerações: “os fatos ou estados de coisas nunca foram indicados para desempenhar um papel útil na semântica” (2005b, p. 22-23).

Em “Indeterminism and Antirealism” (1997), o autor menciona sua indisposição com a teoria correspondentista nos seguintes termos: “ninguém nunca foi capaz de dizer de uma maneira não trivial que classe de ‘coisa’ é o que faz verdadeira uma sentença” (2001d, p. 70).

Em “Truth Rehabilitated” (1999) Davidson argumenta que “a noção de correspondência seria de alguma ajuda se fossemos capazes de dizer, de um modo *instrutivo*, que fato ou segmento da realidade é o que torna a sentença verdadeira. Ninguém teve êxito nisso. [...] Há boas razões, então, para ser cético em relação à

importância da teoria da verdade como correspondência" (2005c, p. 05-06).

Em "Is Truth a Goal of Inquiry?" (1999, p. 15) lê-se que:

O realismo, como eu o entendo, é a perspectiva de que o uso predicacional da verdade pode ser explicado em termos de uma relação de correspondência. Esta seria uma afirmação interessante se todo mundo pudesse surgir um modo inteligível e iluminado de individualizar as entidades às quais os enunciados ou crenças verdadeiras correspondem, junto com uma semântica aceitável para se falar sobre tais entidades. Mas não há tal explicação.

Com distintas nuances, essas passagens transmitem a mesma convicção: o argumento da funda fornece um motivo consistente para rejeitar a explicação correspondentista. A ideia de correspondência é trivial; não resiste a um exame mais rigoroso. Devemos rejeitá-la, classificando-a como ininteligível.

Para Davidson, a conclusão do AF é compulsória. Será mesmo? Qual é o efetivo alcance desse argumento? Na próxima seção tratarei de elaborar respostas para essas interrogações.

2. Sobre o alcance do argumento

A expressão "argumento da funda" é um apelido cunhado por Barwise e Perry (1981, p. 398): "O argumento é tão pequeno, raramente abrange mais de meia página, e emprega tão pouca munição – uma teoria das descrições e uma noção popular de equivalência lógica – que o apelidamos a funda [*the slingshot*]". Ainda que a munição seja aparentemente pouca, o AF tem consequências impactantes e pode ser usado para diversos finalidades (Santos, 2003, p. 277). Davidson, que usou o argumento para mais de uma finalidade, não se furta de explicitar as premissas que lhe dão sustentação.

Qual é o efetivo alcance do AF? Minha resposta consiste em chamar a atenção para as premissas, mostrar que elas são inspiradas em Frege e, em seguida, dizer que a força do AF depende da adesão a uma perspectiva fregeana em semântica. Veremos que o autor do AF, Alonzo Church, assume claramente o

legado de Frege. O mesmo vale para Davidson. De um ponto de vista lógico, não há grandes diferenças do AF de Davidson em relação ao de Church.

2.1 O legado de Frege

Dizer que o AF é inspirado em Frege não é o mesmo que atribuir sua autoria a esse pensador. Frege afirmou que a referência de uma sentença é o seu valor de verdade. Essa tese é central para o AF. Além disso, cabe notar que esse pensador considerava as sentenças como nomes próprios e os valores de verdade como objetos. Uma passagem do “Sobre o sentido e a referência” (1892) resume esse legado:

Toda sentença assertiva, em face à referência de suas palavras, dever ser, por conseguinte, considerada como um nome próprio, e sua referência, se tiver uma, é ou o verdadeiro ou o falso. Estes dois objetos são reconhecidos, pelo menos tacitamente, por todo aquele que julgue, que considere algo como verdadeiro, ou seja, até por um cético (Frege, 1978c, p. 69).

Nessa passagem aparecem quatro teses relacionadas. Na interpretação de Burge (2005), tais teses são centrais na posição de Frege acerca da linguagem e da verdade. Com efeito, Burge considera útil especificá-las e discuti-las, uma de cada vez: “(a) As sentenças (quando não defeituosas) têm denotações; (b) A denotação de uma sentença é o seu valor de verdade; (c) Sentenças são do mesmo tipo lógico dos termos singulares; (d) A denotação de uma sentença é um objeto” (Burge, 2005, p. 85).

Além de frisar que as teses estão na ordem em que foram desenvolvidas por Frege, Burge observa que a adequada compreensão desse legado demanda atenção à distinção sentido e referência, bem como ao princípio da composicionalidade destes. Se lermos com atenção a citação de Frege (acima), notaremos que o princípio da composicionalidade é mencionado na primeira linha. Burge formula a noção fregeana de composicionalidade da referência e do sentido nas seguintes palavras:

(1) A denotação de uma expressão complexa é funcionalmente dependente apenas das denotações das suas expressões componentes logicamente relevantes.

(2) O sentido de uma expressão complexa é funcionalmente dependente apenas dos sentidos de suas expressões componentes logicamente relevantes.

(Burge, 2005, p. 85).

No que segue, destaco alguns pontos que considero imprescindíveis para compreender a tese (b) “A denotação de uma sentença é o seu valor de verdade” e a tese (c) “Sentenças são do mesmo tipo lógico dos termos singulares”. Quanto a (a), está de algum modo contida em (b). Quanto a (d), ela pode ser vista como um desdobramento de (b).

A referência de uma sentença é o seu valor de verdade. Para compreender essa tese, cumpre considerar que nomes próprios, predicados e sentenças têm sentido e referência. Às vezes, inadvertidamente, aplicamos a distinção sentido/referência apenas aos nomes, omitindo os predicados e as sentenças.

O sentido e referência de uma sentença são distintos. Em ambos, vale o princípio da composicionalidade. Consideradas as aspirações logicistas de Frege, ele não podia abrir mão desse princípio. Quer dizer: tanto o sentido quanto a referência de uma sentença são exaustivamente determinados pelo sentido ou referência das expressões que a compõem e pelo modo como estão concatenadas.

Que as sentenças têm referência significa, para começar, que há algo além do sentido que levamos em conta, especialmente quando assumimos uma atitude de investigação científica. As considerações de “Sobre o Sentido e a Referência” são esclarecedoras quanto a isso. Depois de mostrar que os nomes têm sentido e referência, Frege avança para as sentenças assertivas completas e se depara com a necessidade de aplicar a distinção sentido/referência também a elas. O ponto de vista é lógico e devemos compreendê-lo no contexto do projeto de uma língua com exatidão científica.

Em busca do sentido e da referência das sentenças, o autor (1978c, p. 67) desenvolve um raciocínio que pode ser esquematizado da seguinte forma:

1º passo: uma sentença assertiva completa contém um pensamento.⁸ Ela diz algo; comunica algo acerca de algo.

2º passo: se substituirmos uma palavra da sentença por outra que tenha a mesma referência, mas sentido diferente, o pensamento muda. Ex.: o pensamento da sentença “a estrela da manhã é um corpo iluminado pelo sol” é diferente do da sentença “a estrela da tarde é um corpo iluminado pelo sol”. Aqui, Frege lida com as conclusões acerca do sentido e referência dos nomes próprios e com o princípio da composicionalidade.

Conclusão: a substituição de termos singulares correferenciais pode mudar o pensamento da sentença. O pensamento não se deixa determinar pela referência dos termos singulares da sentença. Ele é, nesse sentido, independente. Essa constatação leva Frege a inferir que “o pensamento, portanto, não pode ser a referência da sentença, pelo contrário, deve ser considerado como seu sentido” (Frege, 1978c, p. 67-68).

Que uma sentença assertiva completa tem um sentido – isto é, que ela expressa algo inteligível; um conteúdo cognitivo – não ocasiona estranhamentos. Pelo contrário, esse é o entendimento usual desde Aristóteles, em cujo *Da Interpretação* se lê que “toda frase têm um sentido [*semantikós*] [...], nem todas contudo apresentam algo [*apophantikós*], mas sim apenas aquelas que podem ser verdadeiras ou falsas” (Aristóteles *apud* Tugendhat, 1996, p. 22).

⁸ Em Frege, ‘pensamento’ é um conceito denso. Em *Der Gedanke*, fica claro que o autor é um platonista nessa matéria: o pensamento é uma entidade abstrata. “Chamo de pensamento algo sobre o que a verdade pode ser legitimamente colocada em questão. Também o que é falso conto como sendo um pensamento, tanto quanto o que é verdadeiro. Posso então dizer: o pensamento é o sentido de uma frase, com o que não quero afirmar que o sentido de toda frase seja um pensamento. O pensamento, que em si mesmo é não-sensível, veste-se com a roupagem sensível da frase tornando-se assim apreensível para nós. Dizemos que a frase expressa um pensamento” (Frege, 1999, p. 05-06).

Mas possuem as sentenças também referência? Frege pensa que sim. Exceto as sentenças que contêm termos singulares sem referência. Nesse caso, a sentença toda também não terá referência, apenas sentido. Consideremos “Ulisses profundamente adormecido foi desembarcado em Ítaca”. Visto que “é duvidoso que o nome ‘Ulisses’, que aí ocorre, tenha uma referência, é também duvidoso que a sentença inteira tenha uma” (Frege, 1978c, p. 78). É por isso que Burge inseriu a ressalva “quando não defeituosas”, na tese (a) citada no início da seção.

Então sentenças não defeituosas têm referência. Como demonstrá-lo? Inicialmente, Frege chama a atenção para o fato de que nos preocupamos com a referência dos termos singulares. A questão é: como se pode predicar algo de algo (de um termo singular) que não tem referência, “pois é da referência deste nome que o predicado é afirmado ou negado”? (Frege, 1978c, p. 78). Predicar algo de uma entidade inexistente (e.g., Ulisses, o atual rei do Brasil, Pégaso) constitui, de algum modo, conhecimento? Improvável. E Frege prossegue:

O fato de que nos preocupamos com a referência de uma parte da sentença indica que geralmente admitimos e postulamos uma referência para a própria sentença. O pensamento perde valor para nós tão logo reconhecemos que a referência de uma de suas partes está faltando. Estamos assim justificados por não ficarmos satisfeitos com o sentido de uma sentença, sendo assim levados a perguntar também por sua referência (Frege, 1978c, p. 78).

Para a atividade científica, de que serve uma sentença que predica algo de uma entidade inexistente (de um nome que não possui referência)? Mas, pode ser que a referência do predicado esteja faltando. Em um texto póstumo, intitulado “Digressões Sobre o Sentido e a Referência”, o autor deixa claro que também os predicados têm sentido e referência.

Para compreender que também os predicados têm sentido e referência, vamos partir da ideia de que expressões linguísticas podem ser classificadas em “completas” e “incompletas”. (Frege usa uma terminologia da química: expressões saturadas e

insaturadas.) Nomes próprios e sentenças são exemplos de expressões completas/saturadas. Para elas, a referência é um objeto: uma entidade ou, no caso das sentenças, um objeto lógico. Funções são exemplos de expressões incompletas/insaturadas. Por exemplo, “ x é filósofo”. Qual é a referência de uma expressão insaturada?

Resulta óbvio dizer que Frege precisava de algo que funcionasse como referência de expressões incompletas, tais como “ x é um filósofo”. Para tanto, ele buscou suporte na matemática. Mais especificamente, no conceito de função, de uso corrente na matemática do final do século XIX. O que é uma função matemática e como ela ajuda a entender a referência de predicados? O assunto é abordado em um texto intitulado “Função e Conceito” (1891). A ideia básica é que funções matemáticas são expressões insaturadas, que podem ser completadas por um argumento. Eis um exemplo de expressão insaturada: “ $2 \cdot x^3 + x$ ”. Para completá-la, basta determinar x . Podemos substituir x por qualquer número real. Em cada caso, a expressão ganha um valor. Se determinarmos que $x = 1$, teremos “ $2 \cdot 1^3 + 1$ ”, o que dá, como valor, “3”. Estabelecemos, assim, uma relação entre 1 e 3, a saber: 1 é o argumento da função e 3 é o seu valor nesse argumento. Pelo mesmo raciocínio, se o argumento for 2, o valor será 18; se o argumento for 4 o valor será 132, e assim por diante (Frege, 1978b, p. 37).

Frege notou que o conceito de função matemática pode ser útil para analisar expressões linguísticas. Fica fácil acompanhar esse passo se consideramos, por exemplo, a função sentencial “A capital de x ”. O raciocínio é essencialmente o mesmo do parágrafo anterior: trata-se de uma função insaturada, que pode ser completada por um argumento, o que nos dará certo valor. Se o argumento for “Brasil”, o valor será “Brasília”. Se o argumento for “Uruguai” o valor será “Montevideo” (Cf. Frege, 1978b, p. 47). E o que isso tem a ver com predicados?

O raciocínio pode ser aplicado em funções como “ x é filósofo”. Trata-se de uma função insaturada, que pode ser completada por um argumento, o que nos dará certo valor. Se o argumento for

“Donald Davidson”, o valor será “o Verdadeiro”. Se o argumento for “Dráuzio Varella”, o valor será “o Falso”.

Mas uma função insaturada, como por exemplo “ x é um filósofo”, tem referência? A resposta de Frege é sim. Para o autor, predicados designam conceitos. Frege é um “lógico da extensão” (1978a, p. 107). Quanto aos predicados, isso quer dizer que eles designam o mesmo conceito se têm a mesma extensão. Rodrigues Filho oferece o seguinte exemplo: “Os predicados ‘ x é um bípede naturalmente desprovido de penas’ e ‘ x é um animal racional’ designam o mesmo conceito, posto que têm a mesma extensão, mas apresentam critérios diferentes para determinar se um dado objeto cai ou não sob esse conceito” (Rodrigues Filho, 2004, p. 46).

O lógico da extensão prevê que “sem prejuízo da verdade, em toda sentença um termo conceitual pode substituir outro, quando a ambos corresponde a mesma extensão conceitual; [...] os conceitos só procedem de maneira diversa na medida em que são distintas as suas extensões” (Frege, 1978a, p. 107). E acrescenta:

A relação lógica fundamental é a de cair um objeto sob um conceito: a ela podem-se reduzir todas as relações entre conceitos. Ao cair um objeto sob um conceito, ele cai sob todos os conceitos da mesma extensão, do que resulta o que acima se disse [substituição salva veritate]. E assim como nomes próprios do mesmo objeto podem substituir uns aos outros sem prejuízo da verdade, o mesmo também é válido para termos conceituais se sua extensão conceitual for a mesma. Naturalmente, com tais substituições, alterar-se-á o pensamento; este, no entanto, é o sentido da sentença, não sua referência. Esta, porém, a saber, o valor de verdade, permanece inalterada (Frege, 1978a, p. 107-108).

Para Frege, é a busca da verdade que nos leva do sentido para a referência. Queremos saber se tal ou tal predicado é ou não uma propriedade de tal ou tal entidade. Nas palavras do autor: se tal objeto cai ou não sob tal conceito. E aqui é oportuno recordar o já anunciado princípio da composicionalidade da referência: para o autor, a referência da sentença é função da referência das partes. Ora, já ficou claro que o pensamento pode mudar com a substituição de termos singulares e conceitos correferenciais.

Porque não respeita o princípio da composicionalidade da referência, ele (o pensamento) não serve para referência da sentença.

Além do sentido (o pensamento), o que uma sentença tem? Um valor de verdade. Se estou certo, essa era a única opção disponível para o papel de referência da sentença. Chego a essa interpretação ao analisar as seguintes palavras do autor: “Que mais, senão o valor de verdade, poderia ser encontrado, que pertença de modo muito geral a toda sentença onde as referências de seus componentes são levadas em conta, e que permaneça inalterado pelas substituições do tipo mencionado?” (Frege, 1978c, p. 70).

A argumentação subsequente em “Sobre o Sentido e a Referência” confirma o valor de verdade como referência de sentenças. Ele cumpre o que se espera da referência: [i] depende claramente da referência dos termos singulares e dos predicados contidos na sentença (composicionalidade) e [ii] não muda em casos de substituição de termos singulares correferenciais e, também, não muda em casos mais complexos, quando a expressão substituída não é um termo singular, mas uma sentença correferencial ou um conceito coextensional.

A despeito das substituições, Frege faz um alerta que considero de grande importância:

Vemos, a partir disso, que na referência da sentença tudo que é específico é desprezado. Nunca devemos, pois, nos ater apenas à referência de uma sentença; porém, o pensamento, isoladamente, não nos dá nenhum conhecimento, mas somente o pensamento junto com sua referência, isto é, seu valor de verdade (Frege, 1978c, p. 70).

O que de específico é desprezado quando a atenção foca exclusivamente a referência? Justamente o sentido, o pensamento, o modo de apresentação dos objetos. A meu ver, Frege não quer que fiquemos obcecados pelo reino da referência e cegos para o sentido das expressões.

Sentenças funcionam logicamente como nomes próprios. Segundo Burge (2005, p. 97), foi por razões pragmáticas que Frege tratou as sentenças como nomes próprios. O comentador afirma que

Frege não tinha uma justificativa consistente para isso, e procurava demonstrar as vantagens dessa opção mediante analogias. Depois de citar algumas dessas analogias, Burge observa que “estas analogias entre sentenças e termos são, é claro, não muito animadoras”. E prossegue:

O ponto mais profundo das presentes analogias é que dentro de uma teoria formal que tenta desnudar a estrutura semântica, pode-se prescindir da principal diferença entre os nomes e sentenças (de que apenas essas últimas podem ser utilizadas para atos linguísticos efetivos ou pensamentos, prototipicamente asserções e juízos). A diferença entre os nomes e as sentenças pode ser considerada como estar no seu ponto, seu uso, e não na forma de sua contribuição para a estrutura semântica (Burge, 2005, p. 99-100).

Creio que a ideia básica pode ser compreendida se recordarmos que o interesse primordial de Frege era desenvolver uma língua formalizada com precisão científica. Por isso, o autor restringiu a atenção às sentenças declarativas e considerou que elas referem ou o verdadeiro ou o falso. Num contexto formal, se pode dizer que as sentenças declarativas verdadeiras nomeiam o verdadeiro e que as sentenças declarativas falsas nomeiam o falso. “O verdadeiro” e “o falso” são objetos lógicos (tense *d*) e as sentenças nomeiam esses objetos.

Gostaria agora de ampliar essa reflexão em uma direção particularmente importante para o AF. O ponto a ser notado é que para Frege “qualquer expressão que se refere de maneira unívoca a um único objeto é um nome próprio” (Rosado Haddock, 2006, p. 67-68). Se tomamos “o verdadeiro” e “o falso” como objetos lógicos, então é compreensível em que sentido as sentenças são nomes: as verdadeiras referem, de modo unívoco, “o verdadeiro” e as falsas “o falso”.

Rosado Haddock desenvolve uma análise esclarecedora da concepção fregeana de nome próprio a partir dos seguintes dois grupos de expressões pareadas:

(I) (i) “Londres” e “London”, (ii) “Spain’s Capital” e “Die Hauptstadt Spaniens”, (iii) “7” e “VII”.

(II) (i) “the morning star” e “the evening star”, (ii) “the teacher of Alexander the Great” e “the most famous disciple of Plato”, (iii) “3+4” e “5+2”, (iv) “the autor of *Der logische Aufbau der Welt*” e “the only member of the Vienna Circle who was both a student of Frege and Husserl”, (v) “the Chang-Los-Suszko theorem” e “the Preservation Theorem under Unions of Chains of Models” (Rosado Haddock, 2006, p. 68).

No grupo (I), as expressões pareadas nitidamente referem a mesma entidade mediante signos distintos que, no entanto, têm o mesmo sentido. Para todos os casos de (I), basta conhecer a linguagem para constatar que as expressões referem a mesma coisa. Elas não apenas referem a mesma coisa, como também a apresentam do mesmo modo. Em outras palavras: ainda que os signos sejam distintos, o sentido e a referência são o mesmo. (O sentido e a referência de “Londres” é idêntico ao sentido e referência de “London”. Somente os signos são distintos.)

No grupo (II) é diferente. Para constatar que os pares de expressões referem a mesma coisa, não é suficiente conhecer a linguagem na qual elas são apresentadas. Além dos signos, também o sentido de cada expressão é diferente. Tomemos, por exemplo, (i) “the morning star” e “the evening star”: temos signos diferentes, sentidos diferentes e referência igual. Saberá que essas expressões referem a mesma coisa aquele que tem algum conhecimento de astronomia. Para os demais pares, a análise é a mesma: signos diferentes, sentidos diferentes e referência igual. “Se colocarmos de lado nomes próprios equivocados, podemos dizer que o mesmo sentido pode corresponder a vários sinais, e o mesmo referente pode corresponder a vários sentidos” (Rosado Haddock, 2006, p. 69). A análise de Rosado Haddock aponta para algo que Frege considerava fundamental: devemos levar em conta não apenas a referência, mas também o sentido dos nomes próprios.

Todas as expressões de (I) e (II) referem univocamente. Funcionam, na lógica de Frege, como nomes próprios. Tomemos, por exemplo, “Carnap”, “the autor of *Der logische Aufbau der Welt*” e “the only member of the Vienna Circle who was both a student of

Frege and Husserl”. Essas três expressões são correferenciais e, portanto, intersubstituíveis em uma sentença. A substituição de termos correferenciais – sejam eles nomes próprios, predicados ou sentenças assertivas completas contidas em sentenças mais complexas – não altera a referência da sentença.

Esse rápido exame do legado de Frege nos autoriza a pensar que Davidson é uma espécie de fregeano. Não há exagero nessa afirmação, sobretudo se levarmos em conta o que pensava Alonzo Church – um fregeano ortodoxo que é apontado como autor do AF. Farei, a título de menção, uma breve incursão no AF de Church. Isso vai subsidiar a análise do AF de Davidson, que vem logo em seguida.

2.2 Church: fregeano e autor do AF

A visualização de um proto-AF nas reflexões que Quine desenvolveu sobre Russell em meados de 1941 (Cf. Neale, 2001, p. 188) não impede que Church seja apontado como o autor do AF. Com efeito, indicações explícitas são encontradas em uma curta resenha datada de 1943, na qual Church se dedica a provar, contra Carnap, "que os designata de sentenças da linguagem precisam ser valores de verdade em vez de proposições" (Church, 1943, p. 299).⁹

Para a presente análise, tomo uma passagem do *Introduction to Mathematical Logic*, que Church publicou em 1956:

Assim, a denotação (em Inglês) de “Sir Walter Scott is the author of *Waverley*” deve ser a mesma que a de “Sir Walter Scott is Sir Walter

⁹ Para enriquecer a história do AF, cabe registrar que no mesmo período Gödel produziu um texto sobre Russell onde se lê que “se admitimos que o significado de uma expressão composta, esta contendo expressões constituintes que possuem significado, depende somente do significado dessas expressões constituintes [...] então segue que a sentença ‘Scott is the author of *Waverley*’ significa a mesma coisa que ‘Scott is Scott’; e isso nos conduz quase inevitavelmente à conclusão de que todas as sentenças verdadeiras possuem o mesmo significado’ (Gödel, 1944, p. 128-129; tradução minha). Gödel amadureceu uma versão diferente do AF, que não analisarei no presente estudo. Cf. Neale, 1995; Chateaubriand, 2001.

Scott”, o nome “the author of *Waverley*” sendo substituído por um outro que tem a mesma denotação. Mais uma vez a sentença “Sir Walter Scott is the author of *Waverley*” deve ter a mesma denotação que a sentença “Sir Walter Scott is the man who wrote twenty-nine *Waverley* Novels altogether”, já que “the author of *Waverley*” é substituído por um outro nome da mesma pessoa; a última sentença, é plausível supor, se ela não é sinônima de “The number, such that Sir Walter Scott is the man who wrote that many *Waverley* Novels, is twenty-nine”, está pelo menos tão perto de modo a assegurar que tem a mesma denotação; e a partir desta última sentença, por sua vez, substituindo o objeto completo por um outro nome do mesmo número, obtém-se, como ainda tendo a mesma denotação, a sentença “The number of counties in Utah is twenty-nine” (Church, 1956, p. 24-25).

À luz do que pontuamos na seção anterior, podemos perceber que o raciocínio de Church deriva de Frege. Somente quem adere a uma semântica de orientação fregeana pode dizer que “Sir Walter Scott is the author of *Waverley*” e “The number of counties in Utah is twenty-nine” têm a mesma denotação ou referência.

Conforme Ruffino (2004, p. 202), o argumento de Church está baseado em dois princípios:

(R) Quando em um nome complexo nós substituímos um nome constituinte por um outro com a mesma referência, a referência do complexo não é alterada.

(S) Sentenças sinônimas possuem a mesma referência.

No curso da nossa discussão esses princípios já não surpreendem, dado o seu teor fregeano. A esquematização que o pesquisador brasileiro faz do argumento de Church mostra a aplicação desses princípios:

(1) Sir Walter Scott is the author of *Waverley*

(2) Sir Walter Scott is the man who wrote twenty-nine *Waverley* novels altogether (R)

(3) Twenty-nine is the number, such that Sir Walter Scott is the man who wrote that many *Waverley* novels altogether (S)

(4) Twenty-nine is the number of counties in Utah (R)

(Ruffino, 2004, p. 202 – sublinhados do autor).

Ruffino sublinha as descrições definidas (para todos os efeitos, expressões que referem de modo unívoco), o que facilita a compreensão da passagem de (1) para (2), avalizada pelo princípio (R), uma vez que Scott é a referência tanto de “the author of *Waverley*” quanto de “the man who wrote twenty-nine *Waverly novels* altogether”. A passagem de (2) para (3) é avalizada por (S), já que, para Church, as descrições “the man who wrote twenty-nine *Waverly novels* altogether” e “the number, such that Sir Walter Scott is the man who wrote that many *Waverly novels* altogether” se não são sinônimas, são pelo menos tão próximas em significado que se pode aceitar que possuem a mesma referência. Finalmente, a passagem de (3) para (4) é novamente avalizada por (R), pois “the number, such that Sir Walter Scott is the man who wrote that many *Waverly novels* altogether” e “the number of counties in Utah” têm a mesma referência: o número vinte e nove.

Ora, a única coisa que (1) e (4) têm em comum é o valor de verdade. E é justamente isso que Church esperava evidenciar: a tese de que sentenças designam ou o verdadeiro ou o falso. Além do mais, é importante notar que nomes próprios e descrições definidas receberam o mesmo tratamento.

Visto de outro ângulo, o argumento de Church ataca uma tese muito conhecida: a de que sentenças designam ou referem proposições. Para Church, não é uma boa ideia defender que sentenças referem proposições, pois não se pode fornecer uma semântica séria para essas entidades (as proposições). O colapso semântico evidenciado no percurso de (1) a (4) traz essa lição.

Chateaubriand (2001, p. 139) aponta problemas no argumento de Church, particularmente na passagem de (2) para (3), avalizada por (S). “Elas realmente querem dizer a mesma coisa, ou quase a mesma coisa, como Church reivindica? Parece-me que do ponto de vista do significado pode-se levantar várias questões sobre o argumento”. Uma dessas questões diz respeito às ambiguidades de (3):

Sobre o que a Church está falando em (3)? Ele está falando sobre o *número* de novelas *Waverley* que Sir Walter Scott escreveu ou ele está falando sobre o *fato* de que Sir Walter Scott escreveu essas novelas? Ou ambos, talvez? É por isso que as vírgulas, com (2) essencialmente dentro delas. Esta cláusula está fazendo dupla função; por um lado ela está ajudando a qualificar o inicial “o número”, e, por outro lado, ela está apelando para aquela sentença *e* para o “vinte e nove” a fim de fazer uma própria declaração. É por isso que (2) e (3) parecem estar dizendo quase a mesma coisa (Chateaubriand, 2001, p. 142).¹⁰

Chateaubriand nos convida a pensar que a mencionada ambiguidade torna implausível a alegada sinonímia de (2) e (3). Para serem sinônimas, essas sentenças deveriam ser sobre a mesma coisa e não são. Se compararmos (1) e (4), logo veremos que possuem conteúdo completamente diferente (são sobre coisas diferentes), o que torna difícil aceitar que são correferenciais. Seria esse um bom motivo para rejeitar o argumento de Church? Chateaubriand pensa que sim. Ruffino discorda:

A meu ver, no entanto, não é claro que a exigência de uma noção absoluta de *acerca de* (*aboutness*) faz muito sentido. Se dizemos “João é um dos doze apóstolos de Jesus”, sobre o que é essa sentença? É sobre João? Ou Jesus? Ou o número doze? Ou o conceito *apóstolo*? Ou a propriedade de segunda ordem *sendo uma das propriedades de João*? Não parece haver nenhum ponto em isolar determinada entidade como *aquela* que a frase é a *acerca* dela (Ruffino, 2004, p. 204-205).

E Ruffino prossegue:

Observe que o ponto aqui não é que a linguagem natural é vaga ou obscura, pois temos as mesmas múltiplas possibilidades para sentenças em sistemas formais. Como Frege explicita, um pensamento pode ser analisado de diferentes maneiras, e nenhuma das muitas possíveis análises pode reivindicar prioridade sobre as outras (Ruffino, 2004, p. 205).

¹⁰ No *Logical Forms*, as sentenças em questão são (6) e (7). Cf. Chateaubriand, 2001, p. 138.

As observações de Ruffino são pertinentes: não é fácil definir acerca do que uma sentença é, tanto na linguagem natural quanto nalguma formalização. Talvez devêssemos aceitar que uma sentença raramente é acerca de uma única coisa.

O debate entre Chateaubriand e Ruffino é um bom indicativo das polêmicas em torno da validade das diversas versões do AF. Chateaubriand tem razão quando aponta ambiguidade em (3). Não obstante, Ruffino está certo ao recordar as múltiplas possibilidades de análise de uma mesma sentença. Tal como Davidson, considero que o argumento é válido.

2.3 Davidson: apropriações fregeanas

Davidson apropria-se da estratégia argumentativa de Church e a usa para criticar a concepção atomista de significado e de verdade. Vou retomar primeiro a investida contra o atomismo do significado (vista em "Truth and Meaning"). O argumento formalizado é este:

(1) R

(2) $\hat{x}(x=x.R) = \hat{x}(x=x)$

(3) $\hat{x}(x=x.S) = \hat{x}(x=x)$

(4) S

Conforme Davidson, esse raciocínio comprova que não podemos identificar significado com referência. Se o fizermos, seremos levados a concordar que todas as sentenças têm o mesmo significado; algo intolerável. Vejamos alguns detalhamentos do argumento.

Davidson considera que R e S são sentenças verdadeiras quaisquer, mas não oferece exemplos. Convido o leitor a supor que R abrevia “A neve é branca” e S “A grama é verde”. Se identificarmos o significado com a referência, R e S terão o mesmo significado. Para demonstrá-lo, Davidson observa que as seguintes duas sentenças são logicamente equivalentes:

(1) A neve é branca

(2) $\hat{x}(x = x \ \& \ \text{a neve é branca}) = \hat{x}(x = x)$

Sendo (1) e (2) logicamente equivalentes, é também correto dizer que (1) e (2) têm o mesmo significado (isso se identificarmos o significado de um termo singular com a sua referência). Da mesma forma, as seguintes duas sentenças também são logicamente equivalentes:

(3) $\hat{x}(x = x \ \& \ \text{a grama é verde}) = \hat{x}(x = x)$

(4) A grama é verde.

Agora observemos a passagem de (2) para (3):

(2) $\hat{x}(x = x \ \& \ \text{a neve é branca}) = \hat{x}(x = x)$

(3) $\hat{x}(x = x \ \& \ \text{a grama é verde}) = \hat{x}(x = x)$

A única mudança de (2) para (3) é a substituição do termo singular R por S , sendo que eles têm a mesma referência (o verdadeiro, conforme Frege). A conclusão de Davidson é que (2) e (3) significam o mesmo que (1) e (4). Como se pode notar, R e S são sentenças completas e foram tratadas como nomes. Claramente, uma apropriação do legado fregeano.

Os princípios nos quais Davidson baseou o AF são dois:

(P1) Frases logicamente equivalentes são intersubstituíveis salva veritate. Foi o que aconteceu de (1) para (2) e de (3) para (4).

(P2) Termos singulares correferenciais são intersubstituíveis salva veritate. Foi o que aconteceu na passagem de (2) para (3), onde R deu lugar a S .

Davidson pretende persuadir-nos a não identificar o significado de um termo com a sua referência. Mas, de onde viria essa

sugestão? Por um lado, o leitor pode relacionar isso com o *Tractatus*, onde se lê que “os signos simples empregados nas proposições são chamados nomes” (3.202), que “o nome denota o objeto” (3.203) e que “na proposição o nome substitui o objeto” (3.22). No entanto, ao usar a expressão “termos singulares”, Davidson não está pensando nos designadores que Wittgenstein chama “nomes”. O exemplo acima mostrou claramente que *R* e *S* são sentenças que estão sendo logicamente tratadas como termos singulares. Os termos singulares que Davidson substituiu de (2) para (3) são sentenças correferenciais: ambas referem O Verdadeiro.

Significado é uma coisa, referência é outra. Isso vale para termos singulares e, se formos fregeanos, para predicados e termos singulares complexos (isto é, sentenças assertivas completas).

O AF apresentado em “Truth and meaning” está em uma notação que não é usual em nossos dias, o que pode causar estranhamento e dificuldade de leitura. O uso informal do mesmo argumento em “True to the facts” pode servir de elucidação dessa dificuldade. Passemos, então, para o argumento contra a concepção atomista da verdade.

Em sua investida crítica contra o atomismo da verdade, Davidson apropria-se do AF e o direciona contra a noção de “fato”, que o correspondentista considera a contraparte não-linguística de cada sentença verdadeira. Em síntese: dadas duas sentenças verdadeiras quaisquer, o AF pretende provar que elas correspondem ao mesmo fato. Com isso, a noção de fato fica de tal modo obscurecida que se torna ininteligível; semanticamente insustentável. Logo, também a ideia de correspondência perde valor enquanto explicação da verdade.

Retomo o AF contra o atomismo da verdade:

Suponhamos que “*s*” abrevia uma sentença verdadeira. Logo, seguramente o enunciado de que *s* corresponde ao fato de que *s*. Mas podemos substituir o segundo “*s*” pela sentença logicamente equivalente (o *x* tal que *x* é idêntico a Diógenes e *s*) é idêntico a (o *x* tal que *x* é idêntico a Diógenes). Aplicando o princípio segundo o qual podemos substituir termos singulares coextensivos, podemos substituir “*t*” por “*s*”

na última sentença, desde que “*t*” seja verdadeira. Finalmente, revertendo o primeiro passo concluímos que o enunciado que *s* corresponde ao fato que *t*, onde “*s*” e “*t*” são quaisquer sentenças verdadeiras (Davidson, 2001f, p. 42).

Virdi (2009, p. 235) propõe a seguinte formalização dessa passagem:

- (1) *s*
- (2) $(\iota x)(x = d \wedge s) = (\iota x)(x = d)$
- (3) $(\iota x)(x = d \wedge t) = (\iota x)(x = d)$
- (4) *t*

Virdi inseriu o operador iota, que se usa para ligar variáveis, cuja contraparte na língua natural é o artigo definido “o” ou “a”. A leitura de (ιx) é “o *x*, tal que...”. Com o auxílio dessa formalização, em uma notação mais usual, temos melhores condições de interpretar o argumento. Vamos, mais uma vez, usar as sentenças “a neve é branca” e “a grama é verde”, considerando que elas são abreviadas por “*s*” e “*t*”, respectivamente. Temos, então, o seguinte:

- (1) A neve é branca
- (2) O *x*, tal que *x* é idêntico a Diógenes e a neve é branca = o *x* tal que *x* é idêntico a Diógenes.
- (3) O *x*, tal que *x* é idêntico a Diógenes e a grama é verde = o *x* tal que *x* é idêntico a Diógenes.
- (4) A grama é verde.

Para Davidson, essas quatro sentenças, se correspondem, correspondem ao mesmo fato. Isso se aceitarmos que (1) e (2) são logicamente equivalentes, assim como (3) e (4), e que (2) e (3) diferem somente pela substituição de um termo singular por outro que possui a mesma referência. Vamos para alguns detalhes.

À primeira vista, a expressão “o *x*, tal que *x* é idêntico a Diógenes e a neve é branca” é estranha. No entanto, Santos atesta

que “do ponto de vista formal não há nada de errado ou de mal formado numa tal expressão” (2003, p. 280). Trata-se de uma sentença complexa, formada pela conjunção de duas expressões que também são sentenças. A explicação é a seguinte:

digamos que, dada uma fórmula φ aberta apenas em “x” e satisfeita por um único objeto α , a prefixação de “ix” gera uma expressão $ix\varphi$ que, para muitos efeitos, se comporta como um termo singular que refere α . No caso presente, φ é a conjunção “ $(x = \text{Diógenes} \wedge s)$ ”. O primeiro membro da conjunção, “ $x = \text{Diógenes}$ ”, é satisfeito apenas por Diógenes. E, quanto ao segundo, tratando-se de uma frase fechada verdadeira, sabemos por Tarski que ele é satisfeito por todos os objetos. Então, a conjunção é satisfeita unicamente por Diógenes, o qual pode ser visto como a referência da descrição, justificando assim a verdade de (2) sempre que s é verdadeira (Santos, 2003, p. 280).

Esse comentário de Santos é esclarecedor. Podemos, a partir dele, entender que o termo “ $(ix)(x = d \wedge s)$ ” refere o conjunto de todos os objetos que satisfazem a conjunção “ $x = d \wedge s$ ”. Ora, “x” é satisfeito apenas por Diógenes e “s” é uma sentença fechada verdadeira (portanto, conforme Tarski, satisfeita por todas as seqüências de objetos). Logo, tudo o que interessa é “ $x = d$ ”. Com outras palavras: se “s” é verdadeira, então “ $(ix)(x = d \wedge s) = (ix)(x = d)$ ” também é, e vice-versa. Essa é a ideia de equivalência lógica de (1) e (2).

Uma palavra mais sobre o operador iota: ele opera sobre a variável “x” e gera, como resultado, um termo descritivo. Esse termo refere univocamente e pode, por isso, ser tratado como um nome. O exemplo a seguir, de João Branquinho, retrata essa operação: “uma aplicação do operador iota à frase aberta ‘x é um filósofo e x bebeu cicuta’ gera o termo descritivo ou descrição definida ‘ix (x é um filósofo e x bebeu cicuta)’, que se lê ‘o x tal que x é um filósofo e x bebeu cicuta’” (Branquinho, 2006, p. 561).

Voltemos para o argumento. A passagem de (1) para (2) explica-se pelo princípio segundo o qual sentenças logicamente equivalentes são intersubstituíveis. A mesma explicação elucida a passagem de (3) para (4). No entanto, essa noção de equivalência

não é pacífica. Chateaubriand, por exemplo, anota algumas ressalvas acerca dela ao longo de sua análise do AF de Gödel (2001, p. 146-154).

Para prosseguir na análise, resta comentar a passagem de (2) para (3). Esse entendimento é mais simples. Sendo “s” e “t” sentenças fechadas verdadeiras, ambas são satisfeitas por todos os objetos e, nesse sentido, correferenciais e intersubstituíveis.

Estou aqui seguindo o entendimento de Santos (2003) e oferecendo uma explicação tarskiana acerca da passagem de (2) para (3). Se essa explicação é razoável, então há duas justificativas que autorizam a substituição de “s” por “t”. Ei-las:

Justificativa 1: “s” e “t” abreviam duas sentenças verdadeiras quaisquer; são intersubstituíveis pois são correferenciais (ambas referem o Verdadeiro).

Justificativa 2: “s” e “t” abreviam duas sentenças fechadas verdadeiras, ambas são satisfeitas por todas as sequências de objetos e, nesse sentido, correferenciais e intersubstituíveis.

A lição principal que Davidson extrai do AF é que se pode derivar qualquer sentença de outra mediante substituições sancionadas pelos princípios (P1) e (P2). Em outras palavras: não há semântica que nos permita individuar fatos. Por conseguinte, a ideia de correspondência de sentenças com fatos é ininteligível.

Referências

- BARWISE, J.; PERRY, J. Semantic innocence and uncompromising situations. In: FRENCH, P.; UEHLING, T.; WETTSTEIN, H. (Eds.). *Midwest studies in Philosophy, vol. VI – The foundations of analytic philosophy*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1981. p. 387-403.
- BRANQUINHO, J. Operador iota. In: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. (Eds) *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: M. Fontes, 2006. p. 561.
- BURGE, T. *Truth, thought, reason: essays on Frege*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

CHATEAUBRIAND, O. *Logical forms: truth and description*. Campinas: CLE Unicamp, 2001.

CHURCH, A. Carnap's introduction to semantics. *The Philosophical Review*, v. 52, n. 3, p. 298-304, 1943.

CHURCH, A. *Introduction to mathematical logic*. Princeton: Princeton University Press, 1956.

DAVIDSON, D. Afterthoughts. In: _____. *Subjective, intersubjective, objective*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 154-157. (2001a)

DAVIDSON, D. Causal relations. In: _____. *Essays on actions and events*. 2.ed. New York: Oxford University Press, 2001. p. 149-162. (2001b)

DAVIDSON, D. Epistemology and truth. In: _____. *Subjective, intersubjective, objective*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 177-191. (2001c)

DAVIDSON, D. Indeterminism and antirealism. In: _____. *Subjective, intersubjective, objective*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 69-84. (2001d)

DAVIDSON, D. Is truth a goal of inquiry? Discussion with Rorty. In: ZEGLEN, U. M. (Ed.) *Donald Davidson: truth, meaning and knowledge*. New York: Routledge, 1999. p. 15-17.

DAVIDSON, D. The folly to trying to define truth. In: _____. *Truth, language and history*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 19-37. (2005b)

DAVIDSON, D. The logical form of action sentences. In: *Essays on actions and events*. 2.ed. New York: Oxford University Press, 2001. p. 105-148. (2001e)

DAVIDSON, D. True to the facts. In: _____. *Inquiries into truth and interpretation*. 2.ed. New York: Oxford University Press, 2001. p. 37-54. (2001f)

DAVIDSON, D. Truth and meaning. In: _____. *Inquiries into truth and interpretation*. 2.ed. New York: Oxford University Press, 2001. p. 17-36. (2001g)

DAVIDSON, D. *Truth and predication*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. (2005a)

DAVIDSON, D. Truth rehabilitated. In: _____. *Truth, language and history*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 03-17. (2005c)

FREGE, G. Digressões sobre o sentido e a referência. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. Traduzido por Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix; Editora da USP, 1978. p. 106-116. (1978a)

FREGE, G. Função e conceito. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. Traduzido por Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix; Editora da USP, 1978. p. 33-57. (1978b)

FREGE, G. *O pensamento: uma investigação lógica*. Notas e tradução de Claudio Costa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. Traduzido por Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix; Editora da USP, 1978. p. 61-86. (1978c)

GÖDEL, K. Russell's mathematical logic. In: SCHILPP, P. (Ed.) *The philosophy of Bertrand Russell*. Evanston and Chicago: Northwestern University Press, 1944. p. 125-153.

MEURER, C. Em defesa da teoria correspondencial da verdade: relendo The Problems of Philosophy. *Revista de Humanidades*, v. 27, n. 1, p. 196-208, 2012.

MEURER, C. Como se relacionam o pensamento e a linguagem com o mundo? Notas de leitura do Tractatus Logico-Philosophicus. *Kalagatos*, v. 10, n. 19, p. 101-120, 2013. (2013a)

MEURER, C. Tarski: concepção e definição de verdade. *Problemata*, v. 4, n. 2, p. 170-207, 2013. (2013b)

MEURER, C. Do mundo para a linguagem: a verdade no atomismo lógico de Russell. *Intuitio*, v. 7, n. 1, p. 182-191, 2014.

NAVIA, R. El argumento antiescético de D. Davidson y el pragmatismo. *Cognitio-estudos*, v. 7, n. 1, p. 01-08, 2010.

NAVIA, R. Qué tiene de nuevo el argumento antiescético de D. Davidson. *Filosofia Unisinos*, v. 12, n. 3, p. 219-227, 2011.

NEALE, S. *Facing facts*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

NEALE, S. The philosophical significance of Godel's slingshot. *Mind*, v. 104, n. 416, p. 761-825, 1995.

RODRIGUES FILHO, A. Sentidos e propriedades. *Abstracta*, v. 1, n. 1, p. 40-51, 2004.

ROSADO HADDOCK, G. E. *A critical introduction to the philosophy of Gottlob Frege*. Hampshire: Ashgate, 2006.

RUFFINO, M. Chateaubriand on the slingshot arguments. *Manuscrito*, v. 27, n. 1, p. 201-209, 2004.

SANTOS, R. Lições do argumento da funda. In: RIBEIRO, H. J. (Ed.) *1º Encontro nacional de filosofia analítica*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2003. p. 277-288.

SILVA FILHO, W. J. Externalismo y escepticismo. In: CAORSI, C.; SILVA FILHO, W. J. (Orgs.) *Razones e interpretaciones: la filosofía después de Davidson*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2008. p. 161-179.

SMITH, P. Davidson para além do ceticismo. In: SMITH, P. J. e SILVA FILHO, W. J. (Orgs.) *Significado, verdade e interpretação: Davidson e a filosofia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 127-154. (2005b)

SMITH, P. Davidson, externalismo e ceticismo. In: SILVA FILHO, W. J. (Org.) *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. p. 159-180. (2005a)

TUGENDHAT, E. *Propedêutica lógico-semântica*. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIRDI, A. The slingshot argument, Gödel's hesitation and tarskian semantics. *Prolegomena*, v. 8, n. 2, p. 233-241, 2009.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução e apresentação de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da USP, 1968.

Artigo recebido em 2/11/2014, aprovado em 8/03/2015

**NATURALISMO, CÉTICISMO E EMPIRISMO EM DAVID
HUME: SEUS COMPROMISSOS EPISTÊMICOS PARA
ALÉM DO FUNDACIONALISMO**

Wendel de Holanda Pereira Campelo
Doutorando UFMG/Bolsista CAPES

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 63-88

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nosso artigo é uma tentativa de abordar, a partir da filosofia de Hume, quatro temáticas amplamente discutidas em epistemologia de maneira geral, a saber: o *fundacionalismo*, o *naturalismo*, o *empirismo* e o *ceticismo*. O fundacionalismo epistêmico consiste em uma posição que defende que toda crença epistemicamente justificada é aquela sustentada por um *fundamento* ou uma *propriedade epistêmica* que possa garantir que tal crença seja verdadeira. Alguns autores atribuem esse tipo de *compromisso epistêmico* a Hume, mas, para nós, isso parece ser um equívoco, pois geralmente essas leituras tendem a desconsiderar a natureza de sua teoria naturalista de formação de crenças que tentaremos explicá-la ao longo deste trabalho. A partir daí, buscaremos elucidar como o naturalismo humiano pode garantir um *compromisso* empirista sem, com isso, levá-lo a uma posição fundacionalista tradicional em epistemologia ou rejeitar completamente o seu ceticismo.

Palavras-chave: Ceticismo; Naturalismo; Empirismo; Fundacionalismo; David Hume

Abstract: Our paper is an attempt of approaching from Hume's philosophy four themes largely debated in epistemology, viz: *foundationalism*, *naturalism*, *empiricism* and *skepticism*. The epistemic foundationalism is a position that holds all belief epistemically justified is that supported by *foundation* or *epistemic property* that it can guarantee that such a belief is true. Some authors attribute this kind of *epistemic commitment* to Hume, but for us it seems to be a misunderstanding, because generally these lectures tend to ignore the nature of his naturalistic theory of formation of beliefs that we try explain it during this work. From there, we will pursue to elucidate as Humean naturalism can guarantee an empiricist *commitment* without, therefore, take him from a foundationalist position in epistemology or avoiding his skepticism completely.

Keywords: Skepticism; Naturalism; Empirism; Foundationalism; David Hume

“a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva de nossa natureza”¹

Nosso artigo é uma tentativa de abordar, a partir da filosofia de Hume, quatro temáticas amplamente discutidas em epistemologia de maneira geral, a saber: o *fundacionalismo*, o *naturalismo*, o *empirismo* e o *ceticismo*. O fundacionalismo epistêmico consiste em uma posição que defende que toda crença epistemicamente justificada é aquela sustentada por um *fundamento* ou uma *propriedade epistêmica* que possa garantir que tal crença seja verdadeira². Alguns autores atribuem esse tipo de *compromisso epistêmico* a Hume, mas, para nós, isso parece ser um equívoco, pois geralmente essas leituras tendem a desconsiderar a natureza de sua teoria naturalista de formação de crenças que tentaremos explicá-la ao longo deste trabalho. A partir daí, buscaremos elucidar como o naturalismo humiano pode garantir um *compromisso* empirista sem, com isso, levá-lo a uma posição fundacionalista tradicional em epistemologia ou rejeitar completamente o seu ceticismo.

Em seu livro *Understanding Empiricism* [2006], Meyers aponta que as doutrinas empiristas, assim como a de Hume, são fundacionalistas, pois oferecem “uma estrutura de teorias e hipóteses que repousam em um fundamento que fornece uma porta de entrada ao mundo”³. A nosso ver, definir Hume como fundacionalista, como propõe Meyers, só obscurece importantes pontos de sua filosofia, o que nos oferece muito pouco a um debate promissor a respeito de sua epistemologia. Hume parece,

¹ Cf. T, 1.4.1.§8. (Referências ao *Tratado* serão indicadas pela letra T, seguida do livro, parte, seção e parágrafo. Referências à primeira *Investigação* serão indicadas pelas iniciais *EHU*, seção e parágrafo.)

² Em seu artigo *Foundationalism*, Michel DePaul apresenta várias versões de fundacionalismo em epistemologia. Dentre essas definições, ele aponta que há o fundacionalismo tradicional. A nosso ver, muitos aspectos da filosofia de Hume vão muito além desse tipo de registro e são essas características que queremos explorar neste artigo. Cf. DePaul, 2011, p. 235-244.

³ Cf. Meyers, 2006, p.75-94.

no entanto, ao menos inicialmente engajado em alguns compromissos fundacionalistas, visto que ele recorre à palavra fundamento [*foundation*] para referir-se a muitas coisas e, dentre elas, a sua tentativa de construir uma *ciência do homem* com objetivo de ser o “único fundamento sólido para todas as ciências” (T, introdução §vii) que, por conseguinte, seu “único fundamento sólido” deve estar na experiência e na observação (T, *Idem*).

Esses pontos, no entanto, são todos contrabalanceados mais tarde pelo seu ceticismo – isto é, pelos seus argumentos céticos que basicamente põem em dúvida o fundamento da razão e dos sentidos⁴ - o que reforça em nós a ideia de que Hume realmente não estaria *comprometido* fortemente com este tipo de posição. Hume, como sustentaremos, busca realmente apresentar a proeminência do ceticismo sobre as posições fundacionalistas tradicionais - seja racionalista, seja empirista⁵. Além do mais, os seus escritos sugerem que a exigência por uma espécie de *fundamento* inteiramente imune a qualquer controvérsia poderia resultar, não obstante, em uma espécie de ceticismo excessivo, quiçá insolúvel, ao qual ele, por sua vez, tinha nitidamente contestado ao argumentar sobre a irresistível força natural de nossas crenças⁶.

Com efeito, é preciso ressaltar que a posição em favor da relevância epistêmica de nossas crenças na filosofia humiana é originalmente de Norman Kemp Smith⁷ em seu artigo *The Naturalism of Hume* [1905], ao apresentar que as consequências dos argumentos céticos seriam epistemologicamente irrisórias não somente porque não resistiriam à imposição de nossos instintos e

⁴ Detalharemos isso como mais clareza nos itens 3 e 4.

⁵ Evidentemente que parte desses termos não são explicitamente empregados por Hume, todavia, pensamos que sua filosofia possui importantes contribuições que vão além do fundacionalismo tradicional, seja aquele atribuído à corrente empirista em geral, seja aquele que podemos identificar na tradição cartesiana. Abordaremos esse ponto na seção 3 desse artigo.

⁶ Para mais detalhes, ver seção 3 desse artigo.

⁷ Na época, seu nome, no artigo, aparece como Norman Smith e foi mudado somente mais tarde em virtude de seu casamento.

propensões naturais que nos forcem a *assentir* ao eu, ao mundo, aos corpos e, em certa medida, à agência causal entre eles, mas também porque suas formulações ultrapassariam os limites da própria razão humana: “Certas crenças ou julgamentos [...] podem ser compreendidos como sendo “naturais”, “inevitáveis”, “indispensáveis”, e são assim removidos para além do alcance de nossas dúvidas céticas”⁸. Desde Kemp Smith, as leituras sobre Hume têm oferecido um caminho epistemológico alternativo àquele que comumente encontramos a respeito do fundacionalismo tradicional empirista e racionalista, tentando apresentar ao menos algumas boas razões que mostram como a sua teoria naturalista de formação de crenças é, de fato, uma posição epistemológica bastante avançada.

É possível afirmar que a discussão que diz respeito ao naturalismo e ao ceticismo seja um dos pontos mais eminentes do quebra-cabeça montado por Hume em seus escritos. Assim, o nosso artigo visa compreender as relações entre esses dois pontos centrais de sua filosofia na tentativa de apresentar como suas principais resoluções vão muito além do que podemos definir como um fundacionalismo tradicional. Além disso, pensamos que o relato humiano sobre a *causação* também serve como uma importante objeção à noção de *fundamento*, oferecendo, em contrapartida, uma *normatividade* para se julgar sobre *causas* e *efeitos* que leve em consideração as limitações do entendimento humano que, não obstante, é contrária à opinião da *necessidade* existente nos objetos e não como “determinação da mente”⁹.

É possível identificar, ao menos, três importantes ocasiões em que a noção de *fundamento* começa a sofrer significativas objeções nos escritos humiano: [i] sua adoção do método experimental em detrimento de uma filosofia primeira [ii] sua crítica à *causação* pertencente aos objetos e [iii] seu ceticismo com relação ao fundamento da razão e dos sentidos. Ao longo deste artigo, examinaremos detalhadamente cada um desses momentos nos

⁸ Cf. Smith, 1905, p.152

⁹ Explicaremos mais detalhadamente no item 3.2.

escritos humianos. Mas, para chegarmos a essas conclusões, mostraremos de que maneira Hume adota o método experimental em detrimento de um método estritamente analítico-conceitual, apontando, em seguida, como esse *compromisso* está inteiramente ligado a uma abordagem naturalista que diz respeito à formação de crenças que possuem relevância epistêmica. E, com isso, tentaremos defender os seguintes pontos: [i] a epistemologia de Hume é um naturalismo epistêmico irreduzível ao fundacionalismo; e [ii] essa solução não elimina inteiramente o seu ceticismo, mas é suficientemente capaz de minar suas tendências destrutivas.

A rejeição da filosofia primeira e a adoção do método experimental de raciocínio

Nessa seção, abordaremos, de maneira geral, em que consiste a *ciência da natureza humana* ou *ciência do homem* de Hume enquanto um estudo da mente humana, a saber: acerca das percepções (ideias/impressões), dos princípios de associação e das operações do raciocínio¹⁰. Defenderemos que, tanto no Livro I *Do Entendimento do Tratado da Natureza Humana* quanto na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, há uma aproximação de Hume com relação às questões fundamentais em filosofia, a partir do que podemos nomear de uma *psicologia cognitiva*¹¹.

À primeira vista, as pretensões de Hume acerca da *ciência do homem* – “um sistema completo das ciências”¹² - parecem sugerir uma espécie de *filosofia primeira*, cujo entendimento dos

¹⁰ Cf. T, Introdução, §iv.

¹¹ Em sua obra *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* [1996], Garrett define a ciência da natureza humana de David Hume em termo de uma psicologia cognitiva, isto é, de uma descrição ou entendimento acerca dos processos cognitivos. Evidentemente, Garrett está ciente que Hume não pode ser literalmente equiparado ao que é feito atualmente no que diz respeito aos estudos trans-disciplinares sobre psicologia cognitiva, mas ressalva que, no entanto, a filosofia de Hume realmente não estaria longe de uma psicologia empírica direcionada às questões fundamentais em filosofia (Garrett, 1997, p.8-9).

¹² Cf. T, Introdução, §vi.

“princípios da natureza humana”¹³ poderia servir à compreensão de todo o restante dos saberes. Hume, contudo, na mesma *Introdução* rejeita explicitamente a concepção de uma ciência capaz de alcançar “princípios últimos”¹⁴ (ser, substância, Deus etc.), isto é, que servisse como um fundamento epistêmico anterior a qualquer tipo de saber em particular. O que nos leva a considerar que não poderíamos aceitar esta afirmativa, a partir dos próprios escritos de Hume, sem nenhuma ponderação. Já que, embora Hume tenha afirmado que sua filosofia seja uma espécie de *metafísica*, é preciso advertir que esse termo tinha um significado completamente diferente do que posteriormente se tornou corrente com Kant¹⁵, entendendo-se por *metafísica* somente “todo tipo de argumento de alguma maneira abstruso que requeira maior atenção para ser compreendido”¹⁶; segue-se, assim, que o pensamento humiano não pode ser caracterizado como um

¹³ Cf. T, *Idem*.

¹⁴ Cf. T, *Introdução*, §viii

¹⁵ Kant afirma que a *metafísica* não é um conhecimento tal como das ciências empíricas (astronomia, química, etc.), pois seu objeto não diz respeito ao mundo fenomênico: “se alguns modernos pensaram alargá-la [a *metafísica*], nela inserindo capítulos, quer de psicologia, referentes às diferentes faculdades de conhecimento (a imaginação, o espírito), quer *metafísicos*, respeitantes à origem dos conhecimentos ou às diversas espécies de evidência, consoante a diversidade dos objetos (idealismo, cepticismo, etc.), quer antropológicos, relativos aos preconceitos (suas causas e remédios), provém isso do seu desconhecimento da natureza peculiar desta ciência. Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem os seus limites (CRP, B XX-XXI). Contudo, podemos ressaltar que, embora Kant proponha uma economia de método ao rejeitar tópicos ligados às ciências empíricas, por outro lado, sua abordagem inevitavelmente estende bastante o domínio *apriorístico* que, no caso de Hume, era relegado apenas as “relações de ideias”, isto é, aos raciocínios matemáticos de quantidade e número. O que podemos concluir que, no que diz respeito ao âmbito analítico-conceitual, Hume era bem mais econômico que Kant. E assim ele afirma: “Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas, ou objetos de demonstração, são a quantidade e o número, e que todas as tentativas para estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites não passam de *sófstica e ilusionismo*” (EHU, 12.27)

¹⁶ Cf. T, *Introdução*, §iii.

discurso filosófico-conceitual à parte das ciências empíricas, pois, de maneira adversa, busca desenvolver seus critérios e procedimentos pela via da experimentação¹⁷. E assim Hume nos diz:

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica.¹⁸

Destarte, ao dizer que a *ciência do homem* é “o único fundamento sólido a todas as ciências”¹⁹, Hume está apenas sugerindo que a *única* vantagem a mais de sua filosofia com relação aos demais saberes é ela nos auxiliar na melhoria e no aperfeiçoamento desses saberes, na medida em que é um estudo de nossas operações mentais a fim de apontar-nos o alcance e limitações de nosso processo cognitivo: “uma ciência que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana”²⁰. Hume, portanto, não poderia estar, nesta passagem, tomando o significado de “utilidade” como um critério de autoridade epistemológica em relação aos demais saberes. O que podemos

¹⁷ Hume mantém certo compromisso de método com as ciências empíricas em sua filosofia, visto que seu estudo sobre o entendimento humano, suas faculdades cognitivas, perpassa o princípio de que “não podemos ir além da experiência”, isto é, não podemos ir além daquilo que nos autoriza o método experimental de raciocínio.

¹⁸ Cf. T, Introdução, §viii

¹⁹ Cf. *Ibidem*.

²⁰ Cf. T, Introdução, §x.

concluir que sua “ciência do homem” é bem mais modesta do que ele inicialmente faz aparentar em sua *Introdução do Tratado*.

Ao oferecer uma compreensão de sua filosofia em certa aproximação com as ciências empíricas, Hume não está, no entanto, assumindo um empirismo fundacionalista. Aliás, embora o *Understanding to Empiricism* [2006] de Meyers seja relativamente recente em comparação ao artigo *The Naturalism of Hume* [1905] de Smith, o segundo já tinha combatido a tese que coloca Hume unicamente na mesma esteira do empirismo tradicional (e, portanto, fundacionalista) de Locke e Berkeley. Para Smith, a posição naturalista humiana em epistemologia não encontra precedentes nesses autores. Em sua obra *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines* [1941], Smith avança a tese de que a herança naturalista de Hume é originada eminentemente da própria filosofia escocesa, especialmente do *sentimentalismo* de Hutcheson²¹, concernente às questões morais e estéticas, na qual Hume dá um passo a mais ao adotar uma abordagem similar às questões epistemológicas, examinando nosso processo cognitivo por meio de uma abordagem psicológica. Assim, é a partir daí que Hume desenvolve uma teoria naturalista da formação de crenças que, não obstante, como veremos a seguir, não pode estar dissociada da tentativa de manter seus *compromissos epistêmicos*.

A rejeição do fundacionalismo cartesiano e empirista

Se Hume não possui nenhum comprometimento com a “filosofia primeira”, *qual, então, a função de seus argumentos céticos, tendo em vista que, ao menos, para Descartes, a dúvida hiperbólica lhe era imprescindível como um caminho à fundamentação de suas certezas?*²² Após respondermos essa

²¹ A esse tema Kemp Smith dedica dois capítulos em sua obra, o primeiro intitulado “*Introductory: The Distinctive Principles And Ethical Origins Hume’s Philosophy*” e, o segundo, “*Hutcheson’s Teaching And Its Influence on Hume*”. Cf. Smith, 2005, p. 3-47.

²² Conforme Larmore, uma das mais importantes preocupações de Descartes era apresentar fortes críticas ao empirismo, apresentando, inclusive, que este

questão, buscaremos mostrar, em seguida, como a rejeição de Hume ao fundacionalismo tradicional o leva a conferir maior ênfase à função *epistêmica* das crenças. Além disso, argumentaremos igualmente que a explicação humiana sobre a *causação* como “determinação mental” – ao invés de algo pertencente aos objetos – apesar de rejeitar completamente a noção de um fundamento da própria realidade que pudesse sustentar a série causal, isso não implica necessariamente em um ceticismo de qualquer espécie, todavia, como veremos mais adiante, permite a elaboração de uma *normatividade* sobre julgamentos causais em consideração às limitações e estreitezas da mente humana destacadas por ele. É, pois, exatamente isso que torna sua teoria naturalista de formação de crenças inteiramente compatível com seu empirismo *metodológico*, isto é, com seus critérios e procedimentos em continuidade com as ciências naturais. É essa correspondência entre naturalismo e empirismo que afasta Hume de uma epistemologia fundacionalista tradicional que, então, iremos detalhar a seguir.

não poderia constituir-se nem mesmo enquanto uma teoria filosófica, aliás, mesmo o conhecimento mais elementar que acreditamos derivar dos sentidos, como o exemplo da cera, em verdade, possui uma significativa contribuição de nossa atividade intelectual, independentemente das sensações (Larmore, 2014, p.58-59). Contudo, Hume não é um empirista ao modo que critica Descartes ou mesmo como alguns intérpretes críticos afirmam, aliás, a essa caricatura Deleuze apresenta uma interessante anedota: “A definição clássica do empirismo, proposta pela tradição kantiana é a seguinte: teoria segundo a qual o conhecimento não só começa com a experiência como dela deriva. Mas *por que* o empirismo diria isso? Em decorrência de qual questão? Sem dúvida, tal definição tem pelo menos a vantagem de evitar um contra-senso: se o empirismo fosse apresentado simplesmente como uma teoria segundo a qual o conhecimento só começa com a experiência, não haveria filosofia e nem filósofos que não fossem empiristas, incluindo Platão e Leibniz” (Deleuze, 1953, p.121). De fato, Deleuze pretende ressignificar o empirismo, visto que sua definição realmente não explica o que é uma teoria filosófica. A nosso ver, a melhor definição epistemológica acerca de Hume é o naturalismo, pois ele compreende, da melhor maneira, o que Hume incorpora do empirismo em sua filosofia.

Os argumentos céticos contra a razão e os sentidos

Ao contrário Descartes que via no *intelecto* o caminho certo para a sustentação de crenças acerca do “eu”, do “mundo” e de “Deus” (embora Deus tenha também um papel importante na fundamentação cartesiana); em seu *Tratado* e, posteriormente, em sua primeira *Investigação*, Hume não só propõe um ceticismo com relação aos sentidos, mas também um ceticismo com relação à própria razão e, a partir daí, nega que, por meio dessas fontes, nossas crenças tenham algum tipo de *fundamento*: “assim o cético continua a raciocinar e crer, muito embora afirme ser incapaz de *defender a razão pela razão. E, pela mesma regra, deve dar seu assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos*”²³, ou ainda: “Nossos sentidos informam-nos da cor, peso e consistência do pão, *mas nem os sentidos nem a razão podem jamais nos informar quanto às qualidades que o tornam apropriado à nutrição e sustento do corpo humano*”²⁴.

Em seu estudo da mente, Hume também constata que o processo de formação de crenças depende da interação de outros fatores como o costume, o sentimento, a emoção, a imaginação, o instinto, as propensões da mente, etc. É possível dizer que, apesar de todos esses fatores, o naturalismo não atende e nem precisa atender as reais exigências de um *fundamento* completamente imune ao ceticismo, na medida em que não temos razões sensoriais ou conceituais livres de qualquer controvérsia. De fato, o argumento de que só podemos acessar imagens ou percepções em nossa mente não é, de modo algum, compatível com a crença de que existem objetos contínuos e independentes dela e, no entanto, não deixamos de *assentir* a eles. É correto, portanto, dizer que, para Hume, não há *fundamento* para nossas crenças, porém, elas nos são naturalmente irresistíveis. Em outras palavras, o que Hume realmente está colocando é que há uma inevitável

²³ Cf. T, 1.4.2.§1, grifo nosso.

²⁴ Cf. EHU, 5.§16, grifo nosso.

incompatibilidade entre os argumentos céticos e o que *naturalmente* cremos: “É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira”²⁵.

Deste modo, o naturalismo humiano não necessariamente refuta os argumentos céticos, embora o primeiro possa superar o último ao ocupar o lugar de uma epistemologia positiva em que o ceticismo é incapaz de se ajustar. Deste modo, na Seção 5 de sua primeira *Investigação*, Hume também não hesita em nomear suas soluções epistemológicas de “soluções céticas”; sugerindo, então, que seu principal propósito não seria necessariamente contrapor-se diretamente aos argumentos céticos ali contidos, mas apresentar uma *descrição* contundente de como chegamos inevitavelmente a aceitar certas crenças epistemicamente relevantes, independentemente do ceticismo. Pelo mesmo caminho, Hume não admitiria que as crenças pudessem estar assentadas a um *fundamento* realmente referente a uma verdade “eterna” e “imutável”. Em outras palavras, para Hume não sabemos e nem precisamos saber se as crenças realmente *correspondem* aos objetos que supomos estar ligados a elas, pois sua irresistível força natural e não-racional já é suficiente para sua relevância *epistêmica*: “A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, *determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir*”²⁶.

Sendo assim, defender uma posição *fundacionalista* acerca da filosofia de Hume não nos parece o melhor caminho para abordar e entender alguns pontos importantes de sua *ciência do homem*. Ao invés de propor um fundamento *último* para as crenças (seja racional, seja empírico), a epistemologia humiana visa explicar que tipo de *comprometimento* é ainda possível manter, tendo em vista que já não podemos contar com os critérios tradicionalmente oferecidos pelos filósofos fundacionalistas, uma vez que os argumentos céticos parecem definitivamente triunfar diante de

²⁵ Cf. T, 1.4.2.§57

²⁶ Cf. T, 1.4.1.7, grifo nosso.

suas pretensões de *justificação* epistêmica. De fato, Hume mostra claramente que o nível de *incontestabilidade* que exige o *fundacionalismo* é incapaz de prevalecer diante da soma de questões céticas envolvidas em nosso processo cognitivo e, por conta disso, o naturalismo acerca da formação de crenças passa a ser a melhor via de explicação perante essas insolúveis questões. Nestes termos, não podemos concordar com a explicação de Meyers que atribui a Hume a justificação das crenças diretamente a partir da experiência-sensorial: “O empirismo também pode ser expresso como a visão de que toda justificação de crenças sobre a existência real é dependente da experiência, ou empírica”²⁷.

Ao contrário da visão que reduz Hume a um empirismo ingênuo, em sua obra *Hume's Naturalism* [1999], Mounce soube muito bem definir, em poucas palavras, quais são as reais pretensões explicativas de Hume da seguinte maneira: “Na visão empirista, nós raciocinamos com base em crenças que são justificadas pela experiência sensorial. Na visão naturalista [de Hume], podemos justificar crenças pela experiência sensorial só porque já temos crenças e, conseqüentemente, há mais em nossas crenças do que a experiência sensorial pode explicar ou justificar”²⁸.

Esta afirmação de Mounce é, para nós, inteiramente pertinente, porque ela resume mais ou menos qual a nossa interpretação sobre a epistemologia humiana, a saber: uma epistemologia baseada na correspondência entre seu naturalismo que diz respeito às crenças *epistêmicas* e seu empirismo metodológico, que diz respeito aos procedimentos e critérios em continuidade com as ciências naturais. Assim, ao passo em que Hume busca apresentar suas objeções ao fundacionalismo tradicional, em contrapartida, ele também propõe sua visão alternativa que, como veremos, não é cética.

²⁷ Cf. Meyers, 2006, p. 2.

²⁸ Cf. Mounce, 1999, p. 131.

A crença e a causação em raciocínios sobre questões de fato: a interação entre empirismo e naturalismo

Sendo assim, a partir da afirmação de Mounce, podemos também incluir que a suposição de que a *crença* apresentada por Hume seria equivalente à *crença básica* está equivocada²⁹. Em primeiro lugar, crenças básicas, assim como são definidas na epistemologia contemporânea, são sustentadas por *propriedades* ou *evidências* que lhes servem de *fundamento epistêmico* e, como já observamos, para Hume, crenças não possuem realmente um *fundamento*. Em segundo lugar, “crenças básicas” servem de *suporte epistêmico* a outras crenças, como numa estrutura de um edifício, pela qual toda cadeia de proposições está seguramente ancorada em seu fundamento primeiro³⁰. No entanto, Hume não busca mostrar nenhuma *transferência epistêmica* de uma classe de crenças a outra, isto é, não há a mesma relação entre uma infraestrutura e uma superestrutura como no modelo de dependência à “crença básica” que as demais crenças possuem numa epistemologia fundacionalista³¹.

Ao que parece, para Hume, as crenças desempenham uma função completamente diferente em nosso processo cognitivo, isto é, possuem uma função vital e instintiva que auxilia o ser humano a pensar e agir, na medida em que não poderíamos *inferir* que “o

²⁹ Aliás, Plínio Smith, em seu livro *O Ceticismo de Hume* [1995], frequentemente associa conceitualmente a teoria da crença de Hume a crenças básicas, mas, em nossa leitura, isso não explica satisfatoriamente o que quer dizer (P. Smith, 1995, p. 21, p. 109).

³⁰ “O fundacionalismo epistêmico é uma tese sobre a estrutura das crenças tendo uma propriedade epistêmica, assim como conhecida, racional, ou justificada. A estrutura é indicada pela metáfora da fundação. Na construção feita por blocos, muitos blocos são sustentados por outros blocos, mas alguns blocos não estão sustentados por quaisquer outros blocos. Blocos que não estão sustentados por outros blocos são a forma da fundação, sustentando o resto da estrutura, a saber, toda a estrutura de blocos. Todo bloco na estrutura é tanto parte da fundação ou parte da superestrutura. Portanto, o peso de toda superestrutura de blocos é eventualmente carregada por um ou mais blocos de fundação” (DePaul, 2011, p. 235).

³¹ Para maiores detalhes, recomendamos o artigo *Foundationalism* de Michel DePaul em *Routledge Companion to Epistemology*, ver p. 236-244.

sol nascerá amanhã” sem que, de antemão, já não aceitássemos ao menos que há um mundo externo, seus objetos e, a partir da “conjunção constante” entre eles, a sua *agência causal*: “A influência do retrato [de um amigo] supõe que *acreditemos* que nosso amigo tenha alguma vez existido. A contiguidade ao lar não poderia excitar as ideias que temos dele a menos que *acreditemos* que ele realmente exista”³². As crenças não são um *fundamento*, mas são tão *fundamentais* aos seres humanos “como respirar e sentir” (*Ibidem*), porque são imprescindíveis aos nossos raciocínios sobre questões de fato e existência, seja aqueles que dizem respeito à ordem do dia “que o sol nascerá” ou aqueles mais complexos “que a gravidade é uma lei universal”.

Nestes termos, Hume não é um fundacionalista e tampouco um “mero” empirista, ao menos em um sentido simplório, pois compreende claramente que o nosso pensamento surge mediante a função que essas crenças exercem em nossa mente: “Ela [a crença] lhes dá [às ideias] mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõe-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações”³³. Aliás, queremos asseverar que as crenças são como um arranjo psíquico que nos permite não só aquiescer a objetos, proposições e ideias, mas também a agir no mundo e na sociedade e, portanto, cumprem uma indispensável função para a espécie humana, pois, caso contrário, o ceticismo excessivo triunfaria completamente sobre a nossa mente. O que poderia levar, então, o ser humano até mesmo à inação e à morte: “Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência”³⁴. Salvo que os argumentos céticos, embora irrespondíveis, exercem um efeito inteiramente inócuo sobre esse aparato mental: “A natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se

³² Cf. EHU, 6.§20.

³³ Cf. EHU, 5.§12.

³⁴ Cf. EHU, 12.§23.

tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertas”³⁵.

É certamente por isso que a leitura smithiana vê a filosofia de Hume por um viés pioneiro e irredutível ao projeto *Crítico*: “Hume encontra-se numa posição dissidente do criticismo, tão amiúde passada sobre o ceticismo, e é geralmente aceita como sendo final e decisiva”³⁶. Hume considera ainda que a mesma função das *crenças* em nosso processo cognitivo é idêntica em outros animais, pois está determinada pelos mesmos aspectos naturalistas que envolvem nossas *inferências* (como o hábito, as impressões e as ideias, a imaginação etc). E assim Hume nos diz: “É simplesmente o hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos *crença*”³⁷. Podemos avaliar, então, que a mente humana não difere essencialmente da mente dos demais animais, mas difere apenas em grau.

Considerando todos esses aspectos sobre nossas crenças, incluiremos também um argumento que parece ser essencial ao aprofundamento desta discussão: para Hume, nem toda *causalidade* implica em uma crença, porém, toda *crença* que implica em *raciocínios causais* implica em uma *conexão necessária*. Podemos, por exemplo, imaginar um “cavalo alado” e admitir que exista uma *causalidade* entre seu voo e o movimento de suas asas, contudo, esse raciocínio não produz nenhuma crença, pois, como Hume nos diz: “Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes - e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos -, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que se sucederam umas às outras” (EHU, 3.1). Assim, para Hume, os princípios de associação – *semelhança*, *contiguidade* e

³⁵ Cf. T, 1.4.2.§1.

³⁶ Cf. Smith, 2005, p. 448.

³⁷ Cf. EHU, 9.§5.

causa e efeito – agem em nossa mente independentemente das crenças que temos.

Se aceitarmos esse primeiro ponto, podemos, então, aceitar a seguinte consequência mais importante: há igualmente outro momento em que a mente humana está disposta a *assentir* uma *conexão necessária* entre um objeto em particular e outro para todos os casos futuros. Assim, para Hume, a “conjunção habitual” entre aquilo que percebemos e seu acompanhante usual não são objetos do seu ceticismo. Essa indubitável conjunção produz uma “transição habitual” em nossa mente entre o que *sentimos* e sua ideia acompanhante, isto é, uma “impressão de reflexão” ou um “sentimento” que chamamos de *causação* ou *necessidade*: “A conexão necessária e a transição [habitual] são, portanto, a mesma coisa” (T, 1.3.14.21).

De maneira mais específica, podemos dizer que a “sucessão” ou “conjunção constante” de objetos na experiência não apresenta nenhuma conexão entre eles, mas, como tais, estão separados e distintos: “Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem *conjugados*, mas nunca *conectados*” (EHU, 7.26). Assim, a *empíria* não nos revela uma *conexão*, Hume não parece simplesmente suspender o juízo quanto a isso, mas ele realmente está negando que exista uma *produção* ou *causação* pertencente aos objetos. Segue-se, assim, que a “determinação da mente” passa ser imprescindível à ligação entre objetos que chamamos *causa* e outro que chamamos *efeito*. Em outras palavras, o empirismo é aqui complementado pelo naturalismo e vice-versa, pois, o *sentimento* ao qual a ideia de necessidade deriva surge a partir da repetição de eventos na experiência: “Os diversos casos de conjunções semelhantes nos conduzem à noção de poder e necessidade. Esses casos são, em si mesmos, totalmente distintos uns dos outros, e não têm nenhuma união, a não ser na mente que os observa e que reúne suas ideias” (T, 1.3.14.20). Hume, então, é um irrealista quanto à *conexão necessária*, mas é inteiramente realista quanto à *sucessão*, à

contiguidade e à semelhança que constituem a conjunção constante entre objetos que experimentamos:

Quanto à afirmação de que as operações da natureza são independentes de nosso pensamento e raciocínio, eu admito. Foi assim que observei que os objetos mantêm entre si relações de contiguidade e sucessão; que podemos observar vários exemplos de objetos semelhantes com relações semelhantes; e que tudo isso independe das operações do entendimento e o antecede. *Quando vamos, além disso, porém, atribuindo um poder ou conexão necessária a esses objetos, afirmo que devemos extrair tal ideia daquilo que sentimos internamente quando os contemplamos, já que isso é algo que nunca poderíamos observar neles* (T, 1.3.14.29; grifo nosso)

Essa tese humiana tem certamente importantíssimas implicações *normativas* à sua filosofia, o que o conduz a um refinamento dos critérios sobre julgamentos causais, pois, ao negar a *causação* como pertencente aos objetos, Hume rejeita igualmente as suas implicações metafísicas, como aquela que o levariam a buscar a causa ou fundamento último das coisas, tal qual a substância divina ou o desígnio de Deus. O que é inteiramente combatível com a sua recorrente rejeição de “princípios últimos”. Nestes termos, Hume propõe em seu *Tratado* 1.3.15 oito regras para se julgar sobre causas e efeitos, essas regras são constitutivas de seu empirismo *metodológico* e estão baseadas nas implicações existentes entre seu empirismo e seu naturalismo já mencionados por nós acima. Não é necessário, entretanto, examinarmos exaustivamente o conteúdo dessas regras, mas somente dizer que elas estão em conformidade com a sua tese de que a *necessidade* é uma *determinação mental* (naturalismo), cuja *conjunção constante* que experimentamos (empirismo) a antecede: “a conjunção constante entre objetos determina sua causalidade” (T, 1.3.16.1).

Em sua primeira *Investigação*, Hume parece aprofundar um pouco mais as consequências de sua tese, notando como seus compromissos *teóricos*, sobretudo, com a física newtoniana, são compatíveis como seu exame crítico sobre a ideia de *necessidade*, ao fornecer uma explicação filosófica sobre o sucesso das explicações causais de Newton em detrimento dos sistemas

racionalistas teológicos: “Elasticidade, gravidade, coesão de partes, comunicação de movimento por impulso - Essas são provavelmente as últimas causas e princípios que nos será dado descobrir na natureza, e devemos nos dar por satisfeitos se, por meio de um cuidadoso raciocínio e investigação, pudermos reportar os fenômenos particulares a esses princípios gerais, ou aproximá-los deles” (EHU, 4.12).

Esses compromissos *teóricos* de Hume são, entretanto, rejeitados por Norman Kemp Smith, ao dizer que “a função do conhecimento [para Hume] não é suprir uma metafísica, mas somente oferecer-nos um guia na vida prática”³⁸. Hume, porém, não parece estar apenas assumindo um compromisso *prático* e, por consequência, rejeitando qualquer compromisso *teórico*. Ao contrário, a física newtoniana, tal como vista por Hume, é bem-sucedida ao constituir-se de explicações causais que dizem respeito aos fenômenos particulares, rejeitando qualquer princípio último que pudesse dá conta da totalidade da natureza, visto que, além disso, violamos as regras ensinadas pelo método experimental:

Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. *Quanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procuremos descobri-las; e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. Esses móveis princípios fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e a investigação humanas* (EHU, Idem, grifo nosso)

Já apresentamos, então, como Hume rejeita a explicações metafísicas e fundacionalista a partir de [i] sua adoção do método experimental em detrimento de uma filosofia primeira; [ii] seu ceticismo com relação ao fundamento da razão e dos sentidos e [iii] sua crítica à *causação* pertencente aos objetos. Essa conta humiana, então, não o conduz ao abandono de seus *compromissos*

³⁸ Cf. Smith, 1905, p. 155.

teóricos, mas à rejeição das explicações causais teológicas e racionalistas. Assim, chegamos a três conclusões importantes: a) Hume é um irrealista quanto à necessidade causal; b) mas é uma realista quando a sua *conjunção constante* e, no entanto, como já expomos no item anterior, c) é cético se os objetos que percebemos surgem de uma realidade externa ou internamente.

Assim, se Hume assume realmente um realismo, este não diz respeito exatamente ao mundo externo e seus objetos, mas peculiarmente à *sucessão*, à *contiguidade* e à *semelhança* das percepções na mente. Não sabemos, de fato, se há alguma regularidade externa a nós, sob esse último ponto, Hume também suspende o juízo. Essas questões nos conduzem inevitavelmente a concluir que o *sentimento* que nos leva a admitir que a gravidade seja necessária (uma causa oculta) não é o mesmo *sentimento* de crença que temos dos objetos. O que implica que o sentimento de *crença* e o sentimento de *necessidade* não são, de maneira alguma, a mesma coisa. Sendo assim, a epistemologia humiana não pode ser entendida em termos de “crença justificada”, não porque Hume quisesse eliminar qualquer aspecto psicológico de sua filosofia, mas tão somente porque o sentimento de necessidade é algo diferente do sentimento de crença.

Entretanto, pensamos que é importante o entendimento de como as crenças que temos possuem, para Hume, uma relevância epistêmica, na medida em que elas são imprescindíveis ao nosso processo cognitivo. A seguir, iremos discutir esses aspectos das crenças, notando também, de maneira mais profunda, qual tipo de interação elas possuem como ceticismo.

A relevância epistêmica das crenças e a interação entre ceticismo e naturalismo

Examinaremos agora por que as crenças podem possuir uma relevância *epistêmica*, mas não exatamente por meio da superação do ceticismo, como almejam os fundacionalistas, mas a partir da interação promissora entre ceticismo e naturalismo. Para isso, precisamos responder a seguinte questão: o que torna uma *crença* ser *epistemicamente* relevante, já que ela não possui realmente um

fundamento? A nosso ver, há ao menos dois fatores que tornam as crenças epistemicamente relevantes. Primeiramente, o fato de serem *sentimentos* despertados em nós numa situação especialmente ligada às nossas operações cognitivas. Sendo assim, a crença é um *sentimento* despertado em nós em uma situação em que o nosso raciocínio sobre questões de fato é *epistemicamente* relevante:

Como qualquer outro sentimento, ele deve ser provocado pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião. Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia [...] Se vejo uma bola de bilhar movendo-se em direção a outra, sobre uma mesa lisa, posso facilmente conceber que ela se detenha no momento do contato. Essa concepção não implica contradição, mas ainda assim provoca um sentimento muito diferente da concepção pela qual represento para mim o impulso e a comunicação de movimento de uma bola a outra.³⁹

O sentimento de crença não é, portanto, um sentimento qualquer, mas, diferentemente dos “devaneios soltos da fantasia”, Hume argumenta que é uma concepção mais “estável” [*steady*] e “intensa” [*intense*] dos objetos: “o sentimento de crença nada mais é que uma concepção mais intensa e constante do que a que acompanha as meras ficções da imaginação”⁴⁰. Vê-se, portanto, que a terminologia humiana distancia-se significativamente do jargão fundacionalista, pois, busca apresentar termos eminentemente *descritivistas* às suas explicações. Aliás, ao contrário de muitas leituras, em sua obra *Stability and Justification in Hume’s Treatise* [2002], Louis Loeb afirma que Hume apresenta a própria crença como uma “disposição estável” da mente humana e não simplesmente uma “ideia vívida” da imaginação⁴¹. Essa

³⁹ Cf. EHU, 5.§11 grifo nosso.

⁴⁰ Cf. EHU, 5.§13.

⁴¹ Loeb, 2002, p.65-66.

leitura é mais adequada para explicar como esse *sentimento* é também um “instinto” ou “tendência mecânica” da mente humana e não simplesmente um fenômeno psicológico em particular que, porventura, tornar-se-ia mais enfraquecido.

Não pretendemos endossar inteiramente a leitura apresentada por Loeb, mas concordamos que essa noção de *estabilidade* é muito importante para a compreensão da *relevância epistêmica* das crenças que Hume sugere em seus escritos. A nosso ver, em sua *Investigação sobre o Entendimento Humano* [1748], Hume é bastante claro ao dizer que essa *estabilidade* é uma característica do *sentimento* de crença. Assim, ao adotar o ponto de vista que atribui uma importante função aos aspectos sensitivos ao âmbito da epistemologia, Hume distancia-se de uma equivocada visão canônica que compreende o pensamento filosófico eminentemente como um saber conceitual e analítico, sem nenhum matiz sensível.

Em segundo lugar, a explicação humiana progride igualmente ao apresentar como a *confiabilidade* que damos às nossas crenças - como já mostramos na seção anterior -, possui uma importante função vital à espécie humana, pois o contrário poderia levá-lo à inação e à morte. Essa função nos obriga inevitavelmente a *crer* por sua *estabilidade* e *intensidade* e, dessa maneira, conferimos às nossas crenças uma *relevância epistêmica* que, de maneira alguma, daríamos às meras ficções da fantasia.

Deste modo, em vez de buscar a completa superação do ceticismo, Hume procura apenas apresentar que a solução naturalista é capaz de evitar os níveis extremados da dúvida cética que obliteram o caminho positivo da filosofia e até mesmo nossos compromissos com a vida comum e, por outro lado, pretende mostrar ainda como esse ceticismo pode positivamente minar as tendências dogmáticas da própria razão humana:

A razão cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças de início eram iguais, elas continuam iguais, enquanto uma das duas subsiste. A força que uma perde no combate é subtraída igualmente da antagonista. Felizmente, a natureza quebra a força de todos os

argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos de esperar até terem antes minado toda convicção e destruído inteiramente a razão humana.⁴²

Assim, ao passo que o ceticismo é capaz de destruir o dogmatismo da razão, em contrapartida, a natureza é capaz de minar as tendências extremadas da dúvida cética. Assim sendo, a posição humiana configura-se como uma *interação* entre ceticismo e naturalismo sem, com isso, sustentar a proeminência de um dos dois lados.

Conclusão

Ao sustentar uma relevância *epistêmica* de nossas crenças recorrendo à sua *intensidade* e *estabilidade* - e a função vital implicada nisto - Hume também recua da obrigação de refutar ou superar os argumentos céticos, visto que nossos *assentimentos* sobre questões de fatos não precisam estar realmente baseados em *fundamentos* tão certos e imunes a qualquer controvérsia como nas operações formais tais como $2+2=3+1$. Em outras palavras, a explicação humiana de como são formadas nossas crenças *epistêmicas* não refuta e não tenta refutar os argumentos céticos, mas é capaz de minar as suas tendências destrutivas e é precisamente isso que o distancia da abordagem fundacionalista de nossas crenças. Assim, reiteramos que a leitura fundacionalista sobre Hume está equivocada por nomear de “crença básica” e “fundamento” o que é, de maneira mais adequada, somente o arranjo mental que constitui o processo cognitivo animal humano e não-humano, tão fundamental como respirar e sentir. Da mesma maneira, a necessidade causal que atribuímos entre objetos que observamos também não está nem nos objetos e tampouco em um fundamento antecedente a toda séria causal, mas na “determinação mental” que damos a objetos em “conjunção constante”. Assim, Hume desenvolve um empirismo metodológico

⁴² Cf. T, 1.4.1.12.

compatível com seu naturalismo, em que os aspectos sensíveis e psicológicos do processo cognitivo não são descartados, mas são componentes relevantes às suas explicações.

Referências

JACOBSON, Anne Jaap. *Feminist Interpretations of David Hume*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000.

BEATTIE, James. *Essay on the Nature and Immutability of Truth: In Opposition to the Sophistry and Skepticism*. Philadelphia, 1804.

BRODIE, Alexander. The Human Mind and Its Powers. In: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Chapter 3, p. 60-78.

CONTE, Jaimir. A Natureza da Filosofia de Hume. *Revista Princípios*, v.17, n.28, jul.-dez. 2010, p. 211-236.

DEPAUL, Michael. Foundationalism. In: BERNECKER, Sven. (Ed.). *The Routledge Companion to Epistemology*, Duncan Pritchard, first published, by Routledge philosophy companions, p. 235-244, 2011.

FOGELIN, Robert. J. A Tendência do Ceticismo de Hume. Tradução Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano 1, n. 1, 2007.

FOGELIN, Robert. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge, 1985.

FOGELIN, Robert. *Hume's Skeptical Crisis: a textual study*. Oxford University Press, New York, 2009.

GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

GARRETT, Don. 'Hume's Conclusions in 'Conclusion of This Book''. In: TRAIGER, S. (Ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 151-75.

HUME, David. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principle of Morals* (1777). L. A. Selby-Bigge. 3. ed. rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. 2. ed. rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

HUME, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Incluindo o Apêndice e o Resumo. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2009.

LARMORE, Charles. *The First Meditation: skeptical doubt and certainty*. In: CUNNING, David. (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes' Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

MEYERS, Robert G. *Understanding Empiricism*. First published in 2006 by Acumen, 2006.

MONTEIRO, João P. *Hume e a Epistemologia*. Revisão de Frederico Diehl. São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009.

MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. Published in the USA and Canada by Routledge, 1999.

NEWTON, ISAAC. *Philosophie Naturalis Principia Mathematica* (1685). Publisher to James Maclehorse, University of Glasgow, 1871.

PARUSNIKOVA, Zuzana. Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume. In: *Hume Studies*. Volume XIX, Number 1, 1993, p. 1-18.

POPKIN, Richard H. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, n. 5, Oct. 1951, p. 385-407.

REID, THOMAS. *An Inquiry into Human Mind: on the Principles of Common Sense*. London: Printed for Thomas Tegg, 1823.

SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

SMITH, Norman. The Naturalism of Hume (I). *Mind*, New Series, v. 14, n. 54, 1905, p. 149-173.

SMITH, Norman K. *The Philosophy of David Hume*. With a New Introduction by Don Garrett. Palgrave MacMillan, 2005.

STROUD, Barry. *Hume*. Londres, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Artigo recebido em 1/12/2014, aprovado em 14/03/2015

A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO COMO PRIMEIRO PRINCÍPIO DA FILOSOFIA

Ivanilde Fracalossi

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Membro do grupo de pesquisa em filosofia alemã (USP)

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 89-120

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo visa mostrar a contribuição que Reinhold oferece para o Idealismo Alemão, período filosófico subsequente a Kant quando, determinado a encontrar o ponto de partida do qual derive os conhecimentos teórico e moral, não hesita em examinar cuidadosamente todas as filosofias que imediatamente surgem após a dele e, muitas vezes, até se rende a elas, considerando-as mais apropriadas que a sua própria para o alcance daquilo que buscava: um primeiro princípio que vincule o que em Kant estava separado. Para tanto, Reinhold parte do método transcendental kantiano, e, assim, tenta também, numa só tacada, escapar daquilo que Jacobi chamou de subjetivismo absoluto, referindo-se ao método kantiano.

Palavras-chave: Bardili; Fichte; Kant; Reinhold; Schelling.

Abstract: The goal of this paper is to demonstrate Reinhold's contribution to German Idealism, the philosophical period after Kant. He was determined to find a starting point from which the theoretical and moral knowledge derive and he does not hesitate to examine carefully all philosophies which arise immediately after his own. Many times, he even surrenders to them, because he considers them to be more appropriate than his own in searching of what he was looking for: a first principle which links what was separated in Kant. In order to achieve that, Reinhold starts from kantian transcendental method and, at the same time, tries to escape from what Jacobi called absolute subjectivism, when he refers to the kantian method.

Keywords: Bardili; Fichte; Kant; Reinhold; Schelling.

Período em Jena

Antes de tudo, é importante notar que o autor lançou-se num trabalho extenuante em busca de seu propósito de encontrar o primeiro princípio para todo o conhecimento, a ponto de escrever em apenas dois anos (período em que esteve em Jena) sua obra de maior peso, por melhor expressar seus pensamentos, a *Filosofia elementar*.¹

É na sua obra mais importante deste período, o *Versuch*, com a “teoria da representação”, que Karl Leonhard Reinhold trabalha o método transcendental de Kant com o intuito de torná-lo mais geral ao tentar unificar sensibilidade, entendimento e razão em uma única raiz do conhecimento ou em uma única faculdade mais elementar: a faculdade de representação, expressa em seu princípio da consciência. Sua preocupação é com os problemas que o kantismo suscitara a respeito da coisa em si, da unidade sintética, da dicotomia forma e matéria e com as relações entre o universal e o particular. Leitor cuidadoso de Kant, Reinhold acredita que, apesar dos equívocos provocados pela má compreensão da obra desse autor, é através dela que o século XVIII pode resolver o problema do mal-entendido da razão que se desconhece a si mesma. Para isso, basta que se use uma terminologia adequada na referência a essa obra, e ele pretende atingir essa meta com a teoria da representação. Seu texto, embora original, não se afasta demasiado da linha kantiana em sua

¹ A *Filosofia elementar (Elementarphilosophie)* compreende: 1) *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen)*, 1789, cujo ponto de partida foi dado pelas *Cartas sobre a filosofia kantiana (Briefe Über die kantische Philosophie)*, publicadas em 1786/7 e depois em 1790, numa edição mais completa, em um jornal científico alemão chamado “*Teucher Merkur*”. A edição de 90 está mais voltada para a *Elementarphilosophie*, a de 86-7 é ainda bem kantiana. Foram estas Cartas que deram notoriedade a Reinhold, a ponto de ser nomeado professor da prestigiada Universidade de Jena. 2) *Contributos para a correção dos anteriores mal-entendidos dos filósofos*, Volume I (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band*), 1790 e 3), *Sobre o fundamento do conhecimento filosófico (Über das Fundament des philosophischen Wissens)*, 1791.

aspiração, ao menos enquanto trata da faculdade representativa: a coisa em si, segundo sua essência, é inacessível e irrepresentável, e o sujeito representante, o Eu, não é intuído como objeto da consciência, ele só alcança a sua própria representação.

A teoria de Reinhold baseia-se em dois pontos principais: nas condições internas e externas, ou seja, subjetivas e objetivas da representação e na recorrência à distinção kantiana de forma e matéria, que encontramos na Estética Transcendental. Porém, estes dois pontos apresentam-se sempre em correlação. As condições externas acontecem fora da representação e devem ser *distinguidas* dela, mas, ao mesmo tempo, estão ligadas a ela enquanto condições necessárias. Já as internas têm que acontecer *na* própria representação, constituindo partes integrantes essenciais dela e, obviamente, não podendo ser *distinguidas* da representação, tampouco anularem-se a si mesmas. “Está-se de acordo, obrigado pela *consciência*, de que cada representação corresponde um sujeito representante e um objeto representado, tendo que ser *ambos distinguidos* da *representação* a que pertencem” (Reinhold, 1963, p. 200).

Aqui o autor adverte para a impossibilidade de se pensar algo absurdo como uma representação sem sujeito e sem objeto, bem como não se aceitar a diferença essencial entre estas três coisas (representação, sujeito e objeto), apesar de estarem o mais intimamente possível ligadas. Não aceitar isso seria o mesmo que negar a consciência. Afirma que só se pode ser consciente do seu próprio ser, do seu *Eu*, mediante a representação que distinguimos do nosso próprio ser, o *sujeito*, o qual é tão pouco suscetível de ser negado como a própria representação. E só se é consciente da sua própria *representação* mediante aquilo que é *representado* por ela e, aquilo que distinguimos dela é tão pouco suscetível de ser negado quanto ela própria. Embora o sujeito representante e o objeto representado devam ser distinguidos da representação a que pertencem, não constituem por isso nenhuma parte integrante da representação, pertencem apenas às condições externas dela e têm de ser separados das internas.

Ao recorrer ao segundo ponto importante apontado acima para se entender a teoria reinholdiana da representação, notamos que o autor explica que a “cada representação pertence como condição interna (como parte constitutiva essencial da simples representação) algo que corresponde ao representado (ao objeto distinguido da representação pela consciência)” e que a matéria de uma representação *não* é tudo aquilo que é representado e pode ser representado, como foi indicado até agora. Ser matéria de uma representação pode implicar duas coisas: a) ser dada na representação propriamente dita, como correspondente ao objeto dela distinto, ou b) ser o próprio objeto da representação, que é distinto da simples representação. Para evitar confusão entre esses conceitos diferentes, Reinhold diferencia a) matéria (*Stoff*) e b) objeto (*Gegenstand*). Para esclarecer isso, cito o autor com um exemplo:

Quem quiser ter uma imagem intuitiva entre matéria e objeto de uma representação, pense numa árvore a uma distância que torne impossível divisar qual a sua espécie, forma ou tamanho, assim como as suas qualidades mais próximas. Aproxime-se, então, pouco a pouco da árvore: nessa mesma proporção, a sua representação irá adquirindo mais e mais *matéria* (*Stoff*). A matéria (*Stoff*) da sua representação irá se *modificando*, aumentando, enquanto o objeto (*Gegenstand*) em si permanecerá sempre o *mesmo* (Reinhold, 1963, p. 231).

Reinhold vê grande importância nesta distinção porque ela evita o intercâmbio entre os predicados próprios de cada um – da matéria e do objeto –, como vinha acontecendo até então.

A matéria, ou aquilo que na representação corresponde ao objeto diferente da representação é, na verdade, determinada por este [objeto], cujo lugar ela substitui na representação, mas também tem que receber certas modificações na representação, pelas quais cessa de ser simples matéria [ou matéria “pura”, *a priori*] de uma representação e se torna representação real. Estas modificações advêm-lhe através da faculdade representativa e não devem de modo algum ser transferidas para o objeto, o qual é distinto da simples representação e à qual não pertence (Reinhold, 1963, p. 231).

Este erro deve ser evitado em benefício da compreensão da faculdade de conhecer. Toda representação, sem exceção, deve ter uma matéria, pois uma representação sem matéria seria uma representação em que nada seria representado, um círculo que não seria redondo, diz Reinhold. Logo, a representação em geral também é inconcebível sem matéria tanto quanto qualquer forma de uma coisa real sem matéria. Isso demonstra que o primeiro princípio elaborado por Reinhold é formal, mas não analítico, porque em sua constituição há uma matéria dada pronta para ser atualizada. Nenhuma representação pode ocorrer sem matéria e, “aquilo para o qual em uma representação nenhuma matéria pode corresponder é absolutamente não representável” (Reinhold, 1963, p. 235), até mesmo as representações vazias, que são admitidas por Reinhold. No entanto, estas devem ser diferenciadas das meras representações. Representações vazias têm matéria, só que elas não correspondem a nenhum objeto real, de modo que, como diz o autor, possa ser mantida a expressão *simples representação* só para aquela representação a que é realmente adequada, isto é, aquela que, pensada por si mesma, é distinta do seu objeto mediante a consciência. Trata-se, dessa forma, da representação enquanto formal.

A simples matéria se torna representação mediante um “algo” (*Etwas*) que é condição interna, ou seja, que é parte constitutiva da própria representação, a saber, a forma da representação (receptividade), como por exemplo, a forma de uma estátua é a matéria de uma estátua que deixa de ser simples matéria para ser estátua, e a forma da representação é a espontaneidade que tem que haver na representação em geral e mediante a qual a matéria desta torna-se representação. A *forma* da representação em geral, que também pertence à mente, mas não como acidente da substância e sim como efeito da causa, é forma *universal* de todas as representações, do *gênero* representação. Sendo assim, a forma de toda representação tem que ser necessariamente a unidade do múltiplo, e deve ser distinguida com precisão da *forma do representado* [objeto], porque a forma da *representação* não pode ser conferida pelo objeto, mas sim pelo sujeito.

A forma própria da *simples matéria*, que se poderia chamar *objetiva* para se diferenciar da forma da *representação*, tem que receber *na mente* a matéria determinada pelo objeto e que adequadamente pode chamar-se *subjéctiva*, não pode, de modo algum, *aparecer na consciência separadamente* desta última, ou seja, sem a forma da representação. O objeto de uma representação só consegue que a matéria que lhe corresponde deixe de ser *simples matéria* e receba a forma da representação mediante a *representação* na consciência (Reinhold, 1963, p. 239-240).

Assim, a receptividade e a espontaneidade são partes constitutivas da faculdade de representação. Por isso, nenhum objeto pode ser representado na sua forma independente da forma de representação. A representação de um objeto na sua forma própria e independente da forma da representação, ou que está além da representação, ou seja, da chamada coisa em si, é contraditória com o conceito de uma representação em geral. *Isto significa que nenhuma coisa em si é representável.* Uma representação só se constitui pela união de matéria e forma, quer dizer, através da relação necessária a um sujeito e a um objeto dela distintos. A forma vem do sujeito e se diferencia do objeto e, embora por um lado, a consciência e a própria representação só sejam possíveis mediante essa diferença essencial entre matéria e forma, por outro, só são possíveis pela inseparabilidade de ambas, e a representação só pode ser pensada porque a matéria deixa de ser simples matéria e recebe a forma da representação, que não pode ser dela separada sem que se suprima a representação e, com ela, a consciência e até mesmo a diferenciação entre sujeito e objeto.

Para que a matéria não seja positiva e negativa ao mesmo tempo, isto é, matéria e não-matéria, a forma objetiva tem que ser diferente da forma subjéctiva da representação, e, para que exista representação e o objeto seja por ela representado, ele precisa receber a forma da representação, que se diferencia dele enquanto simples matéria, a qual não pertence ao objeto. Em outras palavras, a simples matéria representa o objeto correspondente, mas não pertence a ele. Por isso,

a coisa em si não é representável como uma *coisa*, mas somente como o *conceito* de algo que não é representável, e a representação que resulta disso, não é representação da coisa real tal como é em si, mas a representação de um *sujeito* despojado de todos os seus predicados, que não é uma coisa, ao contrário, é o mais abstrato de todos os conceitos. Portanto, é impossível qualquer representação daquilo que o *sujeito* e o *objeto* são *em si mesmos*, mas só o *predicado* fundamental deste sujeito, que é a *faculdade representativa*, a qual, por sua vez, não é representável em si mesma. Os predicados representáveis não são, portanto, predicados da coisa em si, e a impossibilidade de representar a alma e as coisas fora de nós como *coisas em si* é, aliás, totalmente desnecessária para distinguir entre si os predicados representáveis delas na nossa consciência (Reinhold, 1963, p. 249-259).

Reinhold afirma que a compreensão deturpada do conceito da *coisa em si* trouxe muitos problemas para a filosofia, consequência natural do não aprofundamento do conceito de faculdade representativa. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant provou a impossibilidade do conhecimento da coisa em si, e mostrou que as coisas só são cognoscíveis *sob a forma de representações sensíveis*, ou *fenômenos*. Ora, Reinhold completa: “se a coisa em si não é representável, como poderia ser cognoscível?”. Até porque a demonstração global da impossibilidade de uma representação da coisa em si não serviria para nada, a não ser para fundar o ceticismo-dogmático.

O argumento do §XVIII do *Versuch* diz o seguinte: “Em cada representação, a simples matéria tem necessariamente que ser dada (*gegeben sein*), e a simples forma necessariamente tem que ser nela produzida (*an dem selben hervorgebracht werden*)”. É o conjunto do ser-dado da matéria e o produzir a forma na matéria dada que constitui propriamente a geração de cada representação, pois esta nasce *na* e *com* a consciência mediante a união da matéria e da forma, numa reciprocidade exigida dentro da própria estrutura da representação. Uma representação sem consciência *nada* representa. Ela só é possível na consciência porque é lá que é dada uma matéria à forma da representação. É lá que duas coisas distintas se unem: uma pertencendo ao sujeito e outra ao objeto, sendo ambos distintos entre si e também do que se unem. Assim, é

impossível que essas duas partes constitutivas tenham a mesma origem. “Só a simples forma pode nascer da faculdade do sujeito, a matéria, pelo contrário, não pode nascer da faculdade do sujeito, tem que ser dada a ele”.

O autor precisa explicar também como é possível uma representação se o sujeito representante representa-se a si próprio e é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da sua representação. Isso só é possível, ele diz, porque o sujeito representante, na medida em que é *sujeito* dessa representação, se distingue de si mesmo enquanto *objeto*, e se pensa, por um lado como *representante* e, por outro, como *representado*, e ainda mantém a distinção, nas duas referências, da representação propriamente dita.

Enquanto *representante* só pode pensar-se mediante aquilo que, na representação, é *efeito* da sua ação; enquanto *representado*, porém, só mediante aquilo que, na representação, não é efeito da sua ação e sim *dado*. Se assim não fosse, teria que ter-se produzido a si próprio na sua representação e pela sua própria representação; o que seria um absurdo, pois *representar* significa receber (e não dar) uma matéria para a representação e aplicar àquela a forma da representação (Reinhold, 1963, p. 258).

Mas ainda fica a pergunta: se Reinhold quis situar numa raiz comum tudo o que estava cindido e subdividido em Kant, onde está a saída para a admissão da razão prática, uma vez que a faculdade de representação parece ser absolutamente teórica?

A base da filosofia de Reinhold é a consciência, a qual está presente em todos os seres racionais e opera sempre com as mesmas leis fundamentais. Para manter a validade universal de sua teoria, o autor parte da proposição da consciência, que é o primeiro ponto e do qual não se deve duvidar nem escapar, o que significa que esta proposição é autônoma e evidente por si mesma:

Só com a determinação originária, que é independente e serve de fundamento à verdade de toda especulação filosófica, pode o conceito da representação ser tirado da consciência, *fato* que, enquanto *tal*, é o único que deve *justificar* o fundamento da filosofia elementar, fundamento que não pode, sem incorrer num círculo vicioso, apoiar-se, por sua vez, em

nenhum outro princípio filosoficamente demonstrável. Nenhum raciocínio, senão simplesmente a reflexão em torno do fato da consciência, ou seja, a comparação do que na consciência se desenvolve, *nos diz que a representação na consciência deve distinguir-se pelo sujeito, do objeto e do sujeito, relacionando-se a ambos* (Reinhold, 1978, p. 77-78).

Os caracteres essenciais do conceito de representação, que estão no topo da filosofia elementar e de todas as explicações e demonstrações filosóficas, não podem ser expostos por nenhuma prova, nem pela ciência da faculdade de representação, uma vez que ela não pode fornecer esses caracteres, embora deva estabelecê-los por uma análise completa, a qual procede pressupondo a ligação deles, ligação necessária e verdadeira: “é preciso que o conceito de representação, que deve determinar *analiticamente* a ciência da faculdade de representação, seja, para esta finalidade, já determinado *sinteticamente*” (Reinhold, 1978, p. 77-78).

A proposição que repousa na filosofia fundamental: “na consciência, o sujeito distingue a representação do sujeito e do objeto, e a relaciona a ambos” é uma descrição do que está acontecendo na consciência, é o “fato da consciência” (*Tatsache des Bewußtseins*), e isso quer dizer que seres humanos possuem a “faculdade de representação”, cuja possibilidade Reinhold deduz da “ciência da faculdade de representação”. Ele mostra que as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo), do entendimento (as doze categorias) e da razão (as três formas das ideias – alma, liberdade e Deus) presentes na natureza da representação em geral, são originariamente apenas propriedades da simples representação.

Mas no final de seu *Versuch*, numa curta seção, Reinhold elabora a teoria da faculdade de desejar, para a qual parece designar um papel ainda mais fundamental que o da teoria da representação. Alguns intérpretes de Reinhold veem neste movimento uma tentativa de salvar a primazia kantiana da razão prática. Sobre isso Alfred Klemmt cita como exemplo, Hartmann, em seu livro *A Filosofia do Idealismo Alemão*: “Distinguindo entre

representações possível e atual, Reinhold deixa representações atuais serem produzidas por uma força (*Kraft*) representante que a faculdade de desejar permite. A mera possibilidade de representação é fundada na faculdade de representação. Ele chama a relação entre a força representante e sua faculdade de ‘impulso’ (*Trieb*) para a representação”. Mas Hartmann percebe que Reinhold acaba se afastando do esquema kantiano e, assim, de suas intenções originais, quando inverte o ponto de partida da razão prática, fato que gera fecundas consequências posteriores² com esta audaciosa manobra:

O que em Kant existia como consequência última da teoria ética da liberdade, quer dizer, a ideia do primado da razão prática, Reinhold toma-a como ponto de partida ao ocupar-se do problema do conhecimento, transcendendo a vinculação sistemática e natural da filosofia prática. A razão prática não é dedutível da faculdade de representação como tal por esta ser teórica. Mas a razão prática refere-se à faculdade apetitiva, e esta é possível deduzir da faculdade de representação, e tornar compreensível e inteligível a razão prática partindo da teórica, pois segundo Reinhold, dedução não significa demonstração de uma situação objetiva a partir de suas condições superiores, mas sim, inversamente, a apresentação das próprias condições partindo da situação real dada. Não se trata aqui de obter o desejo partindo da representação, nem que ele esteja condicionado por ela, ao contrário, trata-se de prová-lo como pressuposto que deve ser satisfeito onde a representação tem lugar. Na verdade, o problema e a teoria filosófica do desejo estão condicionados pelo problema e teoria da representação. A dedução progride simplesmente do dependente para o independente e superior. Assim a dedução de Reinhold fica totalmente coerente com seu método usado até agora, mostra que a razão prática é já condição da teórica e, por conseguinte, deve subsistir de direito onde se verifica o conhecimento (Hartmann, 1983, p. 21-22).

² Ver uma discussão mais detalhada deste ponto na conclusão de nossa tese de doutoramento defendida em 2013 na Universidade de São Paulo (USP): Fracalossi, I. A. V. C. – O fato do consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação. Disponível em:
< <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-30102013-122408/pt-br.php> >.

A realidade da faculdade de representação é proporcionada por uma força impulsora original. Se semelhante força é encontrada na faculdade apetitiva, então é possível concluir que é esta que ativa a faculdade de representação, por si, mera potência, e, com ela, o conhecimento. Como vimos acima, a faculdade de representação é constituída de matéria e forma e, sendo assim, o impulso que a coloca em atividade tem dupla natureza: material (necessidade de receber) e formal (manifesta a própria liberdade ao dar uma forma para a matéria). O impulso material, por estar ligado ao empírico e sensorial, é interessado e condicionado, mas seu interesse está voltado apenas à valorização do seu princípio formal supremo, a lei moral, que é a sua plena satisfação.

Lê-se no *Versuch*, e mais tarde em *Über das Fundament*, que o aspecto de autonomia (autodeterminação) é transferido para o conceito de vontade, do qual o autor faz um terceiro conceito entre a sensibilidade e razão.

A *vontade* se dá, em geral, na autodeterminação para uma ação. Esta ação da razão como meio de satisfação do impulso para a felicidade é subordinada, pois a vontade *empírica* age a serviço da sensibilidade; mas esta ação é determinada pelo objeto do impulso puramente-racional, e ela está, portanto, na realização intencionada da conduta apenas da razão. Assim agirá a vontade *pura, a priori*, independente dos impulsos sensíveis, de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela se dá, quando ela percebe a sua mera possibilidade para a forma racional determinada por sua própria atividade (Reinhold, 1963, p. 571).

Assim, a vontade é determinada como uma faculdade de livre escolha e não como o oposto de um impulso involuntário. Roher esclarece muito bem que agora as ações imorais podem ser explicadas como livres decisões da vontade em favor do desejo e contra a lei moral. Reinhold corretamente observa, diz ela, que apenas as ações voluntárias podem ser morais ou imorais. A vontade recebe a parte da livre escolha entre o que Reinhold chama satisfazer egoisticamente um desejo e não agir egoisticamente para o bem da lei moral. Logo, a razão prática é por si mesma, absolutamente necessária, enquanto a vontade é

livre. Aquela estabelece a lei moral, esta decide contra ou a favor ao cumprir com ela.

Fichte e Schulze

Fichte também procura um princípio supremo para a filosofia e, embora fosse um grande admirador de Kant e de Reinhold, a ponto de ter elaborado a sua teoria da ciência influenciado pela leitura da filosofia elementar deste, não aceitou o fato da consciência como um primeiro princípio de filosofia, amplo e integral, como Reinhold o desejara; de acordo com suas opiniões, ela apenas alcançou um nível teórico. Na sua *Rezension des Aenesidemus* diz que o ceticismo de Schulze o fez perceber que essa pretensão está longe de se concretizar na história da filosofia. É certo que Schulze usou argumentos bastante convincentes e corajosos contra Reinhold, principalmente se levarmos em conta que Reinhold, naquele momento, gozava de grande prestígio na Alemanha por ser o mais fiel representante do kantismo. Não podemos esquecer que a partir de 1789, o pensamento kantiano passou a ser debatido por meio da teoria da representação da *Elementarphilosophie*. Na primeira parte de seu livro, Fichte analisa o primeiro princípio, onde esboça a conclusão de Schulze sobre as objeções que este elabora sobre a teoria de Reinhold. No *Aenesidemus*, Schulze afirma que a proposição que enuncia o princípio da consciência mostra-se incapaz de demonstrar três coisas essenciais:

- 1) Que não depende do princípio de não contradição;
- 2) Que o princípio da consciência, sendo supostamente um princípio que se determina a si mesmo através do *distinguir* e do *ligar* (diferenciação e síntese das representações), não consegue precisamente realizar distinções entre o meramente subjetivo e o real objetivo: “Na proposição da consciência não é de forma alguma indicado de que forma determinada e de que modo é diferenciada a representação do objeto e do sujeito e em que medida possui aqueles sinais distintivos”;

3) Que é válida universalmente ou que exprime um fato independentemente de toda experiência determinada ou de raciocínios que acompanhem todas as experiências possíveis e todos os pensamentos dos quais tomamos consciência (Schulze, 2007, p. 58-71).

A crítica que Schulze faz da argumentação de Reinhold está mais voltada para os dois primeiros textos da filosofia elementar, o *Versuch* e os *Beiträge*. Mas em *Über das Fundament des philosophischen Wissen* Reinhold esclarece mais coisas que o autor não considerou ao fazer as objeções em seu *Aenesidemus*. Ali Reinhold diz, por exemplo, que o princípio de contradição pode fundar apenas verdades lógicas, portanto, só verdades reais que são lógicas, que dependem apenas do pensamento ou da correção gramatical, como por exemplo, o Pégaso, cavalo alado imaginário que habita as lendas da mitologia grega. Seu sujeito e seu predicado só têm validade lógica, uma vez que, no juízo, o predicado alado está ligado ao conceito de cavalo, mas esses juízos não recebem nessa ligação nenhuma necessidade e nenhuma verdade reais, pelo simples fato de que nunca ninguém viu, em sua consciência, um cavalo com asas; então não é possível provar, pelo princípio de contradição, a realidade do cavalo alado, mas somente pela experiência. Portanto, este princípio é de grande ajuda para provar algo arbitrário, infundado, ou mesmo absurdo que possa decorrer de uma ligação cujo predicado não corresponda adequadamente ao sujeito. Mas o princípio de contradição não poderia, absolutamente, ser o princípio fundamental da filosofia, pois ele é apenas uma condição da forma do discurso racional, exprime apenas a razão da simples possibilidade do pensamento, não a da realidade.

Assim, pelo princípio de contradição, uma proposição tem apenas uma verdade lógica, que deve, de fato, sempre ser pressuposta em cada verdade real, mas jamais vai constituir por ela mesma a verdade real, ao contrário, ela a pressupõe apenas. Logo, uma proposição que é verdadeira logicamente, pode não o ser na realidade, até porque ela não pode substituir a proposição

real no caso da falta desta. Assim, é a lógica que deve fundar-se na filosofia elementar e não o contrário.

Não obstante, diante das observações de *Aenesidemus*, Fichte acredita que o princípio válido para toda a filosofia tem de ser um ainda mais alto que o da representação e do representado. Quanto ao princípio de contradição, lembra que Reinhold nega um princípio real, como também Kant, para a filosofia teórica e o reserva apenas para uma validade formal e lógica. Fichte concorda até este ponto, pois não pode ser diferente quando se trata das leis do pensar. Assim, a reflexão sobre o princípio da consciência, enquanto forma, está sob o princípio lógico de não contradição, como o próprio Reinhold confessa “que dele não se pode revogar”. Porém, a matéria deste princípio não é determinada por ele, isto é, o princípio de contradição, para Reinhold, é puramente formal e seu princípio supremo é uma proposição analítica.

Com isso, Fichte parece ignorar ou não aceitar o argumento de Reinhold de que a receptividade da matéria é constitutiva da representação, pois a ciência que está no topo da filosofia elementar não deve absolutamente ser entregue à metafísica, tampouco à lógica dessa ciência. Nenhuma das duas pode receber a determinação integral da filosofia elementar enquanto ciência. A inseparabilidade da matéria e da forma é critério no fundamento da filosofia elementar. A matéria é o critério para a evidência possível do conteúdo deste fundamento, conteúdo dado imediatamente, por simples reflexão, independentemente de todo raciocínio. Este critério impossibilita a análise dos conceitos, que já são simples neste fundamento e se apresentam originariamente; em suma, este critério da matéria é a natureza de fato dos caracteres que compõem o fundamento. Já no que concerne à forma, o critério desse fundamento

é o que há nele de estritamente sistemático, a determinação integral de todos os seus princípios a um só é único princípio. O critério de união da verdadeira matéria e da verdadeira forma nesse fundamento é a autodeterminação do primeiro princípio, que lhe confere o nível de princípio absoluto por excelência e que faz que o fundamento que ele exprime seja o fundamento último (Reinhold, 1978, p, 112).

Como foi visto, *Aenesidemus*, no entanto, nega a validade universal do princípio de consciência porque ele só expressa um *fato* “ligado a algumas experiências determinadas e a alguns raciocínios”. Ele também apresenta diversas manifestações da consciência dadas na experiência, nas quais as ações de distinguir e de relacionar os três componentes exigidos em toda consciência não aparecem, segundo ele. Por isso ele nega que este princípio seja determinado por ele mesmo e afirma que a proposição da consciência é sintética e abstrata.

Fichte, no entanto, acredita que este ponto pode ser mais aprofundado do que Schulze o descreveu. Ele diz:

Certamente, se nenhuma consciência é pensável sem esses três elementos [para Reinhold], eles *residem* no conceito de consciência e a proposição que os expressa é, como proposição de reflexão e como validade lógica, uma proposição analítica. Porém, a ação mesma de representar, o ato da consciência é evidentemente uma síntese, posto que nela se distingue e se relaciona, e, em particular, a síntese suprema e o fundamento de todas as outras possíveis. Assim, surge aqui a questão tão natural de como é possível reduzir todas as ações do espírito a um compor, de como é pensável uma síntese sem pressupor uma tese e uma antítese (Fichte, 1982, p. 7).

Neste ponto, Fichte aponta uma direção diversa tanto da de Reinhold quanto da de Schulze. A síntese para ele não pode ser um fato, mas um ato³. Não nega a anterioridade lógica na sua fundamentação metafísica, ao contrário, diz que seu recurso de pensamento é inevitável. Até aí Reinhold não discorda.

Reinhold também não aceita a afirmação de Schulze de que sua proposição da consciência seja abstrata, pois como vimos em nossa análise, seu fundamento não prescinde da sensibilidade, do conceito e da ideia, antes, essas faculdades encontram-se juntas no fundamento de conhecimento. No entanto, Fichte analisa esta

³ Na nota dessa mesma página encontra-se uma rápida exposição dos três princípios fundamentais do pensamento de Fichte. Para se chegar à relação recíproca entre o Eu e o Não-Eu divisíveis (síntese) são necessárias a auto-posição do Eu absoluto (tese) e sua negação (antítese.)

questão por meio da seguinte linha de raciocínio: se neste princípio se abstrai das condições da intuição conceito e ideia, então o conceito de simples representação [o qual Reinhold coloca na base de seu fundamento] não deve fundar-se neles, mas os conceitos deles só são possíveis pela distinção e relação de várias representações simples enquanto tais, ou seja, o conceito de representação em geral pode ser determinado sem os de intuição conceito e ideia, mas estes não o podem sem aquele já estar determinado. Mas como este princípio está no topo de toda filosofia, se pode mostrar o contrário, ele não se funda em nenhuma abstração, seja ela determinada ou geral. Assim,

se tudo o que se pode descobrir no espírito é um representar e todo representar é inegavelmente uma determinação empírica do espírito, então o próprio representar, com todas as condições puras, é dado à consciência só mediante sua representação, portanto, empiricamente, e toda reflexão sobre a consciência tem por objeto representações empíricas. Sendo assim, o objeto de cada representação empírica se apresenta determinado (no espaço, tempo etc.) (Fichte, 1982, p. 8).

Com esse raciocínio, Fichte conclui, então, que o princípio da consciência, colocado no topo de toda filosofia, funda-se na auto-observação empírica, pois na representação do representar em geral se abstrai necessariamente das determinações empíricas do objeto dado, ou seja, este princípio certamente expressa uma abstração.

É interessante ressaltar que a crítica de Fichte concentra-se mais no princípio entendido como sendo derivado de dados empíricos. Contudo, ele sequer toca no importante problema da universalidade. É certo que ele defende Reinhold das acusações de Schulze, mas há quem diga que a preocupação aí não é a de omitir uma possível concordância com o *Aenesidemus*, mas sim, que sua reserva sugere um particular interesse pelo princípio da consciência. Tanto que concorda com Schulze sobre a abstração da primeira proposição reinholdiana, mas não descarta o princípio da consciência como ele o fez, ao contrário, sugere uma retificação, pois afirma que o problema desta proposição está apenas na sua

base, com o fato. Ele diz: “evidentemente temos de ter um princípio fundamental real e não meramente formal, porém tal princípio não tem que expressar precisamente um fato (*Tatsache*), pode expressar também uma ação (*Tathandlung*)”. Ou seja, segundo ele, foi só o pressuposto incorreto que ocasionou o problema, mas entende que o princípio da consciência é um princípio que não se funda em outro, uma vez que pode ser “rigorosamente demonstrado *a priori* e independente de toda experiência” (Fichte, 1982, p. 8).

Fichte conclui que deve haver um princípio superior que possua por si uma validade real, isto é, que determine a forma das representações além de sua matéria e fundamente não só o princípio de consciência, mas também o de não contradição. “Com isso passa de uma lógica transcendental (Kant) a uma metafísica do ser como subjetividade (idealismo)” (Fichte, 1982, Introdução à Reseña de Énésidème de Virginia Elena López Domingues, p. 20). Um princípio autossuficiente no qual a forma e o conteúdo se determinem entre si, isto é, precisamente, o que ocorre na posição do Eu puro, posto que o conteúdo, a autoidentificação, coincide com a forma, a identidade (Eu=Eu).

A Virada

No entanto, não é difícil imaginar que até mesmo Reinhold teria se convencido pelos argumentos de Schulze contra ele, tanto que, depois de muito ponderar e discutir com Fichte acerca de ambas as filosofias, Reinhold convenceu-se de que os pontos de vista do autor da *Doutrina-da-Ciência* alcançaram aquilo que sua teoria tentara em vão. Ele reconheceu que sua própria filosofia fundamental falhou em seu objetivo de fornecer um princípio último para toda filosofia porque se amparava em pressuposições que estavam fora do sujeito e não poderiam ser deduzidas de um único princípio. Ele acabou acreditando que sua filosofia fundamental pressupunha o empírico para a possibilidade do transcendental e vice-versa, sem oferecer uma mais alta causa comum de ambos, e que ela poderia apenas libertar-se deste círculo através de um salto mortal para o reino do transcendental.

Admitiu então a filosofia de Fichte como a única capaz de transformar filosofia em ciência rigorosa, pois o seu “eu puro” era diferente do sujeito da consciência que pressupunha um objeto da consciência e, deste modo, era um sujeito empírico; ao contrário daquele, que ao ser atividade originária, era sujeito e objeto ao mesmo tempo, e que para a autoconsciência refletir, declara-se a si própria como se pondo através do pôr-se.

Entretanto, quando Reinhold se deu conta das ideias de Jacobi, rompeu com Fichte da mesma forma que tinha rompido consigo próprio. Considerou-as mais apropriadas que as de Fichte e concordou, perante a crítica de toda filosofia especulativa de Jacobi, que o idealismo de Fichte não passava de um espinosismo ao contrário. Porém, aqui também não permaneceu por muito tempo.

Ao tomar conhecimento do realismo lógico de Bardili, em 1799, percebeu que este poderia fornecer uma alternativa para a filosofia especulativa de Fichte. Nesta, intelecto e mundo não estavam identificados, como em Fichte, mas separados. O absoluto nele mesmo torna-se, para Reinhold, o reino onde fé e conhecimento poderiam estar reconciliados, como diz Sabine Roher.

No nº II dos *Extratos dos elementos do quadro da filosofia no começo do século XIX*, Reinhold diz que Fichte sem dúvida penetrou mais que Kant no verdadeiro espírito do idealismo transcendental porque, a partir de duas filosofias críticas de Kant, a teórica e a prática, que não só se opõem em seu princípio, mas também em seu resultado, criando um edifício doutrinal único e integral. Ele reconheceu e aplicou na *Doutrina-da-ciência* aquela atividade de objetivação de si da subjetividade absoluta como princípio de toda filosofia, e não só da prática, porque qualificou de produto da subjetividade absoluta não apenas a consciência, mas também a experiência.

Para Fichte, ao contrário de Kant, o conceito provisório de conhecimento que a filosofia deve aprofundar é o mesmo tanto no âmbito da filosofia teórica quanto no da prática, pois quando chama experiência de conhecimento, entende por isso as representações acompanhadas de um sentimento de necessidade.

Chama de realidade da consciência a característica comum apresentada pela fé no conhecimento e no saber empírico, porque os dois são um só conhecimento; e esta realidade que ele está incumbido de examinar, explicar e aprofundar tem no sentimento a necessidade própria a certas representações. Ou seja, o fundamento que ele quer dar a essa realidade do conhecimento, não é outro senão o fundamento da necessidade como sentimento. Assim, Fichte define que a tarefa primordial da filosofia é a de reconhecer uma validade objetiva para o que é subjetivo, e isso é algo que podemos considerar como supostamente estabelecido na própria tarefa do aprofundar. Basta instituir por qual meio encaramos e tratamos também como objetivo o que, em si, é e permanece mero subjetivo.

Ora, o que o institui é ainda essa simples subjetividade na medida em que, elevada ao absoluto, ela deve servir, por essa razão, de princípio explicativo. O eu puro, ou melhor, a simples subjetividade, revela-se livre e ilimitado enquanto absoluto, necessário e limitado enquanto subjetivo. Na medida em que sofre uma limitação em si e para si, ele é objetividade relativa, logo, verdade explicável; na medida em que ele se limite simplesmente nele mesmo, é subjetividade absoluta, portanto, verdade original (Reinhold, 1986, nº II).

No entanto, dura pouco o entusiasmo de Reinhold com esta filosofia, pois ele acaba concluindo que Fichte, embora tenha avançado mais que Kant em direção ao idealismo transcendental, não alcançou o absoluto puro e simples porque seu eu puro, na medida em que é ilimitado *em* e *para* o ato de se limitar ele mesmo, só é absoluto como simples subjetividade. Enquanto ilimitado, ele só possui idealidade; em contrapartida, ele só possui realidade ao tornar-se limitado. Dessa forma, ele só é o verdadeiro original na simples especulação e para ela. E, embora Fichte tentasse deduzir uma fé natural no absoluto real, de uma verdade original que não fosse mais uma simples especulação, mas Deus; ainda assim, a relatividade, ou a simples idealidade do absoluto, a finitude do infinito se limitaria à subjetividade como tal e, em vez do aniquilamento do infinito infinito e de sua impossibilidade pura

e simples, ele apenas se reenviaria do domínio do saber para o da fé.

Assim, Reinhold diz nos *Extratos*, que estava reservada a Schelling a tarefa de introduzir na filosofia a finitude absoluta do infinito através da filosofia da identidade. Schelling parte do princípio de que, se o absoluto não é a simples subjetividade, só pode ser a simples objetividade, a simples natureza. Ele faz consistir a consciência real (saber na identidade do subjetivo e objetivo) desde a concepção de sua filosofia, “põe a verdade original ou o absoluto real no caráter que apresenta o eu (a inteligência) e a natureza do ser numa só e mesma coisa, na identidade absoluta dos dois”.

Reinhold afirma que é dessa maneira que se chega ao ápice de todos os erros anteriores, de todos os erros possíveis da especulação. Cai-se no dogmatismo filosófico mais acabado, que se dá com o absoluto um primeiro termo concebível, mas, no entanto, sempre simplesmente relativo e que expulsa da filosofia não só a verdade original, mas toda a verdade. A filosofia transcendental e a filosofia da natureza, ou, dito de outra forma, a ciência do saber, como puro idealismo, e a ciência da natureza, como puro materialismo, se interpenetram como um só e mesmo sujeito-objeto e são as ciências fundamentais de uma só e mesma filosofia.

O idealismo acabado leva ao materialismo, e este, reconduz àquele. Os dois levam na bagagem, portanto, o ceticismo, já que é dogmático, em outras palavras, uma vez que ele nega pura e simplesmente a diferença entre o objeto e o sujeito na consciência. Assim, todas as tentativas errôneas da especulação passada encontram-se no eu puro e simples o que elas procuravam, conscientemente, ou sem o saber (Reinhold, 1986, nº II).

Ou seja, todos os erros acontecem devido à maneira incorreta de pôr o problema. Bernard Gilson (1986, p. 20) explica que, para Reinhold, filosofar significa, por amor à verdade, o esforço de aprofundar o conhecimento, ou seja, assegurar-se de que ele é real. Ora, não se pode amar a verdade sem crer nela. Para a filosofia, o objeto dessa fé se divide em dois: o real que se trata de

estabelecer, e a verdade original que estabelece com a razão o fundamento, a justificação de tudo que apresenta o caráter de absoluto. A verdade original incompreensível manifesta-se no possível, e o real, como uma verdade compreensível. A especulação imaginativa desconhece a verdade original e a aplicação do pensamento. É preciso renovar a lógica para estendê-la à aplicação do pensamento e, portanto, incluir os objetos em suas leis. Eis o que tentou Bardili.

Para reduzir a filosofia à lógica supõe-se que se faça, primeiramente, a abstração, ou suspensão de toda a subjetividade e de toda a objetividade da aplicação do pensamento como pensamento, pois o que se sabe incontestavelmente dessa aplicação é que ela pertence ao conhecimento, mas a subjetividade, a objetividade e suas relações mútuas são o caráter contestável dela. E não é preciso, como realmente aconteceu até hoje, que o contestado, ao determinar o incontestado, o coloque em questão.

A essência do Pensamento como Pensamento⁴

Depois de negar os pensamentos de Fichte e Schelling na busca pela verdade, Reinhold parece deixar claro que aceita sem ressalvas os princípios da filosofia de Bardili. Afirma que o pensamento como pensamento se apresenta com o caráter de disposição de um só e mesmo termo a se repetir sem fim, no e pelo cálculo, enquanto um só e o mesmo, em um só e o mesmo, por um só e o mesmo, como pura identidade, pois a essência ou natureza interna desse pensamento como pensamento consiste precisamente nessa disposição à reiteração sem fim, que nada mais é que a pura identidade. O cálculo é um pensamento aplicado, e o pensamento, encarado como pensamento fora de sua aplicação, não é um cálculo, aliás, ele não é nada além da disposição já mencionada à reiteração sem fim, ou pura identidade.

⁴ Reinhold, 1986, nº IV. É importante mencionar que esta seção veio intitulada na subdivisão precedente do nº IV como “A essência do cálculo como cálculo”.

É importante lançar mão da ajuda que, tacitamente, o texto oferece para a compreensão de como o cálculo determina a unidade e a multiplicidade relativas do diverso pela unidade absoluta do idêntico, a saber, que a infinitude⁵ que se manifesta por essa essência do pensamento deve ser distinguida, enquanto absoluta, da infinitude relativa ou matemática. A relativa, como o próprio nome diz, depende, então, de outra coisa como condição, ou seja, é finita no infinito, pois ela consiste em uma série finita sem fim, onde o um, o A, pode ser reiterado como um, como A; porém, ele não está no mesmo A, mas fora deste, em um outro A, e assim, ele não é pelo mesmo A, mas após o mesmo e ao lado dele por um outro A. Já a infinitude absoluta, que constitui a essência do pensamento como pensamento e permite uma reiteração no mesmo A e por meio dele, deve ser infinita de modo absoluto, incondicionalmente, logo, ao infinito. E é precisamente a infinitude absoluta que exclui dela mesma toda dissociação, toda sucessão, toda justaposição e se manifesta pela essência do pensamento como pensamento, que é pressuposta para tornar possível a infinitude da série relativa, matemática, justamente esta que inclui a dissociação, a sucessão, a justaposição [tempo e o espaço]. A infinitude relativa consiste em aplicar a absoluta ao ato, que deve continuar e reiterar-se, em outra coisa. Continuar de fato, sem cessar, a reiterar uma na outra, indica e mostra a infinitude, mas dela não se dá nem o conhecimento nem a intuição. Só a reflexão sobre a disposição absoluta à reiteração do um que não pressupõe nada diferente, mas que se pressupõe para reiterar sem fim um no outro, dá a demonstração, o conhecimento, a intuição da infinitude não representável e não demonstrável de uma série. Em uma palavra, o “é”, qualificado como cópula. É essa palavrinha que, num juízo, numa inferência ou mesmo num conceito, constitui a essência do pensamento como tal.

Tudo o que requer de diferente um juízo, uma inferência, um conceito, não constitui o pensamento como tal e sublinha não do pensamento

⁵ A infinitude o é em sua disposição à reiteração.

como tal, mas do que deve se unir ao pensamento na sua aplicação, e deve então se chamar matéria da aplicação do pensamento. Julgar, inferir, conceber não é, portanto, o pensamento puro. As formas dos juízos, das inferências, dos conceitos não constituem absolutamente formas puras do pensamento e desconhecem tanto a essência do pensamento quanto o fato de fazê-la consistir em juízos, inferências, conceitos como tais (Reinhold, 1986, nº IV).

Portanto, a distinção de conceitos, juízos, inferências e das categorias do pensamento não aparecem mais na essência do pensamento, no A como A, em A e por A, pois esta não mais se dispõe a isso, mas sim na sua aplicação, e mesmo nessa aplicação a distinção não pode tirar sua origem ou sua explicação da essência do pensamento, mas somente da matéria da aplicação do pensamento. Posto dessa forma, Reinhold nos mostra que o pensamento como pensamento, em nome de sua natureza interna de A como A, em A e por A, exclui todo não-A, todo ato de negar, e assim, qualquer negação que se possa acolher no interior do pensamento não passaria da mais pura e simples contradição, a contradição por excelência. Chegamos então ao princípio da não contradição e, uma vez efetivamente realizado, apresenta então, a essência do pensamento como objeto de um juízo, de onde a única formulação possível é: A, suscetível de ser reiterado num número infinito de vezes como A, exclui todo não-A da reiteração, e também qualquer possibilidade de contradição, tanto no pensamento quanto na sua aplicação como pensamento. Ou seja, a contradição só pode aparecer no pensamento humano exatamente no momento em que cessa a aplicação do pensamento como pensamento, melhor ainda, no pensamento puro não existe contradição e, se ela ocorrer é porque o pensamento deixou de ser puro na sua atividade de reiteração.

Entretanto, Reinhold afirma que há na aplicação do pensamento como pensamento um ato de negar, mas que tal ato não constitui nem uma negação, tampouco uma contradição. Compreender isso só é possível em e pela análise da própria aplicação do pensamento, e também somente nela e por ela se poderá compreender e conceber o que devem significar, em e por

essa aplicação, as distinções entre os conceitos, os juízos, as inferências e as categorias, em que, por um delírio, se acreditava reconhecer a natureza interna do pensamento.

A natureza interna do pensamento é pressuposta e conservada na sua aplicação, mas tal aplicação não se limita a isso, ao contrário, na e pela aplicação do próprio pensamento, uma outra natureza que designamos por C deve se juntar ao A como A em A e por A. É a matéria (C) da aplicação do pensamento que é aqui postulada, com legitimidade e necessidade. A matéria é aqui pressuposta e admitida porque, sem ela, a aplicação do pensamento como tal se contradiria, e não se prestaria a nenhuma análise possível. Por um lado, a matéria é postulada apenas para atender as finalidades da aplicação do pensamento e para ela; por outro, para evitar a contradição do pensamento e, para tanto, é preciso que nesta aplicação como aplicação a matéria se una ao pensamento como pensamento como algo diferente, logo, não como pensamento, mas como não-pensamento; senão essa aplicação permaneceria um simples pensamento. Ora, a natureza interna do pensamento como pensamento é a simples identidade (A como A em A e por A), então a natureza interna da matéria como não-pensamento deve ser a simples diversidade. E esses são os dois únicos postulados. “A isso deve limitar-se o exposto prévio que serve de simples introdução à essa análise. Todo o resto deve se libertar unicamente da e pela análise que desenvolve a aplicação do pensamento como pensamento para a matéria e na matéria” (Reinhold, 1986, nº IV).

Ainda nos *Extratos*, Reinhold se reporta aos senhores Fichte e Schelling por terem sido os primeiros a descrever o ato próprio da razão pura como sendo o ato que regressa absolutamente nele mesmo. Postularam que quem quer ser um filósofo puro também tem que tentar este ato e, se a tentativa falhar é porque ele não possui o senso transcendental, seu eu não foi determinado para filosofar pelo eu puro e ele não alcançou toda a vocação de filósofo. Todo o segredo da razão pura reside neste ato que retorna nele mesmo, como subjetividade absoluta ou eu puro. Reconhecer isso, não é só uma necessidade para quem professa a razão prática,

como também para quem defende a subjetividade do pensamento como pensamento.

De acordo com Reinhold, não só Kant não conseguiu tal proeza, como alegaram Fichte e Schelling, mas também eles não a conseguiram, porque tanto quanto a razão especulativa e prática, toda a intelecção pura, ou o ato absoluto do regresso em si, procede do delírio de reduzir o pensamento como pensamento a uma simples atividade subjetiva, e seu produto, a uma forma vazia da consciência. Forçados pelo delírio (querer, na consciência, alcançar o absoluto pelo absoluto), os filósofos se lançam numa empreitada aventureira: perceber por uma consciência imediata, que não é um pensamento, e contemplar, de modo intuitivo pelo eu, portanto, na e pela individualidade, o que não poderia senão ser pensado, o que não poderia senão manifestar-se no pensamento, como pensamento e pelo pensamento.

Fichte e Schelling, na tentativa de remediar “o flagrante de querer contemplar o absoluto pelos sentidos”, nomeiam sua intuição de intelectual, mas se esquecem que só a imaginação, que habita num verdadeiro eu empírico, torna possível uma tal intuição intelectual. “Imaginar é sempre se representar, e o que tende a imaginar, tende a representar, logo, deve ser um eu empírico que se representa e, ao fazê-lo, não pode se separar de sua natureza empírica” (Reinhold, *Extratos*, nº VI). A consciência imediata (intuição do absoluto) não pode resultar do sentido externo, é preciso um sentido interno. Portanto, o eu desses senhores que decide e se põe em situação de representar e apresentar nele mesmo, no eu de cada um deles, é de uma natureza inteiramente sensível.

O ato puro, que difere inevitavelmente tanto por ele mesmo de um retorno em si, quanto o retorno em si de um ato puro, é preciso contemplá-lo intuitivamente, mas não pelos órgãos corporais dos sentidos, antes, é preciso contemplá-lo pela simples imaginação, [pel] o imaginar. O ato puro deve então se contentar em revestir a forma da imaginação, que diversifica tudo o que ela representa [assim] como a Razão identifica tudo o que ela pensa. Imaginar o ato é suprimir dele a simplicidade essencial, e com ela, a pureza, a natureza absoluta; é pôr

um ato redobrado e redobrando um ato do ato, uma ação sobre a ação, um ato que regressa nele mesmo (Reinhold, 1986, n° VI).

Reinhold despende um espaço bastante extenso dos *Extratos* (praticamente todo o n° VI) para mostrar, num tom bastante jocoso, que Fichte e Schelling realmente acreditam que estiveram naquele círculo mágico no qual se encontram os que efetuaram, em sua consciência, tal absoluto retorno nele mesmo e possuem a própria fonte de toda revelação filosófica. No entanto, ele, Reinhold, que foi tido pelos dois como sendo um dos filósofos que não tinham cabeça suficientemente sólida para fazerem a abstração da subjetividade própria exigida para estar lá, esteve, e saiu sem cometer a insensatez de ultrapassar os limites da razão, e por isso tem agora autoridade para revelar que a intuição intelectual de que eles se valeram como uma ação da liberdade para efetuar o retorno em si não estava abstraída do sensível, ou seja, não era absoluta, incondicional, ou ainda, para ser breve: eles não estiveram lá como pensaram.

De fato, o filósofo transcendental decide, de modo espontâneo e livre, fazer abstração de todos os simples objetos, ou, o que dá no mesmo, de desviar deles o olhar. Ele desvia o olhar deles para refletir, logo, de olhar atrás dele, do lado de seu eu. Quando ele volta então para ver seu eu, após ter feito abstração de todos os objetos, este eu, por isso mesmo, cessa de constituir um sujeito para os objetos, um sujeito de objetos de modo geral; ele se desfaz da individualidade em geral e do caráter de um eu empírico em geral; o eu ordinário, não filosofante, desaparece com os objetos. Do mesmo modo, o eu filosofante não está simplesmente presente, mas muito antes ele mesmo se criou através do aniquilamento do eu empírico em geral. O eu filosofante se define como a faculdade espontânea do filósofo de abstrair e de refletir; a partir de agora se restringe a não fazer abstração a não ser dele mesmo, a não refletir senão sobre ele mesmo. É a própria liberdade ligada aos atos de apenas abstrair e refletir, incapaz, aliás, de fazer algo além de abstrair e refletir. Dessa restrição a liberdade não poderá libertar-se (Reinhold, 1986, n° VI).

Hegel, no entanto, no penúltimo capítulo⁶ da *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, aponta, por sua vez, os equívocos de Reinhold acerca das filosofias dos dois pensadores mencionados, principalmente em relação a Schelling. Ele atribui o engano de Reinhold ao fato de este ter avaliado apenas a introdução do *Sistema do Idealismo Transcendental*, onde se encontra a exposição da sua relação com a totalidade da filosofia e o conceito desta totalidade. Se tivesse investigado melhor o *Sistema* não teria visto ali o contrário do que lá se encontra, como por exemplo, in SW, Bd. III, onde Schelling exprime claramente que só na filosofia transcendental o subjetivo é o primeiro, e não em toda a filosofia, como inverteu Reinhold. Hegel adverte: “não de trata também do puro subjetivo, que é apenas o princípio do idealismo transcendental, mas sim do *sujeito-objeto* subjetivo”.

E quanto à filosofia do próprio Reinhold, Hegel afirma que o *Compêndio da Lógica*, para o qual os *Beiträge* trabalham, não passa de uma *Filosofia elementar* requentada, a qual ele tencionava revigorar bem naquele momento da virada do século. Para Hegel, só para evitar comparações, Reinhold troca o termo “representar” pelo “aplicar” quando se refere à matéria relacionada à forma, mas que na verdade não se trata de conceitos diferentes. Ademais, seu método por meio da análise da aplicação do pensar enquanto pensar, embora fosse exposto das alturas, apresenta falhas e não cumpre o que promete: a abstração do elemento subjetivo da intuição transcendental para a contemplação do ato puro e encontrar, assim, o verdadeiro originário com o verdadeiro, e o verdadeiro através do verdadeiro originário.

O conhecimento lógico, quando procede realmente em direção à razão, deve ter como resultado o aniquilamento na razão, diz Hegel. Na aplicação do pensar de Reinhold, de fato a antinomia acontece na reiteração infinita, mas de modo inconsciente e não reconhecido, pois o pensar, a sua aplicação e a sua matéria coexistem pacificamente. Por isso, diz Hegel:

⁶ “Acerca do Ponto de Vista de Reinhold e a Filosofia”.

O pensar, como faculdade da unidade abstrata, tal como o conhecimento, são meramente formais, e toda a fundamentação deve ser apenas problemática e hipotética, até que, com o tempo, ao progredir no problemático e no hipotético, se choque com o verdadeiro originário da verdade, e com o verdadeiro por meio do verdadeiro originário. Mas, por um lado, isto é impossível, pois de uma absoluta formalidade não se pode atingir nenhuma materialidade (ambas são absolutamente opostas), nem, muito menos, uma síntese absoluta, que deve ser mais do que um mero encaixe; por outro lado, nada se fundamentou, em geral, com algo de hipotético e de problemático. Ou, então, o conhecimento relacionado com o absoluto, torna-se uma identidade do sujeito e do objeto, do pensar e da matéria, e, assim, não é mais formal, surgiu um saber maçante, e, uma vez mais, a fundamentação antes do saber não foi conseguida. À angústia de entrar no saber nada resta senão o consolo do seu amor e da sua crença e a sua tendência fixa para analisar, metodologizar e narrar (Hegel, 1986, p. 189).

É justo lembrar que Hegel pode estar certo quando diz que Reinhold deveria ter se detido mais pormenorizadamente nos textos de Schelling antes de fazer sua crítica, mas será que não seria justo também Hegel ter feito o mesmo em relação a Reinhold? Devemos, por fidelidade ao nosso texto, registrar o que Carlos Morujão observa na introdução da edição portuguesa da *Differenzschrift*. Lá ele diz que, segundo Pöggeler (Pöggeler, 1993, p. 131 *et seq.*), Hegel, nesta obra, ocupa-se quase exclusivamente da primeira parte dos *Beiträge*⁷, publicada em três de janeiro de 1801, mencionando apenas uma vez a segunda parte, publicada por ocasião da *Ostermesse*, no final de abril desse mesmo ano. Ora, é justamente nesta segunda parte que Reinhold defenderá que a filosofia de Schelling não é apenas um desenvolvimento do ponto de vista de Fichte, mas representa uma nova posição filosófica.

No final de seu trajeto filosófico, Reinhold trabalhou no desenvolvimento de uma filosofia da linguagem, na qual tentou determinar o papel desta na mediação entre pensamento e realidade. E, diante de tudo o que veio depois dele no itinerário

⁷ *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*, Heft 1–3 (1801), Heft 4 (1802), Heft 5–6 (1803).

filosófico, podemos afirmar que seus pensamentos não eram equivocados pelo fato de oscilar o tempo todo, ao contrário, isso demonstra a disposição deste pensador em refletir sempre os novos conceitos, uma disposição que, a nosso ver, vai ao encontro da dinâmica da própria filosofia.

Referências

CASSIRER, Ernest. *El Problema Del Conocimiento En La Filosofia Y En La Ciencia Modernas*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

FICHTE, Johann G. *Reseña de Enesidemo*, prólogo. Notas e Trad. Virginia Elena López Dominguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madri: Libros Hiperión, 1982.

FICHTE, Johann G. *Doutrina-da-ciência de 1794*, seleção de textos. Notas e Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992. (Coleção Os Pensadores).

HARTMANN, Nicolai *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Segunda edição. Lisboa: Calouste Gulberkian, 1983.

HEGEL, Georg W. F. *La Différence entre les Systémes Philosophiques de Fichte et de Schelling*. Apres. e Trad. Bernard Gilson. Paris: J. Vrin, 1986.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hege*. London: Harvard University Press, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1998.

KLEMMT, Alfred. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie: Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealism*. Hamburg: Felix Meiner, 1958.

PÖGGELER, Otto *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1993.

REINHOLD, Karl I. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

REINHOLD, Karl I. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Band I. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

REINHOLD, Karl I. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

REINHOLD, Karl I. *Extraits des Eléments D'un Tableau de la Philosophie au Début du XIX^{ème} Siècle*, Premier cahier, in *La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*. Apres. e Trad. Bernard Gilson. Paris: J. Vrin, 1986.

REINHOLD, Karl I. *Philosophie Élémentaire*, por François-Xavier Chenet. Paris: J. Vrin, 1989.

REINHOLD, Karl I. *Le principe de conscience*, por Jean-François Goubet. Paris: L'Harmattan, 1999.

ROEHR, Sabine. *A Primer on German Enlightenment*, with a Translation of Karl Leonhard Reinhold's *The Fundamental Concepts and Principles of Ethics*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1995.

SCHULZE, Gottlob, E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hamburg: Herausgeben von Manfred Frank, Felix Meiner Verlag, 1996.

SCHULZE, Gottlob E. *Énésidème ou sur les fondements de La philosophie élémentaire exposé à Jéne par Reinhold*. Paris: J. Vrin, 2007.

SELLING, Magnus. *Studien zur Geschichte der Transzendental-Philosophie*. Uppsala: Lundquistska Bokhandeln, 1938.

Artigo recebido em 21/12/2014, aprovado em 12/02/2015

**SUBJETIDADE E SUBJETIVIDADE:
UMA MEDITAÇÃO HISTÓRICO-ONTOLÓGICA
A PARTIR DE HEIDEGGER**

Marcos Aurélio Fernandes

Professor adjunto na Universidade de Brasília

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 121-152

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: este texto apresenta e discute a diferença e a referência entre *subjetividade* (*Subiectit t*) e *subjetividade* (*Subjektivit t*), segundo o pensamento histórico-ontológico de Martin Heidegger¹. Expõem-se os modos como aparecem a subjetividade na *era da metafísica*, de início, do comparecimento do tema do “*hypokeimenon*” (o *subjacente*) no pensamento dos primeiros pensadores gregos (Heráclito e Parmênides em especial)   concep o do ser como “*ousia*” (vigência, presença, substância, essência) em Platão e em Aristóteles. Depois, da concep o da *substancialidade* no medievo se passa   concre o da *subjetividade* como *subjetividade* na modernidade e   sua configura o como sistema. Por fim, expõe-se sobre a nova verdade do ente na época da técnica e a perda do sentido da objetividade e da subjetividade no viger da disponibilidade.

Palavras-chave: Subjetividade; Subjetividade; Substância; Sistema; Técnica.

Abstract: this text presents and discusses the difference and the reference between *subjectness* (*subiectit t*) and *subjectivity* (*subjektivit t*), according to the Martin Heidegger's thinking of BEING-as-history. It exposes the ways how subjectness appears in the *age of Metaphysics*, from the beginning, from presence of the theme of “*hypokeimenon*” (the *subjacent/lie-forth*) in the thinking of the first Greek thinkers (especially Heraclitus and Parmenides) to the conception of Being as “*ousia*” (state of being, presence, substance, essence) in Plato and Aristotle. After exposing the conception of *substantiality* of the Middle Ages it passed to the conception of *subjectness* as *subjectivity* in the Modernity (Modern Age) and to Its configuration as system. Finally, it exposes the new truth of Being in the age of technology and a loss of the sense of objectivity and of subjectivity in the essence of Being in the way of standing reserve.

Keywords: Subjectness; Subjectivity; Substance; System; Technique.

¹ Como aparecerá adiante neste artigo, os termos “subjetividade” (*Subiectit t*) e subjetividade (*Subjektivit t*) aparecem como “termos técnicos” num texto de 1941, intitulado “Die Metaphysik als Geschichte des Seins” (“A metafísica como história do ser”), publicado no volume II do *Nietzsche* de Heidegger.

A *subjetividade* é o fundamento “*histórico-ontológico*” da modernidade. “*Subjetividade*” é, aqui, um título *ontológico*: diz o ser do ser-sujeito, tal como este é compreendido na modernidade, a saber, no horizonte da *egoidade* (*ser-eu*), ou, mais exatamente, no horizonte da *ipseidade* (*ser-si-mesmo*). “*Subjetividade*” nomeia o *ontológico* da modernidade. “Com o termo ‘ontológico’ queremos indicar determinado sentido do ser, que age, no fundo do ente no seu todo, constituindo os gonzos principais das ramificações na estruturação do mundo. Esses gonzos principais se expressam nos chamados conceitos ou categorias de fundo de determinado mundo constituído” (Harada, 2009, p. 132). Os gonzos de uma estruturação do mundo constituem aquilo que Heidegger chama de “*posição metafísica de fundo*”. No curso de 1940, intitulado “*Der europäische Nihilismus*” (“O niilismo europeu”)², Heidegger expõe em que consiste isso. Segundo ele, “uma posição metafísica de fundo” (*eine metaphysische Grundstellung*), se articula de modo quádruplo, e se determina:

1. pelo modo como o homem é homem e, isto quer dizer, pelo modo como o homem é si mesmo (*selbst*) e, nisso, se sabe a si mesmo; 2. pelo projeto do ente sobre o ser; 3. pela delimitação da essência da verdade do ente; 4. Pela maneira segundo a qual, a cada vez, o homem toma a “medida” e dá a medida para a verdade do ente (N II, p. 120)³.

A estruturação do mundo moderno a partir da subjetividade é *uma* destinação da verdade do ente na *era da metafísica*, este dia histórico de aproximadamente dois milênios e meio, cujo alvor se anunciou no surgimento da *filosofia* (leia-se “*metafísica*”) em Platão e Aristóteles. A *subjetividade* enquanto o *ontológico* da modernidade é, na verdade, apenas uma concreção histórico-

² Este curso, ministrado no segundo trimestre de 1940, foi publicado primeiramente em 1961, no segundo volume do livro de Heidegger intitulado *Nietzsche* e, posteriormente, foi publicado no volume 48 das suas obras completas. Seguiremos, aqui, o texto do livro *Nietzsche II*.

³ Os textos de Heidegger serão indicados por siglas. Cf. as referências bibliográficas. Quando os textos citados não forem de língua portuguesa a tradução será do autor deste artigo.

ontológica da era metafísica, ou seja, uma concreção da destinação do projeto do ente sobre o ser, que comporta uma determinação toda própria da essência da verdade do ente no seu todo. Com outras palavras, a *subjetividade* é apenas uma concreção histórica do modo como se dá, para o homem ocidental, a *parusia* do ente como tal e no seu todo: o dar-se sub-reptício do ser, advindo e, ao mesmo tempo, se retraindo em tudo quanto está sendo e à medida que está sendo, respectivamente, em todo o modo de ser, incluindo aí, bem no meio do ente em seu todo, o homem e o seu mundo histórico, o modo como homem é homem, isto é, o modo como ele é si mesmo e se sabe a si mesmo neste modo de ser, bem como o modo como o homem recebe e dá a medida com a qual ele dimensiona a verdade do ente, quer dizer, a manifestação da “realidade” enquanto tal e no seu todo. Nessa era, o ser do ente como tal e no todo (a “realidade”) é compreendido no horizonte da *subjetividade*. Na meditação histórico-ontológica de Heidegger, que transcende o horizonte dos fatos e de seus condicionamentos, bem como o horizonte da época e da consciência epocal, reconduzindo o aparecimento histórico-ôntico à sua raiz histórico-ontológica (Cf. Volpi, 1989, p. 69), a *subjetividade* é a culminância da era da metafísica, ou seja, daquele pensar que, por aproximadamente dois milênios e meio, experimenta e compreende o ser a partir do referimento da *subjetividade*.

1. Diferença e referência de subjetividade e subjetividade

Qual a diferença entre *subjetividade* (*Subjektivität*) e *subjetidade* (*Subiectität*)? Como Heidegger distingue entre uma e outra? Em “Die Metaphysik als Geschichte des Seins” (“A metafísica como história do ser”)⁴, texto de 1941, em que Heidegger se concentra em sua confrontação histórico-ontológica com a metafísica, esta diferença é nomeada e elucidada. Vejamos:

⁴ Este texto foi publicado no segundo volume do livro sobre Nietzsche. Faremos a citação deste texto nesta edição de 1961.

O nome subjetividade deve enfatizar que o ser é determinado, sim, partindo do subiectum, mas não necessariamente por meio de um eu. Ademais, ao mesmo tempo o título contém uma remissão ao *hypokeímenon* e, portanto, ao início da metafísica, mas também o prenúncio do proceder da metafísica moderna, a qual, com efeito, reivindica a “egoidade” (*Ichheit*) e, sobretudo, a ipseidade (*Selbstheit*) do espírito como traço essencial da verdadeira realidade (N II, p. 411).

Desde o início de sua história, com Platão, a metafísica esboçou uma compreensão do ser a partir do ente e, de modo especial, a partir de um “sujeito” (*hypokeímenon*, em grego; *subiectum*, em latim). Somente na modernidade é que o sujeito, ou seja, o fundo ou fundamento da entidade (ser) do ente, do seu irromper e aparecer, consistir e subsistir, foi identificado com a egoidade ou com a ipseidade do espírito (*Geist* – o termo latino seria “*mens*”, mente). O ser-sujeito no sentido da subjetividade (determinado a partir da egoidade e ipseidade do espírito) é apenas uma concreção histórica do ser-sujeito em sentido mais fundamental-ontológico. Na antiguidade e na idade média o ser-sujeito foi determinado mais ampla e fundamentalmente a partir da noção de “substância” (*ousia*, em grego; *substantia*, em latim). A metafísica compreendeu a substância, ou melhor, a substancialidade (o ser ou entidade do ente) numa tríplice referência ou ponto de vista: primeiramente, a partir da “natureza” (*physis*, em grego; *natura*, em latim) ou do mundo (*kosmos*, em grego, *mundus*, em latim); depois, a partir de “Deus” (*theós*, em grego; *deus*, em latim); ou, ainda, a partir da alma (*psykhé*, em grego; *anima*, em latim). Desde o começo da modernidade a alma (*anima*) tem sido experimentada, compreendida e interpretada como “*animus*” ou “*mens*” (mente, espírito; em alemão: *Geist*), ou, mais precisamente, como “*ratio*” (razão; em alemão: *Vernunft*). A alma enquanto mente ou razão, ainda por cima determinada a partir da egoidade e da ipseidade, tornou-se a realidade verdadeira, à medida que também a verdade foi entendida como certeza: o ente mais certo, indubitável, é a mente, com sua autoconsciência, isto é, o “eu penso – eu sou”:

Se por subjetividade se entende isto, a saber, que a essência da realidade em verdade – isto é, para a autocerteza da autoconsciência – é *mens sive animus*⁵, *ratio*⁶, *Vernunft*⁷, *Geist*⁸, então a “subjetividade” aparece como um modo da subjetidade. Esta última não caracteriza necessariamente o ser a partir da *actualitas* da apetição que representa, já que subjetidade significa também: o ente é *subiectum* no sentido do *ens actu*⁹, seja este o *actus purus*¹⁰ ou o *mundus*¹¹ enquanto *ens creatum*¹². Subjetividade quer dizer, enfim: o ente é *subiectum*¹³ no sentido do *hypokeímenon*¹⁴ que, enquanto *prote ousía*¹⁵, tem a sua distinção no ser presente do que é a cada vez (N II, p. 411).

A subjetividade é um modo da subjetidade. A subjetidade se determinou, na história da metafísica, antes de tudo como o “*hypokeímenon*”, isto é, como o vigor de ser subjacente. Este foi nomeado no pensamento grego clássico “*ousía*”, a vigência constante, subsistente, perdurante, o que os latinos traduziram e interpretaram como “*substantia*”, substância, o que subsiste em si mesmo, o que está sob as determinações acidentais do ente. Platão compreendeu a “*ousía*” em sentido próprio como “*idea*”, a forma formadora originária e o aspecto como algo se faz ver em seu modo de ser típico. Aristóteles, porém, compreendeu a “*ousía*” em sentido próprio como “*enérgeia*”, o ser em obra, o ser como a consumação ou perfeição de uma obra, o que os latinos traduziram e interpretaram como “*ens actu*”, ser em ato, ser realizado, efetivo, perfeito, completo. Os medievais latinos entenderam o *subiectum* (sujeito, fundamento, suporte) como “*ens actu*”, mas acima de tudo como “*actus purus*”, o ente perfeitíssimo, Deus, que cria, isto é, faz

⁵ Mente ou ânimo/espírito (em latim) (tradução nossa).

⁶ Razão (em latim) (tradução nossa).

⁷ Razão (em alemão) (tradução nossa).

⁸ Espírito (em alemão) (tradução nossa).

⁹ Ente em ato (em latim) (tradução nossa).

¹⁰ Ato puro, realidade pura (em latim) (tradução nossa).

¹¹ Mundo (em latim) (tradução nossa).

¹² Ente criado, criatura (em latim) (tradução nossa).

¹³ Sujeito (em latim: o que está lançado por debaixo) (tradução nossa).

¹⁴ Sujeito (em grego: o que subjaz) (tradução nossa).

¹⁵ Substância primeira (em grego: aquilo que é vigente e presente em sentido primordial, o indivíduo, o singular) (tradução nossa).

passar da potência para o ato, da possibilidade para a realidade efetiva, o “*mundus*” (mundo). Somente na modernidade é que o *subiectum* em sentido mais próprio e eminente é o “*ego cogito*”, a mente, a razão, o espírito, em sua autocerteza e autoconsciência. Por isto é que a subjetividade é apenas uma forma histórica da subjetividade. Seguindo a meditação de Heidegger sobre a história do ser, vejamos, primeiramente, algo desta história da subjetividade.

2. No início do pensar ocidental: o “*hypokeímenon*”

Começamos com a compreensão do ser como permanência, como presença constante, sempre vigente, como vigor que reina antes de tudo, que Platão e Aristóteles condensaram na palavra “*ousía*”. “*Ousía*” diz o *ser* do que está *sendo*, do *ente*, sua “*entidade*”, aquilo pelo que o que é, o ente, tem o ser. Os gregos experimentaram o *ser do que é* como a *vigência do vigente*, a *presença do presente*. O ente é sempre algo que de alguma maneira está presente, está aí, vigendo, vigorando, no ser, sendo. Até mesmo o que ainda não é e o que já foi são o que são em referência ao que é, ou seja, em referência ao presente. Neste sentido, pois, ser diz tanto quanto *presenciar*(-se). Este vigor do ser como presença constante, que vige de antemão, é anterior, enquanto condição de possibilidade, até mesmo ao sujeito entendido como subjetividade; pois algo só pode ser *representado* por um *eu* (como um objeto) à medida que se apresenta e se presencia, de alguma maneira (em sentido amplo); e mesmo um eu só pode ser um eu à medida que é dado a si mesmo como uma forma de *autopresença*. Segundo a experiência e a compreensão grega desde os primórdios da metafísica, “ser” diz, portanto, “presença” e o diz tanto melhor quanto mais esta presença não declina, ou seja, é constante, permanente, consistente.

A “*ousía*”, que os latinos traduziram por “*substantia*”, ou seja, o ser do ente, a entidade no sentido de presença constante, permanente, que sempre perdura, foi também nomeada de “*hypokeímenon*”, em latim, *subiectum*. “*Hypokeímenon*” significa a presença que jaz de antemão: presença jacente *a priori*, ou melhor, “pré-jacente”. “*Hypokeímenon*” é “*arkhé*”, princípio, origem, no

sentido do originário que rege e erige tudo; é “*hyparkhê*”, início, a partir donde tudo tem sua proveniência e recebe seu lugar, sua destinação no ser. O “*hypokeímenon*”, o pré-jacente, é compreendido, pois, a partir do vigor que se impõe de modo constante, da vigência que perdura, da presença permanente, da estabilidade e constância. Ao “*hypokeímenon*” é atribuído um “*hyparkhein*”: um dar princípio, um ser posto como fundamento e origem imperante. Assim, o “*hypokeímenon*” é compreendido pelos gregos como o que está presente, vigorando, dominando, a partir desta presença constante, *a priori*, que se dá de antemão. Na aurora do pensamento grego, com os primeiros pensadores, o que se apresentou como “*hypokeímenon*” por excelência foi a “*physis*”, a “natureza”, tomando-se esta palavra em sentido originário e o mais amplo possível, como nome para o ser, para o vigor de presença, que se apresenta como condição de possibilidade de tudo que se presencia e se apresenta. Heidegger, num curso do semestre de verão de 1943 sobre Heráclito, assim se refere ao “*hypokeímenon*” no pensamento grego originário:

O ente que a partir de si mesmo se encontra a cada vez, desta ou daquela maneira, enquanto isso e aquilo, sem acréscimos do homem, o mar, a montanha, as florestas, os animais, o céu e também os homens e os deuses, constitui o que advém, o que provém e, portanto, o que ali está, *hypokeímenon*, aquilo que vem ao encontro do homem. Aqui aparece o vigor de presença daquilo que o homem recebe sem precisar proceder. Este vigora “junto” do homem, vindo ao seu encontro num excesso e mesmo num sobressalto. Para os gregos, o que aparece a partir de si mesmo, que “vigora” junto do homem é o ente em sentido autêntico, porque, por razões que ainda não somos capazes de discutir, eles fizeram a experiência de ser no sentido de um vigor de presença (HER, p. 72-73).

Aqui, *physis*, “natureza” é o nome do ser como tal e no seu todo; é o nome da “realidade” inteira e não o nome de uma parte, de um setor da realidade. O homem se encontra no meio da “*physis*”, medindo-se com ela, com seu advir, provir e sobrevir. A *physis* é o que faz surgir todas as coisas. Ela mesma é o surgimento, que não declina. A *physis* é o que está em si mesmo, o surgimento que

surge a partir de si mesmo, e que, dando-se e retraindo-se, deixa e faz erguer-se e declinar-se tudo quanto se presenteia e se apresenta. Já no curso do semestre de verão de 1935, intitulado *Introdução à metafísica*, Heidegger buscara meditar acerca do pensamento da *physis* nos pensadores originários Heráclito e Parmênides. Para Heráclito, *physis* é *lógos*, a força de reunião que perpassa e domina tudo, força que reúne o que tende a contrapor-se, que mantém numa constância o que oscila, a harmonia inaparente e mais forte, que disciplina os contrastes e que impede que o todo se disperse e se perca num mero amontoado (Cf. IM, p. 157-158). Ora, segundo Heidegger, ao contrário do que se costuma a ensinar, Heráclito e Parmênides pensaram e tentaram dizer o *mesmo*. Este *mesmo* que Heráclito pensou como a força de reunião, de unidade que domina desde o íntimo da *physis*, por ele denominada de *lógos*, foi experimentada e pensada por Parmênides como *hen*, *um*, ou, simplesmente, como *einai* (ser), isto é, como “a própria solidez do consistente, concentrada em si mesma, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança” (IM, p. 124). O ser se contrapõe ao vir-a-ser e ao aparecer. Entretanto, ao mesmo tempo, o vir-a-ser e o aparecer co-pertencem ao ser e vice-versa. O vir-a-ser é o aparecer do ser; e o aparecer é o vir-a-ser do ser. O ser é presença. O vir-a-ser é o chegar à presença e o sair dela. O aparecer é o apresentar-se que se clareia e brilha. Assim como o vir-a-ser e o aparece co-pertencem ao ser, também o não-ser, o nada, pertence ao ser. Ser e não-ser se co-pertencem como presença e ausência, como emergir e submergir, como manifestação e ocultação (Cf. IM, p. 140-141). O homem está em meio a tudo isso. Para Parmênides, sábio (*anér sophós*) é aquele homem que dá provas de discernimento ao ser experimentado tanto no brilho do ser, quanto na escuridão do não-ser, como no lusco-fusco do aparecer. Ou, nas palavras de Heidegger,

Um homem verdadeiramente sábio não é aquele que persegue cegamente uma verdade. É somente aquele que conhece constantemente todos os três caminhos, o do Ser, o do não-ser e o da aparência. Um

saber superior e todo saber é superioridade, só é concedido àquele que experimentou o ímpeto alado do caminho para o Ser. Que não estranhou o espanto para o abismo do Nada. E que aceitou, como constante necessidade, o terceiro caminho, o da aparência (IM, p. 139).

Já os primeiros pensadores experimentaram e pensaram o ser do que é, o *hypokeímenon*, quer seja chamado de *physis*, quer seja chamado de *lógos* ou de *hen*, ou ainda, simplesmente, de *einai*, como “*arkhé*” e “*hyparkhé*”. O *hypokeímenon* é “*arkhé*”, princípio, origem, no sentido do vigor imperante, originário, que erige e rege, sustentando e governando tudo; é “*hyparkhé*”, *início*, o que deixa e faz começar, a *proveniência* no ser e do ser de tudo aquilo que é.

3. Platão: a “*ousía*” como “*idea*”

Platão assumiu como provocação fundamental do pensamento a tarefa de pensar a *proveniência* de tudo o que, de alguma maneira, está sendo. Pensar é discriminar, discernir tudo que é, enquanto está sendo, a partir de sua *proveniência*. É o “*caminho genealógico de Platão*”:

O sentido originário do termo filosófico “*proveniência*” remete, sempre, para a fonte e a linhagem da diferença constitutiva de todo sendo, remete para a tensão entre identidade e diferença de cada sendo. A diferenciação nunca se conclui. E é, por isso, que cada ser, em sendo, se relaciona com os outros níveis do próprio processo de elaboração do seu modo de ser. Algo que está sendo vem a ser como é e o que é através de tensões, de edificação de diferenças, de oposições [...]. Para Platão, a *proveniência* não se dá de fora, mas de dentro, entrelaçada com uma multiplicidade de diferenças. Não é de coisas diferentes, mas de processos diferenciadores (Leão, 2010, p. 213).

Para Platão, como para Aristóteles, o *ser* – o vigor ou viger originário e originador, que deixa e faz vir à presença tudo quanto torna-se presente e se apresenta – recebe o nome de “*ousía*”¹⁶: o

¹⁶ *Ousía* é um substantivo derivado de *oûsa*, particípio feminino do verbo *eînai* (ser). O *particípio* do verbo ser (no masculino: *ôn*; no feminino, *oûsa*; no neutro, *ón*) é, para a compreensão da linguagem entre os gregos, a

perdurar constante, permanente, como tal (Cf. IM, p. 91). O ser, em relação ao sendo (ente), é, pois, o primeiro, o *a priori*, a proveniência de tudo. Com outras palavras: a presença em que tudo emerge, tornando-se presente, ou de que tudo se retira, tornando-se ausente, não declina. Como Parmênides já acenara, o ser vige sem nascer nem perecer; em sua unicidade e inteireza, não conhece estremecimento nem precisa de aperfeiçoamento; não foi antes, nem será depois, pois é presença total, unidade unificadora de tudo (Cf. IM, p. 124). Ou, partindo-se das palavras de Heráclito, o ser é “o que nunca declina” (*tò mē dūnón pote*) ou “o surgimento incessante” (*tò aei phyon*) (Cf. HER, p. 100). No horizonte do pensamento metafísico, com Platão e Aristóteles, a “*ousía*” passou a ser compreendida como “*génos*” (proveniência), com o seu caráter de “comunidade” ou “universalidade”:

A *ousía*, o ser, é aquilo a partir de onde cada ente surge como tal. É a proveniência dos entes, *génos*. É assim que Platão e Aristóteles caracterizaram o ser em relação ao ente. Porque o ser é a proveniência graças à qual o ente é, como tal, o ser em relação a cada ente é, para Platão e Aristóteles, *tò koinon* – o comum, o em conjunto, *kathólou*, isto é, o que toca a totalidade e, sobretudo, cada ente (HER, p. 72).

Platão considera a “*ousía*” como “*idea*”. Para ele, a “*idea*” é o ser autêntico, a entidade propriamente dita do ente, a presença e vigência única. A “*ousia*” do “*ón*” (o ser, a vigência ou presença permanente do “sendo”, isto é, do ente), experimentada a partir da “*physis*” (surgimento incessante), se torna “*idea*” à medida que o que aparece oferece de si mesmo uma visão, ou seja, uma vista, uma mira, um espetáculo, um aspecto que pode ser contemplado,

experiência inaugural da *participação* (*metokhé*) no ser por parte daquilo que está sendo (o participio grego se traduz para o gerúndio do português). O participio expressa, assim, a dinâmica *geradora* (*gerúndio*) do ser que se dá, se comunica, a tudo quanto, de alguma maneira, vem a ser. O participio diz, portanto, a comunicação da experiência transcendental-ontológica, de que tudo quanto é participa e compartilha; diz, portanto, que o que está sendo só é à medida que participa do ser, compartilha do ser com tudo o mais que está sendo (entendendo-se o ser como *verbo* originário).

considerado. *Idea* ou *eidos* é o aspecto do ente, ou seja, como ele, eclodindo, aparece e reluz; e, aparecendo e resplandecendo, oferece uma vista de si. Enquanto aparecer verdadeiro, o ser enquanto *idea* nomeia uma vigência e uma presença que perdura, que permanece e tem consistência em si mesma. Em Platão, portanto, *idea* significa o que o ente propriamente, verdadeiramente, é: o aspecto permanente e primordial: *a priori*. *Idea*, portanto, nomeia o verdadeiro, próprio e *a priori* “*ti estin*” (o “o que é” do que está sendo, do ente) – a vigência e presença constante e consistente do ser naquilo e daquilo que está sendo: a essência do ente. A *idea* ou essência determina o que o ente é. Ela é anterior, na determinação, ao fato de que o ente é (sua existência), ou seja, ela é o *a priori* do ente. A *idea* é “*to proteron te physei*”: o que vem primeiro, segundo a dinâmica do surgimento universal (*physis*), quer dizer, segundo o ser, ou seja, na medida em que algo se torna o que ele é, vale dizer, o que ele é de antemão, ou ainda, o que ele já era, enquanto este ou aquele modo de ser. A *idea* enquanto essência diz, portanto, a natureza primordial e verdadeira (consistente, permanente) do ente e determina o seu desvelar, o seu aparecer no desvelado. A *idea*, portanto, se determina a partir da *physis* (surgimento) e da *aletheia* (desvelamento). Para Platão, portanto, a *idea* é a entidade do ente, como essência e natureza primordial. É o que no ente é mais propriamente ente: o “*ontos ón*” (a realidade realíssima, a realidade propriamente dita, o ser por excelência) – a vigência propriamente dita do ser no ente. A *idea* é o ente mais propriamente ente e o ente primordialmente ente: a entidade do ente, a essência que predetermina a existência de todo e de cada ente. A *idea* é, portanto, a proveniência essencial, a origem (*arkhé*) do ente.

A “*idea*” é o “*koinón*”: o comum; ou seja, é o “*hen*”, o um unificador. Enquanto origem essencial ou essência originária, a *idea* é o modo de ser que permanece o mesmo (*identidade*) na mutação dos entes que, de maneira mutável, surgindo e perecendo, isto é, não permanecendo, participam desse modo de

ser permanente. Enquanto sempre o mesmo, a *idea* é também o “um unificador” (unidade) dos muitos entes que participam desse modo de ser. Os muitos (*ékasta*) remetem de volta ao um que os unifica e este um unificador é a *idea* do ente. Enquanto tal, a *idea* é o comum dos diversos: o *koinon*.

O que faz alguma coisa ser verdadeira, o que leva uma atividade ou um processo a ser livre são respectivamente a verdade e a liberdade. O que faz o justo ser justo é a justiça. Do mesmo modo, o que ser algo que está sendo é o ser, o que leva um real a realizar-se é a realidade. Aristóteles forma do particípio presente substantivado, *tò ón*, o sendo, um substantivo abstrato, *he ousía*, para designar o ser e a realidade, onde provém, em que se funda e fundamenta todo sendo e qualquer real. Por isso tanto Platão como Aristóteles dizem que o ser é para todos os sendo *tò génos*, “a fonte” e “origem”; que a realidade, face e em comparação com os modos de ser e realizar-se de todo sendo e de qualquer real, é *tò koinón*, o único e coincidente, *tò kathólou*, o todo e a totalidade (Leão, 2010, p. 179).

Para a experiência do pensar de Platão, a *idea* é doação de ser, comunicação de ser a tudo aquilo que, de alguma maneira, está sendo. É forma, em referência à qual, tudo o que está sendo, no seu modo de ser, se forma, se reforma, se transforma, se deforma. O ser, a *ousía*, como *idea*, forma originária e originadora, abrange todo o sendo e dá a cada sendo a sua procedência, destinando a cada sendo o seu lugar e o seu tempo no todo do ser. O valor de cada sendo se mede, justamente, por sua capacidade, maior ou menor, de participar no ser e em sua permanência. O “céu” é aquilo que participa do ser de modo perpétuo, puro e límpido, luminoso. A “terra”, a realidade sublunar, é aquilo que participa de modo inconstante, fugidio, fugaz. O ser, enquanto entidade do ente, no sentido da *idea*, forma originária e originadora, é o *permanente* por excelência. O sendo, o ente, especialmente o sendo sublunar, é o *mutável*: o que vem a ser e deixa de ser, o que aparece e desaparece, se torna presente e se ausenta. O ser é; o sendo, especialmente o terreno, nem é propriamente, nem não é propriamente, ou, quiçá, é e não é, participando, no reino do devir e da aparência, tanto do ser quanto do não-ser. O ser é o *infinito*, o

sendo é o *definido*, o *delimitado*, o *determinado*. O ser é *um*, o sendo é *múltiplo* – pluralia tantum: só se dá no plural. “Pois uma realização, que, para poder realizar-se, tem de separar-se das outras realizações por termos e armações, através de fins, confins e limites, só pode mesmo trazer inscrito o nada da pluralidade na própria dinâmica de seus poderes de ser e vigência” (Leão, 2010, p. 201-202). Assim, em Platão, a tensão criadora entre ser e vir a ser, entre ser e parecer, entre ser e não-ser, que vigorava no pensamento de Heráclito e de Parmênides, perde sua força e, em vez disso, abre-se *uma separação ou um distanciamento (khôrismós)* entre ser e vir a ser, entre ser e parecer, entre ser e não-ser. É o começo da meta-física.

Ora, se a *idea* é o que no ente é mais propriamente, o ser comum, o um e idêntico, a natureza primordial e originária, a essência do ente, o ser verdadeira e propriamente, então aquilo que é a cada vez (o singular) e provisoriamente na pluralidade das realizações definidas, o que é mutável não é verdadeira e propriamente, nem não é verdadeira e propriamente. Mas, por não satisfazer plenamente as condições para ser considerado ser em sentido verdadeiro e próprio, mais merece ser designado como *me on*: não-ser – o que nunca satisfaz ao ser na sua consistência verdadeira e própria. “Partindo [...] da *idea*, o *tóde ti*, o ente que a cada vez é, permanece inconcebível na sua entidade (o *tóde ti* é um *me on* – e, no entanto, é um *on*)”, conclui Heidegger (N II, p. 372). Isso implicou a necessidade de outra orientação para o pensamento da *ousía* em Aristóteles.

4. Aristóteles: a “ousía” como “enérgia”

O pensamento de Aristóteles só pode se diferenciar do de Platão à medida que há algo de comum entre ambos os pensadores. De fato, também Aristóteles parte da compreensão do ser como *ousía*, vigência, presença. Também ele pensa a *ousía* como o *a priori* transcendental-ontológico. Trata-se, aqui, da anterioridade do ser em relação ao ente, da presença em relação a tudo quanto se torna presente e se apresenta, da realidade, em relação às realizações e ao real.

O ser, a realidade já é sempre mais antigo do que todo sendo e qualquer real. Por isso o ser, a realidade já era e se tinha realizado para todo sendo ser e todo real realizar-se. Antes do sendo ser o que é, o ser já era. É o que Aristóteles expressa numa fórmula lapidar: *tó ti ên êînai*, “o ser que, de alguma maneira, já era em todo sendo” (Leão, 2010, p. 179-180).

Que fenômeno é este? Esta é a própria fenomenalidade de todo o fenômeno. Em tudo o que está sendo, em sua vigência, se recolhe o ser e o não-ser, o ser e o vir a ser, o ser e o aparecer. Do mesmo modo, em tudo o que está sendo, acontece identidade e diferença: tudo o que está sendo, enquanto vige entre o aparecer e o desaparecer, entre o apresentar-se e o ausentar-se, se recolhe no ser e acolhe o não-ser, sendo si mesmo para si mesmo (*identidade*) e sendo outro para outros (*diferença*). Tudo está vindo a ser o que já era: terra está vindo a ser terra, água, vindo a ser água, ar vindo a ser ar, fogo vindo a ser fogo, enfim, cada fenômeno, cada ente, cada real, está vindo a ser o ser que ele já era. As coisas não somente se transformam em outras coisas. Elas também, e, antes de tudo, se formam a partir de si mesmas, em referência a si mesmas (*identidade*) e em referência ao que elas mesmas não são, ao outro de si mesmas (*diferença*) (Cf. Leão, 2013, p. 27; 34-35).

Como conceber, então, o singular, o individual, o que é a cada vez (*tóde ti*) em sua positividade? Como Aristóteles encontrou uma possibilidade de repensar a *ousía*, o ser, a presença, a realidade, de modo a dar conta de conceber o singular e o mutável em sua positividade?

A mesma essência do ser, o ser presente ou vigente, que Platão pensa para o *koinón* da *idea*, Aristóteles concebe para o *tóde ti* como a *enérgeia*. Enquanto Platão não pode nunca admitir o ente individuado como o ente verdadeiro e próprio, enquanto Aristóteles incluiu o individuado no ser presente, Aristóteles pensa em modo mais grego do que Platão, ou seja, de modo mais adequado à essência do ser inicialmente decidida (N II, p. 372-373).

Mas, o que significa “*enérgeia*”? O que diz esta palavra no pensamento de Aristóteles? A palavra “*enérgeia*” remete a “*ergon*”:

obra. Entretanto, aqui a obra é pensada a partir do movimento e do repouso, bem como do desvelamento. A obra é aquilo que veio a ser, que se erigiu, crescendo e aparecendo, apresentando-se estavelmente no desvelado. A obra é, pois, uma presença, algo que repousa em si mesmo, numa estabilidade, numa subsistência, numa quietude: ela é uma “*ousía*”, e o é no modo da “*prote ousía*”, ou seja, da singularidade, do “a cada vez” (*kath’hekaston*), do “este aqui” (*tóde ti*).

A obra vige a partir de um ser *pro-duzido*: ou seja, trazido para fora, trazido para a luz, posto no desvelado. Há dois modos de produção: a *physis* – o deixar que algo emergja e se abra por si mesmo; e a *poiesis* – o pôr algo diante de si no sentido de perfazer, ou seja, de aprontar e de fabricar. Na posição da obra se dá a composição de movimento e repouso, ou seja, de motilidade e quietude. A quietude, no entanto, não é a privação do movimento, mas sim a completude, a consumação do movimento:

A casa que está lá é enquanto posta em evidência no seu aspecto, exposta no desvelado, está neste aspecto. Estando, repousa na forma externa do aspecto. A quietude do pro-duzido não é um nada, mas um recolhimento. Recolheu em si todos os movimentos do produzir a casa, os finalizou no sentido da delimitação que dá o acabamento – *péras, télos* – não do mero cessar. A quietude custodia a consumação do movido. Aquela casa é como *ergon*. “Obra” quer dizer aquilo que repousou na quietude daquilo que tem o aspecto de – estando de pé, jazendo –, aquilo que repousou no ser presente do desvelado (N II, p. 368).

A partir desta exposição do ser-obra, no horizonte da compreensão grega, o que significa “*enérgeia*”? Resposta: O viger como obra em obra, ou, o ser-obra: o ser posto no desvelado, o ser posto ali, na proximidade, o ser posto de modo ereto. Aristóteles inventou então a palavra “*entelékheia*”: o estar-no-fim, no sentido do estar consumado, na plenitude da presença, como um “*tóde ti*”: um este aqui, um singular, um indivíduo. Para Aristóteles, “*ousía*” em sentido predominante, em primeiro lugar e acima de tudo, seria o “*hypokeímenon kath’auto*”, o “*sujeito*”, o *subjacente* em sentido eminente. Por sua vez, a presença em sentido eminente e

primordial, que, por isso, Aristóteles chama de “*prote ousía*”, a presença primordial, primária, a “substância primeira”, segundo a terminologia tradicional, é o permanecer de alguma coisa que, por si mesma, a cada vez permanece e se mantém no ser, prejaz, jaz de antemão na vizinhança, na proximidade. Ser diz respeito, em primeiro lugar, portanto, ao permanecer daquilo que a cada vez perdura: à *prote ousía*, que é a *ousía* do “*kath’hékaston*”: do que se dá a cada vez, quer dizer, o “*respectivo*”, o *singular*, o *individual* (ex.: “este homem aqui”, “este cavalo aqui”). Em sentido secundário (*deutera ousía*), porém, “*ousía*” é a presença do aspecto (*eidos*¹⁷: *aspectus*: espécie), do modo de ser no qual o ente singular se apresenta, ou então a proveniência essencial deste aspecto (*genos*¹⁸: gênero)¹⁹.

Para Aristóteles, portanto, ser (presença/vigência) em sentido primário é o “*hóti estin*”, literalmente, o “*que é*” do que está sendo (ente), aquilo que, na terminologia escolástica, se chamará de “*existentia*” (existência). E ser (presença/vigência) em sentido secundário é o “*tí estin*”, literalmente, o “o que é” do que está sendo (ente), aquilo que, na terminologia escolástica, se chamará de “*essentia*” (essência). A *essência* responde à pergunta “o que é?” um ente (em grego: “*tí estin?*”; em latim: “*quid est?*”). Já a *existência* responde “*que um ente é (quod est)*” à pergunta se um ente é (*an sit?*). A distinção de essência e existência, portanto, nomeia uma diferença no ser: a existência nomeia que o ente é; a essência nomeia o que o ente é. Falando numa linguagem escolástica, Aristóteles estabelece o primado da existência sobre a essência, invertendo o pensamento de Platão, que apresentava o primado da essência sobre a existência. Isso obriga-nos a reportar aquela “*gigantomachia perì tes ousias*”, de que fala Heidegger na introdução de *Ser e Tempo*, no primeiro parágrafo: o combate de

¹⁷ “*Eidos*” deriva do verbo arcaico e poético “*eídomai*”: apareço, sou visto. Significa o aspecto em que algo se faz ver, como também, o brilho, o esplendor, a beleza que reluz neste fazer-se ver.

¹⁸ “*Genos*” vem do verbo “*gígnomai*”: nasço, venho a ser. Significava raça, descendência, proveniência.

¹⁹ Cf. Aristóteles, Categorias 5, 2a 11-19.

gigantes acerca do ser, ou melhor, acerca da entidade do ente enquanto *ousia*: presença, vigência (SZ, p. 2).

Entretanto, a iniciativa de Aristóteles foi mais bem sucedida do que a de Platão? Em que medida? Por mais que Aristóteles pense de modo mais adequado à essência do ser tal como esta se tornou manifesta no início do pensar grego, em que ser e vir a ser, ser e não-ser, ser e aparecer ainda se mantinham numa tensão criadora, a saber, como *physis* (surgimento) e *alétheia* (desencobrimento), Aristóteles ainda pensava em contraposição a Platão e, neste sentido, em dependência dele, ou melhor, em dependência do pensamento “metafísico” que com ele começou. A resposta de Heidegger soa assim:

Todavia, Aristóteles pôde pensar por sua vez a *ousía* como a *enérgeia* somente como contra-ataque em relação à *ousía* como *idea*, de tal maneira que ele mantém então o *eidos* como presença subordinada no patrimônio essencial do ser presente do ente presente em geral. Que Aristóteles pense nos termos indicados de modo mais grego que Platão não quer dizer, todavia, que ele chegue, de novo, mais próximo do pensamento inicial do ser. Entre a *enérgeia* e a essência inicial do ser (*alétheia* – *physis*) está a *idea*. Ambos os modos da *ousía*, a *idea* e a *enérgeia* formam na reciprocidade da sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda verdade do ente enquanto tal. O ser manifesta a sua essência nestes dois modos: *o ser é presença enquanto manter-se do aspecto. O ser é o perdurar daquilo que é a cada vez em tal aspecto.* Esta dupla presença subsiste com base no ser presente e é, por isso, presença como constância, viger duradouramente, demorar (N II, p. 373; grifo de Heidegger).

Voltando ao começo desta reflexão, em que falávamos de uma “posição metafísica de fundo”, podemos, agora, perguntar: como se caracteriza a posição metafísica de fundo do pensamento grego? E como o homem se situa nela? A palavra que resume esta posição metafísica de fundo é “*ousía*”, o ser presente, a presença como constância, como o viger duradouro, como o demorar; e isso, por sua vez, sob duplo aspecto: a *ousía*, como *idea*, forma, estrutura, perfil estrutural do modo de ser de um ente, ou *eidos*, aspecto; e como *enérgeia*, o perdurar daquilo que é a cada vez, daquilo que é

singular, individuado. Entretanto, a ousía é um desdobramento a essência inicial do ser, que se manifestou no pensamento originário dos primeiros pensadores como *physis* (surgimento) e *alétheia* (desencobrimento). Resumindo, podemos dizer: na antiguidade grega, o homem se era si mesmo e se sabia a si mesmo na pertença ao desvelamento do ente. Ser homem significava ter o próprio fundamento no desvelamento do ente. O ente era aquilo que se apresentava no domínio do desvelado. O ser do ente tinha o caráter de presença e presença constante, perdurável, subsistente (substância). A verdade era o desvelamento daquilo que estava presente. O homem era aquele ente finito, que se media com o desvelamento e o velamento do ente, lutando por alcançar a verdade do ser em meio à aparência do ente (Cf. N II, p. 123).

5. Substância (substancialidade) no medievo.

Dizíamos no começo que a subjetividade é uma concreção histórica da subjetidade. A condição de possibilidade da subjetidade já se dá como *physis-alétheia*, segundo a manifestação essencial do ser concedida aos primeiros pensadores (Heráclito, Parmênides). A partir daí, uma primeira concreção da subjetidade se dá como ousía, “substância”. *Mutatis mutandis*, o medievo ainda teve na “*substantia*” um registro central de sua compreensão do sentido de ser de tudo aquilo que, de alguma maneira, está sendo. Para o medievo, o *subiectum* em sentido próprio é a *substantia*. Não podemos entrar aqui nos pormenores da ontologia medieval. Por isso, daremos apenas uma indicação a partir de uma citação sobre a concepção medieval da realidade:

Todos os entes que constituem as diferentes ordenações das esferas dos entes do universo medieval, desde a esfera das coisas sem vida, das coisas viventes (vegetais), das coisas sensíveis (animais), das coisas humanas (homem, animal-racional), dos espíritos em diferentes níveis de intensidade do ser (os coros dos anjos) até o próprio Deus, enquanto, como Criador de todas as coisas, é fonte de todo ser, são chamados *substâncias* (substâncias compostas e simples). Assim todos os entes, enquanto *obiecta*, isto é, *lançados e mantidos de encontro em face da percepção, da imaginação, do julgar e mirar*, se assentam numa vigência

de fundo, cuja imensidão, profundidade e criatividade prenunciam o ser, uma presença inominável, “denominado” Deus. Sua caracterização é assinalada, como *substância simples* e *a se*, isto é, absoluto assentamento da e na plenitude do ser, por e para si (Harada, 2009, p. 135-136; grifo do autor).

Assim, no medievo, *substantia* e *subiectum* são o mesmo. Tudo aquilo que não é acidental (o que tem o ser apenas “*in alio*”, em outro), ou seja, tudo aquilo que é “*in se*” (em si), em diferentes graus e modos de ser, é substância. Fundamentalmente, porém, há dois modos de ser radicalmente diferentes: o modo de ser do que é principiado por outro (*ens ab alio*: ente a partir de outro) e o modo de ser do que não é principiado, mas que é a partir de si mesmo (*ens a se*), como, por exemplo, a essência divina, em sentido particular, o Pai, na Trindade. Assim, a substancialidade enquanto vigência de fundo do ser, aparece em sentido eminente em Deus, ou, dito de outro modo, na essência divina, na deidade. A substância é, aqui, a prejacência absoluta da deidade. Resumindo o sentido de *substantia* no universo medieval:

Substância, *hypokeímenon* significa, portanto, o prejacente, o *apriori*, a *arché*, a *hyparché*. É o fundo a partir do qual todo um mundo de entes recebem identidade, localização no todo, unidade de participação, no sentido do ser que os faz surgir, crescer e se consumir, como elementos componentes ou melhor estruturantes da eclosão de uma paisagem da possibilidade de ser. Trata-se, portanto, digamos, do ponto de salto do próprio eclodir que se perfaz, como surgir, crescer e consumir-se num possível mundo (Harada, 2009, p. 137-138).

Ora, o “mundo” na concepção medieval da realidade era o “*ordo*” (a ordem), o “*universum*” (o universo: o que está vertido no e para o Um), entendido como “*ens creatum*” (ente criado, criatura). E o homem era, aí, no medievo cristão, a “*imago Dei*” (imagem de Deus), ao mesmo tempo em que era o “*minor mundus*”, o mundo em miniatura, o microcosmo, aquele ente que na unidade de sua essência reúne a multiplicidade do universo; aquele ente com cuja natureza o Deus se une e, que, daí, recebe a possibilidade de se tornar ele mesmo filho de Deus. Sem dúvida,

esta *substantia*, este *subiectum*, o homem, é uma realização privilegiada. Entretanto, o homem aí ainda não é propriamente o sujeito da subjetividade. Como, pois, vem à tona o ser-sujeito da subjetividade? Como se passa da subjetividade como substância para a subjetividade como subjetividade?

6. Subjetividade como subjetividade

Costuma-se caracterizar a passagem do medievo para a modernidade como um processo de libertação das constrictões e restrições que o estar vinculado à doutrina da revelação bíblica e da Igreja impunha ao homem ocidental. Não que esta opinião seja incorreta. É correta, mas pode ser que ela não desvele o essencial, o que se dá como decisivo no nível *histórico-ontológico*. Neste nível de profundidade da história ocidental, o que se dá é uma transformação ontológica, ou seja, “uma nova determinação da verdade do ente no todo e em sua essência” (N II, p. 129). Em que consiste, pois, esta transformação?

Trata-se de uma transformação na *verdade do ser do ente*, ou, dito simplesmente, na verdade do ente. O ser do ente era experimentado e compreendido como *ousía*, *substantia*. Agora, o ser do ente é determinado como objetividade. A vigência ou presença substancial (*Anwesenheit*) agora se torna presença objetiva, objetiva (*Praesenz*). Objetividade diz, aqui, o ser do *objectum*²⁰. Objeto é o que está lançado diante de, em face de – isso quer dizer: é a presença que se dá como correlata de um *representar*. Trata-se, portanto, de uma *presença representativa* (*repräsentative Praesenz*), ou seja, da presença que é *retrorreferida* a um *ego*, respectivamente, a um *si-mesmo* (Cf. N II, p. 409). Representar é trazer diante de si algo como algo, é *intuí-lo* (Cf. N II, p. 425). Objetividade é, pois, representatividade, no sentido da

²⁰ “Objectum” é participio passivo neutro do verbo *objicere*: jogar em face de, diante de. *Objectum* seria, portanto, o que está jogado em face, lançado diante de [...]. Grosso modo, esta palavra latina corresponde ao termo grego “*antikeímenon*”. Com este termo Aristóteles designava os correlatos das faculdades da alma (*De Anima*, 402b, 415a).

presença que se deixa representar, ou seja, apresentar como correlata de um *intuir* (*Anschauuen*), em sentido essencial. Neste novo advento da realidade (nova vigência do ser, ou seja, da entidade do ente e de sua verdade), muda o sentido de presença: a presença-*ousía* se determinava como um apresentar-se no desvelado e com base no desvelado (*alétheia*); a presença-do-representado, a presença representativa, ou seja, objetual ou objetiva, só é atuada a partir de uma *referência* a um *ego* (Cf. N II, p. 409). O *ego cogito*, o “eu penso”, ou mais exatamente, o *ego sum*, *ego existo* – eu sou, eu existo – agora se põe a si mesmo como “*subjectum*”: fundamento de representação de todo o ente. Isto significa: a verdade da coisa, do real, do ente no seu todo, deve estar fundada na verdade da *mente*²¹.

Com que direito, porém? Em razão de que? Em razão de sua indubitabilidade. A Meditação II das *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes nos introduz na justificação *ontológica* deste direito. Ainda que tudo fosse aniquilado pela dúvida, o *ego cogito*, *ego sum* permaneceria de pé em si mesmo, ou seja, o pensar, a mente, a *egoidade* como tal traz consigo o privilégio ontológico de permanecer firme na evidência, na verdade, na certeza de si mesma, mesmo quando tudo é tomado pelo vórtice da dúvida. O *ego*, isto é, a *egoidade*, é indubitável, estável em sua verdade, certo de uma *certeza firme*: aquilo que é certo e inabalável (*quod certum est et inconcussum*)²². Assim, o *ego*, ou

²¹ “*Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronunciatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessário esse verum*” – “Assim, portanto, depois de ter ponderado tudo mais do que o bastante, pode ser estatuído que isto que é pronunciado: *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeiro, toda a vez que for proferido por mim ou que for concebido pela mente” (Descartes, 1641/1998, p. 162 – tradução nossa, grifo do próprio texto editado).

²² “*Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum quod certum est & inconcussum*” – “Por isso eu agora vou meditar de novo sobre o que eu antes acreditava ser, antes de cair nestas cogitações; disso eu, então, irei subtrair o que quer que possa ser infirmado ainda que

melhor, a egoidade, ou, melhor ainda, a mente, é apresentada agora como a *substantia*, o *subiectum*, o *fundamentum* por excelência. Não se trata, aqui, pois, do eu individual, fático, mas do eu enquanto tal, da essência do eu, da egoidade, ou, como diz Descartes, do *ego* enquanto dado ao *cogito*, ao pensamento²³, ou seja, do *ego* enquanto *res cogitans*, enquanto *mens* (mente)²⁴. A indubitabilidade do *ego* pertence à essência da mente como tal (Cf. Rombach, 1981, p. 448). A mente é uma *presença* cuja autodatidade é autoevidente, por se dar numa intuição imediata. Além disso, ela é uma atenção, um ser presente junto ao real, que pode trazer em si o caráter de um “perceber claro e distinto” do que quer que ela perceba ou intua²⁵, e que tem a capacidade de

minimamente pelas razões aduzidas, a fim de que permaneça precisamente somente aquilo que é certo e inabalável” (Descartes, 1641/1998, p. 162).

²³ “*Cogitare? Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit: ego sum, ego existo, certum est. Quandium autem? Nempe quandiu cogito*” – “E o pensar? Eis que encontrei: o pensar é a única coisa que não me pode ser tirada. Eu sou, eu existo; isto é certo. Mas, por quanto tempo? Certamente, enquanto eu penso” (Descartes, 1641/1998, p. 166).

²⁴ “*Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significatione ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans*” – “Nada agora admito a não ser o que de modo necessário é verdadeiro; eu sou, portanto, precisamente, somente uma coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação me era antes ignota. Eu sou, pois, uma coisa verdadeira, e verdadeiramente existente; mas, que tipo de coisa? Eu já o disse, uma coisa pensante” (Descartes, 1641/1998, p. 166 – tradução nossa). Mais à frente Descartes diz: “*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, quoque, & sentiens*” – “Mas, portanto, o que eu sou? Uma coisa pensante. O que é isto? Certamente, uma coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente” (Descartes, 1641/1998, p. 168).

²⁵ “*Atque, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae imperfecta esse potest & confusa, ut prius erat, vel clara & distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo*” – “Mas de qualquer modo, há que se notar que a sua percepção [desta cera] não é nem um ver, nem um tocar, nem um imaginar, nem foi jamais algo disso, embora antes parecesse assim, mas um inspecionar da mente somente, que

conter em si, intencionalmente, ou seja, ideal ou espiritualmente, todas as coisas que ela representa. Esta autoevidência e esta capacidade de ser a instância da recepção da evidência da forma (ideia, essência) do que quer que seja caracteriza a mente enquanto “razão pura”.

Subjetividade e objetividade se pertencem como momentos correlativos de uma mesma funcionalidade, que é o processo da representação. O representar, porém, se funda no refletir, na reflexão. Refletir é, fundamentalmente, estar a caminho de si mesmo. Só que este caminho tem um sentido de um regresso. Reflexão é um retorno sobre si mesmo, um virar, um voltar para si mesmo, um dobrar-se sobre si mesmo (Cf. N II, p. 397). Só há objeto lá onde houver sujeito, ou melhor, um “*ego cogito*”, um “eu penso”, uma “apercepção transcendental”, ou seja, uma “consciência de si”. Reflexão é, pois, um redobrar-se sobre si. Na intuição, a consciência põe, no sentido de fazer presente, algo como algo, e isso ela o faz em referência a si mesma, para si mesma. O tornar presente, pondo diante de si algo como algo, se dá à medida que a consciência retorna para si, remete-se de volta para si mesma, fornecendo-se, ante de tudo, a si mesma para si mesma. Somente a partir da reflexão é que pode haver a formação do conceito, em que algo é posto como algo e posto como “idêntico”, ou seja, como uma “mesmidade” fixa e constante (Cf. N II, p. 422 – 425).

O traço fundamental da *subjetividade enquanto subjetividade* consiste em o sujeito *querer-se a si mesmo*, e, assim, em erguer-se autonomamente no sentido de *pôr-se de pé a si mesmo* e de produzir-se, ou seja, de *pôr-se a si mesmo diante de si mesmo*. No pensamento moderno, a *subjetividade*, pela vontade de autoasseguramento, põe a verdade do ente como certeza:

A subjetividade não é um artefato do homem, mas o homem se assegura como aquele ente que é conforme ao ente enquanto tal, porque ele se

pode ser imperfeito e confuso, como era antes, ou claro e distinto, como é agora, à medida que eu preste atenção mais ou menos àquilo de que é constituída” (Descartes, 1641/1998, p. 174).

quer como sujeito-eu e como sujeito-nós, se põe diante de si mesmo, por si mesmo, se remete a si mesmo (N II, p. 346).

Na modernidade, a subjetividade (a subjetividade como egoidade e ipseidade) aparece como autoposição e autoprodução. Isto quer dizer: a egoidade se quer a si mesma, se busca a si mesma, se produz e se fornece a si mesma. O “eu penso” se transforma em “eu ajo” e o “eu ajo” e em “eu quero”. Mas, assim como o “eu penso” é um “eu me penso”, também o “eu ajo” é um “eu me produzo”, e, no fundo, o “eu quero” é um “eu me quero”. A vontade de domínio de tudo que se dá, do lado objetivo da funcionalidade de sujeito e objeto, como ciência (vontade de conhecimento) e como técnica (vontade de controle), se dá, do lado subjetivo da mesma funcionalidade, como busca de autonomia. A subjetividade se experimenta como um querer pôr-se de pé a si mesma, a partir de si mesma; e como um manter-se de pé a si mesma a partir de si mesma.

No horizonte da experiência e da compreensão moderna do ser, a mente é a realidade verdadeira e primordial, mas, na mente, se sobressai tanto o pensar (*repræsentatio*) quanto o querer ou apetecer (*appetitio*), sendo que, por fim, o querer se afirma como cada vez mais decisivo, à medida que a realidade se torna funcionalidade. É a partir do horizonte da funcionalidade como operacionalidade, eficiência e eficácia, que se impõe também a correspondência entre as funções da subjetividade e as funções da objetividade.

7. Subjetividade como instalação do mundo enquanto sistema

Na consumação da metafísica moderna da subjetividade, acontece a antropomorfização de tudo, e, com isso, a experiência e compreensão do ser como vontade chegam a seu ápice com *Hegel*, *Schelling* e *Nietzsche*: em *Hegel*, como *vontade de saber absoluto*; em *Schelling*, como *vontade de amor*; em *Nietzsche*, como *vontade de poder*. Schelling parece pensar a essência do ser de todo o ente nesta direção. De fato, ele chama de “vontade” o ser primordial,

originário, o fundamento do existir de tudo aquilo que existe. Ele diz: “Na última e mais elevada instância, não existe nenhum outro ser além da vontade. A vontade (*Wollen*) é o ser primordial (*Urseyn*)...” (Schelling, 1991, p. 33). Em Nietzsche, o mundo aparece como vontade para o poder, vontade de potência. Enfim, a vontade, é, pois, um querer que se quer a si mesmo, que quer a estabilização e a constância do ser, a unificação, a unidade, no devir e como devir. É uma vontade de realização do mais próprio ser-si-mesmo (*Selbstsein*), da mais própria ipseidade (*Selbstheit*).

Todos estes traços do ser que pertencem à subjetividade como subjetividade desdobram uma essência unitária que, segundo o próprio caráter exigencial, desdobra a si mesma na sua unidade própria, isto é, na junção (*Fügung*) da sua conjuntura essencial (*Wesensgefüge*). Tão logo o ser alcançou a essência da vontade, é em si mesmo sistemático e um sistema. De início o sistema, enquanto unidade de ordem de um saber, aparece somente como a imagem que guia a exposição de todo o sabível na sua estrutura. Porque, porém, o ser mesmo enquanto efetividade é vontade, e a vontade é o unir – que apetece a si mesmo – da unidade do universo, o sistema não é um sistema da ordem que um pensador tenha na cabeça e exponha a cada vez de modo só imperfeito e sempre numa medida unilateral. O sistema, a *systasis*²⁶, é a estrutura essencial da

²⁶ Em grego há a palavra “*synthema*”, que remete ao verbo “*syntithemi*”, que é: pôr junto, recolher, reunir, combinar, associar, urdir, enredar, tramar, maquinar, organizar, dispor, fazer um acordo. “*Synthema*” tinha, pois, o sentido de uma combinação, tanto no sentido de uma convenção ou acordo, quanto no sentido de conexão. Heidegger, porém, aqui, remete à palavra grega “*systasis*”. “*Systasis*” vem de “*Synístemi*”, que significa: a) como verbo transitivo: pôr junto, compor, combinar, conjugar, condensar, tornar consistente, constituir, instituir, fundar, estabelecer, decidir, organizar, recomendar, compor; b) como verbo intransitivo: unir-se, juntar-se, constituir-se, *tomar forma ou corpo e vir a existir*; o assumir consistência ou compacidade (o tornar-se compacto) de uma obra; tratando-se de pessoas, o verbo significa tornar-se e manter-se unidas. O verbo pode ter também um sentido hostil de chocar-se num encontro, de vir a combater-se, de ser envolvido numa batalha. “*Systasis*” significa, pois, em sentido transitivo, o pôr em relação, a apresentação e recomendação de alguém, proteção, comunicação com a divindade; em sentido intransitivo, reunião, assembleia, união política, aliança, concurso, confluência; constituição, composição, estrutura; consistência, densidade, substância, existência.

realidade do real – decerto, só quando a realidade alcançou a sua essência como vontade. Isto acontece quando a verdade se tornou certeza, a qual evoca, a partir da essência do ser, o traço fundamental do asseguramento completo da estrutura em um fundamento que se assegura a si mesmo (N II, p. 413).

Subjetividade enquanto subjetividade é, pois, o homem como centro de referência do mundo e o mundo como sistema. A totalidade do ente já não é o *kosmos* que surge do *kháos*, nem o *ordo* universal da criação divina, o *universum* como expressão de uma *creatio* (criação), mas sim a totalidade do ente que se presenteia e se apresenta objetivamente, isto é, na representação e para a representação do homem; falando nos termos da preleção de 1938, intitulada “Die Zeit des Weltbildes” (“O tempo da imagem do mundo”), pode-se dizer que *o mundo se torna, ele mesmo, uma imagem*. Não se trata, porém, de uma imagem que é outra coisa do que o mundo, algo assim como um quadro que retrata o mundo, que reproduz, no sentido de um retrato ou de uma cópia, o mundo. Trata-se, pelo contrário, de *uma imagem que é o mundo mesmo*: o mundo como a totalidade do que está sendo, cujo sentido de ser se instaura a partir da objetividade, ou seja, o universo (a unidade-totalidade) do que é apresentado e representado em referência à egoidade ou ipseidade. Mais do que isso, imagem do mundo significa: o mundo enquanto aquilo de que o homem está a par, de que ele está inteirado, de que ele continuamente se informa e do qual ele toma conhecimento objetivamente: *o mundo-arranjo, o mundo-rede, o mundo-sistema, o mundo-organização, o mundo-instituição, no qual o homem se instala*. “Onde o mundo se torna imagem, o ente no todo é contado como aquilo em que o homem se instala (*einrichtet*), aquilo que ele, por isso, de modo correspondente, quer trazer para diante de si e ter diante de si e, com isso, num sentido decisivo, pôr diante de si” (HW, p. 89). Imagem do mundo é, pois, o mundo compreendido como imagem. Quando surge o mundo como imagem, o todo do ente, o universo do que está sendo, passa a ser só e à medida que é levado em conta pelo homem que representa e reflete. Com outras palavras:

Agora com a modernidade se instala o mundo. Deve-se compreender, histórica e ontologicamente, portanto, o conceito de sujeito como o conceito de mundo. Sujeito não diz, em primeiro lugar, nem a consciência nem o eu, nem o indivíduo humano nem a pessoa. Sujeito é o suporte real, a infraestrutura de sustentação, o substrato do processo histórico de organização do mundo, que, como fundo e fundamento, reúne tudo e concentra tudo em si e para si. É no sujeito que os aviões voam, é no sujeito que os valores valem, é no sujeito que as instituições dominam, é no sujeito que a técnica e a ciência, a estética e o estado se expandem. Trata-se no sujeito da força de aglutinação e do poder de senhorio das realizações do real (Leão, 2010, p. 172).

Na modernidade, abandona-se o horizonte teológico da doutrina da criação, mas se mantém a pressuposição de uma “ordem”. Em lugar da “ordem da criação”, entra e vige agora a “ordem do mundo”, entendendo-se mundo no sentido da instalação humana, conforme foi dito acima. Mas, em que consiste esta ordem do mundo, que substitui a ordem da criação? Heidegger, na preleção de 1930, “Von Wesen der Wahrheit” (“Da essência da verdade”), caracteriza esta ordem como “o ser passível de planificação (*Planbarkeit*) de todos os objetos por meio da razão universal (*Weltvernunft*), que se dá a si mesma a lei e, daí, também reivindica a compreensibilidade imediata do seu proceder (aquilo que se tem por “lógico”)” (WM, p. 181). O mundo é, portanto, o planificável, o programável, o calculável, enfim, o que é passível de ser representado num processo matemático-lógico. Dos corifeus da nascente ciência moderna²⁷ a Hegel, a infraestrutura do mundo será dada pela *razão*, ou seja, pelo pensamento representador-calculador, enfim, pelo projeto matemático-lógico. Na consumação da era moderna e da história da metafísica ocidental, Hegel dirá que “O Lógico (é) a forma absoluta da verdade e muito mais que isso, a verdade pura em si mesma” (*apud* IM, p. 147).

²⁷ Galileu Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650), Christian Huygens (1629-1695) e Isaac Newton (1642-1727).

8. Da objetividade à disponibilidade. Fim da subjetividade e da subjetividade?

Esta consumação continua acontecendo no mundo contemporâneo com a transformação da lógica em *logística*²⁸ e com o surgimento da *cibernética* como uma ciência que mantém numa unidade rigorosamente técnica a diversidade dos conhecimentos. Num texto intitulado “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (“O fim da filosofia e a tarefa do pensar”), cuja tradução francesa, feita por Jean Beaufret, que foi publicada em 1964 numa coletânea de textos reunida pela Unesco, Heidegger assim indicava o papel da cibernética:

Esta ciência corresponde à determinação do homem enquanto o ser agente-social. Pois ela é a teoria do controle do possível planificar e instalar do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num intercâmbio de informações. As artes se tornam instrumentos controlados e controladores da informação (ZSD, p. 65 – tradução nossa).

Em uma conferência dada por Heidegger em 30 de outubro de 1965, por ocasião de celebrações em honra de Ludwig Binswanger, que fora publicada em 1984 sob o título “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens” (“Para a questão da determinação da coisa do pensar”), Heidegger adverte que, em sua consumação, a filosofia se dissolve em ciências autônomas, da natureza e da história, e que a cibernética exerce em relação a estas um papel unificador, não no sentido de uma ciência fundamental, mas sim no sentido de uma unidade rigorosamente

²⁸ Toma-se aqui a palavra “logística” em seu sentido contemporâneo, ou seja, como “lógica algorítmica”. Segundo o *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, de Lalande, a lógica algorítmica é um “sistema de notações e de regras de cálculo, análogas às da álgebra, que permite quer somente representar operações da lógica clássica de maneira mais condensada e mais rigorosa, quer alargá-la e definir operações novas, p. ex. as que concernem às funções lógicas, à lógica das relações, etc.” (Lalande, 1999, p. 43). Em sentido diverso, a palavra é bem antiga. Já Platão, com efeito, usava a expressão “*logistikè tekhnè*” (Górgias 450 d, República, 525 b, etc.) para designar a “aritmética prática” (Cf. Lalande, 1999, p. 636).

técnica. E acrescenta: “a cibernética é predisposta (*eingestellt*) para preparar e fabricar (*bereit- und herzustellen*) a perspectiva sobre os processos comumente controláveis” (FC p. 32)²⁹. Entretanto, o domínio da cibernética, na esfera do conhecimento, e, com ela, da informação e da informatização e, com isso, do virtual, é apenas o sinal distintivo de uma nova transformação ontológica da verdade do ente: a presença do ente já não é a presença como vigência no desvelado, não é nem mesmo mais a presença do ente no sentido da presença-objetual, que se dá na e para o representar (*vorstellen*), mas sim a presença do que está posto em função de uma disponibilidade, do que está a postos para um descobrimento desafiador (*herausfordernden Entbergen*), explora, isto é, extrai do encobrimento o que quer que seja, predispondo-o para ser processado, estocado, encomendado, enfim, empregado. É o real como encomenda; a realidade como encomendabilidade, conforme o famoso texto intitulado “Die Frage nach der Technik” (“A questão da técnica”), de 1953 (Cf. VA, p. 18-23). Neste texto, Heidegger já advertia o fim do objeto (*Gegenstand*). O real já não é mais caracterizado em sua presença como o que está contraposto ao ego como objeto de representação (*Gegestand* ou *Objekt*), mas sim como o que está assegurado e sob controle, a postos para ser empregado, enfim, o que se dá numa disponibilidade para uma efetividade (*Bestand*).

No texto de 1965, Heidegger retoma esta transformação ontológica. Ele diz: “entretanto, porém, a presença daquilo que é presente perdeu também o seu sentido de objetividade. Aquilo que é presente diz respeito ao homem de hoje como algo que se pode sempre empregar” (FC, p. 35). Ora, o que é empregável é empregável para quem? Para os homens individuais, que enquanto sujeitos se contrapõem aos objetos? A resposta é: não. É empregável para o ser-um-com-o-outro e o ser-um-para-o-outro da sociedade. Seria, então a sociedade, o nós, o novo sujeito? Também não. Na verdade, o homem, quer como indivíduo, quer

²⁹ Deste texto só dispomos de uma versão italiana. Cf. Referências Bibliográficas.

como sociedade, quer, ainda como humanidade da civilização planetária da técnica, está ele mesmo posto no pertencimento à disponibilidade. Não só no sentido de que ele mesmo e tudo o que é humano é posto como recurso a ser explorado e empregado em vista da eficiência, mas também no sentido de que o homem é chamado a participar deste modo de descobrimento, empreendendo a empreitada da técnica (Cf. VA, p. 22). Em um texto de 1969 (quando Heidegger tinha completado 80 anos), ele diz: “o homem de hoje pensa que se faz a si mesmo e às coisas à sua volta. Não lhe chega nem lhe é acessível que a encomendabilidade do acervo constante de encomendas em estoque não seja senão um destino velado do que os gregos pensaram como a vigência do vigente” (MH, p. 54). O fim da objetividade é também o fim da subjetividade? O que é da subjetividade no fim da subjetividade? Outra forma de subjetividade substitui a subjetividade? Ou, com o fim da metafísica, chega ao fim também toda forma de subjetividade? Em que tudo isso desemboca? No nada? Ou o declínio (*Untergang*) em que finda o dia ocidental de dois milênios e meio é o acontecer de uma derrocada (*Niedergang*) ou é o apelo para uma passagem (*Übergang*) que requer uma outra vigência do homem, aberta para uma outra parusia do ser?

Referências

DESCARTES, R. (1641). *Meditationes de prima philosophia / Meditazioni metafisiche*. Milano: Rusconi, 1998.

HARADA, F. H. *Iniciação à Filosofia*. Teresópolis: Daimon, 2009.

HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit (SZ)*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M (1953). *Introdução à Metafísica (IM)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

- HEIDEGGER, M. A questão sobre a morada do homem (MH). *Revista Vozes*, ano 71, n. 4, 1977, p. 53-54.
- HEIDEGGER, M. *Filosofia e cibernética* (FC). Pisa: ETS, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens* (ZSD). Tübingen: Max Niemeyer, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken* (WM). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Holzwege* (HW). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze* (VA). Stuttgart: Neske, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito* (HER). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II* (N II). Stuttgart: Günther Neske, 1998.
- LEÃO, E. C. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.
- LEÃO, E. C. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.
- ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur*. Freiburg [Breisgau]/München: Alber, 1981. v. 1
- SHELLING, F. W. *A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- VOLPI, F. Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik. In: BIEMEL, W. & F-W. (Ed.). *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger* (p. 67-91). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

DERRIDA: APORIAS DA SUBJETIVIDADE

Diogo Bogéa

Professor de Filosofia na UERJ/FFP
Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio.

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 153-176

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nosso objetivo neste artigo é tratar a questão do “sujeito” de uma maneira diferente daquela característica do pensamento tradicional metafísico, procurando evitar as respostas imediatas baseadas nos conceitos e preconceitos de uma metafísica da presença/ausência, ser/não-ser, essência/existência, eu/outro, etc. Para tal, utilizaremos algumas das principais formulações teóricas de Derrida tais como “segredo/segredo”, “vida-a-morte”, “sacrifício”, “rastros”, *différance* e “suplemento”.

Palavras-chave: Sujeito; Rastro; Suplemento.

Abstract: Our aim in this paper is to approach the question of subjectivity in a different way from the one that is characteristic in traditional metaphysics thinking, trying to avoid the immediate answers based on the concepts and pre-conceptions of presence/absence, being/not-being, essence/existence, I/other, etc. In order to do that, we are going to use some of the main theoretical formulations by Derrida, as “secret”, “death-in-life”, “sacrifice”, “trace”, “*différance*” and “supplement”.

Keywords: Subjectivity; Trace; Supplement.

Para abordarmos a questão do sujeito, inciaremos com uma leitura cuidadosa do livro *Donner la mort*, de Derrida, que trata principalmente da questão da responsabilidade. Esta questão envolve uma trama conceitual que, como veremos, nos permite pensar uma outra forma de se conceber a subjetividade. Em seguida, aprofundaremos a investigação dessa maneira alternativa de se pensar a questão a partir de formulações de Derrida chamadas “indecidíveis”, tais como “rastros”, “*différance*”¹ e “*suplemento*”.

Em *Donner la mort*, Derrida trata da responsabilidade, questão central tanto para o pensamento filosófico ocidental quanto para as discussões sociopolíticas mais atuais. No entanto, não é só de responsabilidade que se trata: propor tratar de um único tema específico seria incompatível com a própria concepção de pensamento de Derrida. Um tema dado de saída, que monopolizasse absoluto o restante de um texto, seria por demais recalcante, por demais limitante, por demais enclausurante e o que vemos ao longo do texto é o entrecruzamento de diversos temas, de diversas questões que se articulam, que se pressupõem, que se sobrepõem, num bailado dinâmico que é característico dos textos de Derrida. A questão da responsabilidade remete diretamente à questão do sujeito, afinal, o agir responsável pressupõe uma instância decisória capaz de agir e de apresentar as razões – uma vez que supostamente as conhece – de seus atos, sendo plenamente capaz, dessa forma, de “responder” por seus atos. Assim, uma profusão de temas de relevância para tratarmos a questão da subjetividade – segredo/segredo, vida-a-morte, sacrifício, luto – articulam-se à responsabilidade enquanto “indecidíveis” que sustentam o insustentável das aporias diante das quais nos vemos colocados ao prosseguirmos com a investigação.

¹ A fim de preservarmos a singularidade polissêmica do termo, mantivemos o original “*différance*” com “a”, que na grafia de Derrida já “difere” do habitual “*différence*”, numa diferenciação que só se deixa perceber pela escrita e pela leitura. *Différance* diz: “diferenciação”, processo de proliferação de diferenças, “uma estrutura e um movimento que não pode ser concebido na base da oposição binária presença/ausência”. (Derrida, 2001, p. 36)

O texto inicia com a leitura dos *Ensaio Heréticos na História da Filosofia* de Jan Patocka, que liga a responsabilidade diretamente ao advento do sujeito. Afinal, como falar em responsabilidade sem com isso pressupor a existência de um “eu” singular, independente, consciente e livre para escolher? Um “eu” plenamente capaz de “responder” por seus atos? Um “eu” que age e sabe por que age e para que age? Responsabilidade, portanto, pressupõe a presença a si e a relação consigo mesmo de um agente consciente – o que descreve a estrutura básica do sujeito. Partindo da indissociabilidade entre responsabilidade e sujeito, Patocka se propõe a realizar uma genealogia do sujeito, que, de certa maneira, é também a história de um segredo em três momentos sucessivos. Dois momentos de um anida-não-sujeito – que correspondem à Grécia arcaica e à Grécia pós-platônica – e o momento de constituição do sujeito propriamente dito, o qual, segundo Patocka, somente se dá com o advento da religião cristã. “A história do eu responsável se edifica sobre a herança, o *patrimônio* dos segredos, através de uma série de rupturas e recalques em cadeia que asseguram a mesma tradição” (Derrida, 2006, p. 18).

O primeiro ato desta genealogia, ligado à Grécia arcaica, é marcado por um predomínio do orgiástico, do dionisíaco, do demoníaco, da pulsão fusional que dilui a individualidade num transe místico coletivo. Aqui não pode haver sujeito propriamente dito, aqui não pode haver responsabilidade, pois a consciência individual diluída numa união mística e orgiástica com o mundo, perde totalmente a referência a si e não é mais capaz de dar conta dos próprios atos, não é mais capaz de responder por eles. “O demoníaco se define originariamente pela irresponsabilidade, ou, se se quer, pela não-responsabilidade” (*Ibid.*, p. 15). Este é um primeiro momento da genealogia do sujeito responsável, o primeiro momento da história de um segredo que aparece aqui justamente como obscuridade de uma dissolução orgiaca a qual não se pode explicar ou compreender completamente, que permanece, ao menos em parte, inacessível à luz do saber consciente.

O momento seguinte, que seria o platônico, é justamente o momento de hipertrofia desta luz do saber racional, a qual subordina, recalca e incorpora o segredo, sem, portanto, eliminá-lo, mas agindo por denegação. Trata-se de uma “lógica do recalque que conserva, todavia, o que é negado, deixado para trás, escondido. O recalque não destrói, desloca de um lugar a outro do sistema” (*Ibid.*, p. 20). Uma vez que o segredo orgíaco-fusional é incorporado e denegado, ele ressurge na filosofia platônica como misteriosa relação da alma individual invisível e imortal com o mundo das ideias e, mais especificamente com a ideia suprema do Bem. A ideia do bem é a luz que se quer absoluta, supostamente capaz de tudo iluminar, capaz de tudo revelar ao olhar do sujeito do conhecimento racional e consciente. Neste caso, tratar-se-ia mais de um “rememorar”, uma vez que a alma imortal já contemplou as ideias antes de ingressar no corpo. No entanto, por estarem fundadas no recalque e na denegação, as pretensões de luminosidade absoluta, de apreensão da Verdade enquanto tal, de um conhecimento transparente de si mesmo – pretensões estruturais do sujeito do conhecimento e que podem tranquilamente se estender ao próprio modo de operação filosófico, para além de Platão – recaem numa impossibilidade intrínseca, já que o sujeito do conhecimento traz inscrito em si mesmo o mistério orgiástico recalcado e denegado, ou seja, a alma, habitante original do mundo das ideias, traz necessariamente em si uma dimensão secreta, que não se dá ao conhecimento. “Se o mistério orgiástico permanece envolvido, se o demoníaco persiste, incorporado e submetido, em uma nova experiência da liberdade responsável, então esta não chega a ser nunca o que é. Jamais será pura e autêntica” (*Ibid.*, p. 31).

No terceiro momento, o advento do cristianismo faz emergir o sujeito responsável propriamente dito. O mistério platônico – o conhecimento da ideia do Bem – é recalcado e dá lugar ao *Mysterium tremendum*, ao todo Outro, radicalmente outro, absolutamente Outro, na figura do Deus cristão. O Deus cristão, enquanto radicalmente outro, é um juiz absoluto que vê sem ser visto, que tudo vê e tudo sabe e, não somente por fora, mas

também por dentro. É na relação a este Outro, no pôr-se diante deste Outro radical, que se constitui a experiência do sujeito responsável, o sujeito que deve responder por seus atos – e até por seus pensamentos e sentimentos – diante do olhar implacável de um juiz supremo onipresente e onisciente. Onde quer que se fale em responsabilidade, portanto, é a esta experiência fundamental que se está referindo: a experiência da singularidade absoluta de um “eu” que se encontra constantemente diante de uma outra singularidade absoluta, que o vê todo o tempo de cima, por fora e por dentro, um Outro radical diante do qual deve prestar contas de seus atos, pensamentos e sentimentos. Mas, enquanto recalque e denegação do saber racional platônico, o cristianismo guarda em si um sintoma do racionalismo grego na exigência de saber, definir e descrever com precisão a essência da responsabilidade, além de trazer ainda inscrito em sua própria estrutura o mistério orgiaco, já recalcado pela ideia do Bem e agora, a um só tempo recalcado e reapresentado pelo *Mysterium tremendum* do Outro absoluto. “Dissimetria na visão: esta desproporção que me põe em relação [...] com uma visão que não vejo e que se mantém em segredo enquanto me ordena, é o mistério terrível, espantoso, *tremendum*” (*Ibid.*, p. 39)

Para Patocka, entretanto, o momento cristão da responsabilidade plena ainda não se realizou completamente. A história do ocidente é marcada pelo segredo, pela denegação e o segredo da história do ocidente é justamente a história deste segredo sucessivamente incorporado, reprimido e recalcado. Segredo que a Europa – o sujeito-Europa – deve confessar para que atinja a maturidade plena enquanto sujeito plenamente responsável por seus atos. É neste sentido que Patocka anuncia um cristianismo por vir, momento em que a Europa finalmente assumiria seus crimes, suas arbitrariedades, seus “pecados”, confessaria seus segredos, traria à cena seus recalcos, para realizar, por fim, o projeto cristão da responsabilidade plena. O mais interessante, para Derrida, não é tanto esta conclusão, mas o próprio percurso genealógico esboçado por Patocka, no qual o processo de constituição do sujeito é marcado pelo

segredo/secreto, pelo recalque, pela incorporação do segredo/secreto que permanece inscrito na estrutura do sujeito responsável constituído, sujeito fundamentalmente constituído por sua relação com o outro.

Mas, por que “dar a morte”? Qual a relação da morte e/ou da morte dada com a responsabilidade? A noção de “responsabilidade” é, como já vimos, indissociável daquela de sujeito e a noção de “sujeito responsável” é, por sua vez, indissociável daquilo que chamamos “vida” e “morte”. A “vida” do sujeito filosófico e teológico está sempre para além do simples funcionamento do aparelho biológico. Enquanto sujeito que vive responsabilmente, vive uma vida plena de sentido. A vida responsável é uma vida dotada de sentido, é uma vida baseada em padrões verdadeiros e eternos que o sujeito supõe ver e conhecer para que possa agir responsabilmente. Responsável é a vida do sujeito que “vê”, que “contempla” a verdade e que vê e contempla a si mesmo em sua verdade mais íntima. A vida responsável é portanto a vida do sujeito em sua mais pura autenticidade. Mas, a própria vida só se torna vida autêntica do sujeito responsável, o próprio sujeito somente se interioriza e individualiza, somente se dobra sobre si mesmo tornando-se relação consigo, somente se torna livre e, porque livre e consciente, responsável, diante da morte. “Este cuidado da morte, este desvelo que vela sobre a morte, esta consciência que olha para a morte cara a cara é outro nome da liberdade” (*Ibid.*, p. 27). É encarando a inevitabilidade da própria morte, que o sujeito efetivamente se torna singular e, diante do seu caráter “insubstituível” é “chamado à sua responsabilidade” (*Ibid.*, p. 53). Aqui há uma referência à tradição platônica e socrática, em sua concepção de filosofia como “*melete thanatou*”, isto é, meditação da morte, exercício para a morte, tal como diz a célebre frase de Sócrates no *Ménon* de Platão: “em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia” Assim, “o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores” (Platão, 1979, p. 60). Bem como também uma referência ao “ser-para-a-morte” de Heidegger.

O colocar-se diante da morte como “possibilidade mais própria, irremissível e insuperável” (Heidegger, 2008, p. 326), “singulariza o *dasein* em si mesmo” (*Ibid.*, p. 340). Na antecipação da morte o *Dasein* “relaciona-se consigo mesmo enquanto um poder-ser privilegiado” (*Ibid.*, p. 328), vê-se obrigado a “assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo” (*Ibid.*, p. 341), assume sua liberdade, torna-se “livre para as possibilidades mais próprias” (*Ibid.*, p. 341).

Mas, para Derrida, é justamente neste encarar a própria morte que o sujeito foge e escapa da própria morte, triunfando sobre a própria morte na plenitude de uma vida eterna e cheia de sentido. A morte significada dá sentido à vida e a vida dotada de sentido graças ao pôr-se diante da morte, escapa da morte e triunfa sobre ela enquanto vida eterna. Dá-se a vida – ou dá-se a morte – pela verdade, pela humanidade, por Deus, ou mesmo pelo sentido da história, pelo partido, pela pátria. São exemplos de uma vida responsável, ou seja, plena de sentido, que se dá a partir de uma significação da morte e que, ao mesmo tempo, se põe diante da morte, enquanto vida-para-a-morte, cuidado da alma para a morte, e triunfa sobre a morte pela eternidade numa dupla denegação da morte (enquanto fuga e enquanto triunfo sobre a morte).

No entanto, o triunfo “marca também o momento de júbilo do sobrevivente enlutado que desfruta desta sobre-vivência, assinala Freud, de forma quase maníaca” (*Ibid.*, p. 30), ou seja, o triunfo sobre a morte é também denegação da morte. A “pura vida” da alma singular e imortal que se recolhe no interior de si mesma, separando-se (secretando-se) do corpo e dedicando-se inteiramente à verdade, preparando-se ao mesmo tempo para enfrentar e escapar da morte – ou seja, a “vida” do sujeito responsável por excelência – é também a “pura morte”. A “verdade” da alma é a morte: é a eternidade, é o “outro” mundo, é o “além” da vida e é também uma denegação da morte: no triunfo sobre a morte, na vida eterna. Mas, o próprio “triunfo” sobre o outro é também uma interiorização do outro, uma apropriação do outro. É o outro sobre o qual se triunfa que determina o caráter mais próprio do “si mesmo” vencedor. Ora, como podemos

perceber, o par conceitual “vida” e “morte”, que pode ser correlacionado ao par “presença” e “ausência” não é suficiente para dar conta da complexidade e do dinamismo do acontecer.

A fim de ilustrar o momento (judaico-cristão) de constituição da responsabilidade plena, mas já ilustrando também seu processo de desconstrução, Derrida traz a narrativa bíblica de Abraão, chamado por Deus a sacrificar seu único e amado filho no alto do monte Moriá. A partir desta narrativa, sacrifício, luto, vida e morte, presença e ausência, articulam-se às noções de sujeito e responsabilidade, sem recair na lógica tradicional binária de pares conceituais cristalizados e opostos.

Como vimos anteriormente, o mais interessante no momento judaico-cristão de constituição do sujeito responsável é a exigência de segredo que permanece na própria estrutura do sujeito, bem como o fato de que esta mesma constituição do sujeito responsável somente se dá diante de um outro, em um outro, por um outro, através de um outro, na relação com este outro absoluto. Um outro radical, absolutamente singular, que o requisita exigindo ao mesmo tempo uma resposta e a manutenção de um segredo, assim como Deus interpela Abraão.

Que é o que faz tremer no *mysterium tremendum*? É o dom do amor infinito, a dissimetria entre a visão que me vê e eu mesmo que não vejo aquele mesmo que me olha, a morte dada e suportada do insubstituível, a desproporção entre o dom infinito e minha finitude, a responsabilidade como culpabilidade, o pecado, a salvação, o arrependimento e o sacrifício. (*Ibid.*, p. 67)

O Outro não tem que nos dar nenhuma razão nem que nos prestar contas, não tem porque compartilhar suas razões conosco. Tememos e trememos porque já estamos nas mãos de Deus, sendo livres, no entanto, para trabalhar, mas em suas mãos e sob a vista de Deus a quem não vemos e cuja vontade e decisões por vir não conhecemos, nem tampouco suas razões para querer isto ou aquilo, nossa vida ou nossa morte, nossa perdição ou nossa salvação. Tememos e trememos ante o segredo inacessível de um Deus que decida por nós ainda quando, não obstante, somos responsáveis, quer dizer, livres para decidir, trabalhar, assumir nossa vida e nossa morte. (*Ibid.*, p. 68)

Abraão responde ao chamado de Deus e se lança na execução da tarefa exigida, ainda que ela esteja atravessada, do início ao fim, por um não-saber fundamental: Abraão não sabe os motivos do pedido de Deus, não pode, portanto, dar conta da ação que está prestes a realizar. Mas ele segue em frente, disposto a realizar o ato mais terrível, o sacrifício do próprio filho, por ordem de Deus. E ele guarda segredo, mantém seu estranho pacto em segredo, secretando-se assim da família e da comunidade, porque não deve dizer nada, mas também porque não pode dizer nada, porque não sabe realmente as razões do que está prestes a fazer. No momento final, tão logo a faca se ergue para o sacrifício, Deus interfere, tão misteriosamente quanto antes, e devolve a Abraão a vida – e a morte – do filho.

Esta narrativa expressa a própria estrutura do sujeito responsável. O sujeito é uma exigência de saber, de conhecer a verdade, de ver a si mesmo em sua verdade mais autêntica. Mas, esta verdade não está lá. O sujeito não pode ver a verdade, não pode conhecer a si mesmo em sua autenticidade, porque ele mesmo é um ser atravessado pelo outro, que somente se constitui diante do outro, no outro e pelo outro. Ele mesmo é resposta ao chamado do outro absoluto, singular, sem que se possa dar conta – racionalmente, conscientemente, pela luz da razão, pelo saber, ou pelo conhecer – nem deste chamado, nem desta resposta. Há, portanto, um não-saber, um segredo/segreto estrutural, intrínseco, que atravessa o sujeito e o constitui – e o constitui justamente enquanto exigência de saber, conhecer, explicar, ver, iluminar e dar conta, ainda que isso não seja possível e exatamente porque isso não é possível. O sujeito é aquele que assujeita, que domina, que apropria, mas, ao mesmo tempo, somente se constitui enquanto assujeitado ao outro radical e, portanto, por ele dominado e expropriado.

Não podendo ser ou ver a si mesmo em sua verdade autêntica, o sujeito não pode se constituir enquanto presença plena, pura vida, nem conseqüentemente haverá para ele uma ausência plena aniquiladora da presença plena (que já não está lá). Nem “presença” nem “ausência”, nem “vida” nem “morte”, a estrutura

do sujeito se define como vida-a-morte, como trabalho de luto permanente, ou seja, um incessante trabalho de interiorização daquilo que se perdeu – sem que nunca se o tenha realmente possuído. Vigília constante de um pensamento dinâmico que teima em resistir às clausuras discursivas que pretendem aprisionar a vida dando conta dela “de uma vez por todas”.

Expandindo a lógica da relação Abraão-Deus à totalidade do acontecer, Derrida radicaliza a relação ao outro absoluto na fórmula “*tout autre est tout autre*” (no duplo sentido francês: “qualquer/radicalmente outro é qualquer/radicalmente outro”) (*Ibid.*, p. 80). Isto inscreve a estrutura do sujeito numa economia geral do sacrifício. Sacrifício aqui assume múltiplos sentidos: respondendo ao chamado de qualquer outro – lembrando que qualquer outro é absolutamente outro, absolutamente singular –, sacrificamos tudo aquilo que mais amamos ao outro, na dedicação exclusiva ao outro. Mas, ao responder ao chamado do outro, na dedicação ao outro, na doação de si ao outro, nos sacrificamos ao outro, incorporando o outro, apropriando o outro e nos expropriando a nós mesmos. Além disso, na resposta ao chamado do outro, a dedicação ao outro é sempre apropriativa, sempre nos lançamos ao outro a partir de um certo ponto de vista, de uma certa clausura discursiva que já nos é própria e, assim, sacrificamos o outro em sua singularidade absoluta. Esta economia geral do sacrifício é a própria estrutura do “eu”.

Aporias da responsabilidade, aporias da subjetividade: a responsabilidade exige, por um lado, um saber prévio que qualifique e garanta o agir como responsável. Por outro lado, onde fica a responsabilidade de um agir que se baseia inteiramente num saber pré-determinado? A resposta ao outro a partir de um saber pré-determinado sacrifica a singularidade do outro. E, no entanto, como qualificar como responsável um agir puramente arbitrário, deixado unicamente ao sabor dos caprichos e idiossincrasias individuais? E não há solução para isso: a economia geral do sacrifício, a estrutura tensionada, partida, num conflito não resolvido – e não resolvível – entre apropriação e expropriação, sujeição e assujeitamento, vida e morte, presença e ausência, saber

e não saber – é também a estrutura da subjetividade e, conseqüentemente, da responsabilidade, a qual permanece irreduzível, indecível.

Quem é o “eu” que se quer “responsável”? Quando perguntamos “quem sou eu?” a aparente simplicidade da pergunta camufla uma grande complexidade, que em geral passa despercebida e já traz embutidos certos vícios advindos de uma determinada maneira – a maneira tradicional – de pensar. Sem muito alarde, a questão impõe um certo tipo de resposta, forçada por uma dupla possibilidade – ou uma dupla limitação – do verbo ser: por um lado, exige um complemento direto, simples, fechado, que complete, que resolva, que não careça de outro complemento, nem de maiores explicações: “Eu sou ‘isto’”. Por outro lado, dispensa qualquer complemento, bastando, para que faça sentido, da simples *presença do sujeito*. Assim, a questão já traz em si mesma uma resposta, afinal, quando pergunto “quem sou eu?”, já está decidido de início que “Eu sou”. Além do mais, o “quem” e o “eu” da questão não deixam dúvidas quanto ao fato de que existe realmente um “eu” e que “sou” realmente “alguém”.

Mas, a simples existência, insistência e persistência da questão, já são também uma denúncia: denunciam uma crise, um abalo, uma certa insatisfação quanto a todas as respostas já formuladas. Se a pergunta continua existindo e continua insistindo, se continua sempre retornando é porque nenhuma resposta foi plenamente satisfatória. Nenhum “isto” conseguiu ser o complemento definitivo do “eu sou”, nenhum dos tantos “istos” que já se colocaram aí conseguiram encerrar de vez a questão. Talvez, então, o problema não estivesse no “isto”, mas no próprio “eu sou”. Talvez “eu” não seja nada. Posso responder, então, “eu não sou”. Ora, mas todo esse tempo não em sido *como se* houvesse um eu? A pergunta ainda existe, ainda insiste: “quem sou eu?”. Como vimos na leitura do texto *Donner la mort*, Derrida traz uma nova maneira de pensar a questão, que insistentemente escapa de uma resposta definitiva, conclusiva, positiva ou negativa baseada nos conceitos e preconceitos de uma metafísica da presença/ausência, ser/não-ser, essência/existência, eu/outro, etc.

Quando nos perguntamos “quem sou eu?” poderíamos nos perguntar antes: “quem ou o que é que ‘responde’ à questão ‘quem?’” (Derrida, 1992, p. 273). Ou ainda, deslocando o foco de “quem” para “questão”: “não somente para se perguntar *quem* coloca a questão, ou a respeito de quem se coloca a questão [...], mas se há um sujeito, não, um *quem* antes do poder de questionar” (*Ibid.*, p. 275). Antes mesmo da questão há um duplo sim (“*oui, oui*”), uma aquiescência à linguagem, uma aquiescência ao tema do qual se fala, uma dupla aquiescência ao outro – linguagem, tema – que independe da autonomia, da vontade ou do julgamento de um “eu” constituído. Dupla aquiescência a um outro que atravessa e constitui um “eu” não constituído, um “eu” constituído por “outros”. “A relação a si não pode ser, nessa situação, senão de *différance*, quer dizer, de alteridade ou de rastro” (*Ibid.*, p. 275).

Segundo Derrida, seria necessário, antes de enfrentar – e já enfrentando – a questão do sujeito, fazer a devida distinção entre as diversas filosofias do sujeito, compreendê-las como estratégias discursivas diferentes, apresentando diferentes formulações do sujeito, para fugirmos do risco de pensar que todas elas – ainda que cada uma à sua maneira – se referem a “algo” real que seja “O Sujeito”. “Nunca houve para ninguém O Sujeito”, “O Sujeito é uma fábula” (*Ibid.*, p. 279).

Se nunca houve O Sujeito, há, contudo, uma problemática do sujeito. É desta problemática que trata Derrida. O fato dela não ser homogênea – afinal, tal problemática reúne construções teóricas diferentes, com seus respectivos discursos, conceitos, métodos, estratégias e perspectivas diferentes – não impede que se possam perceber certos traços comuns. (Duque-Estrada, 2010, p. 8)

O que podemos é nos perguntar “o que é que, numa tradição que se possa identificar de modo bem rigoroso [...], designa-se sob o conceito de sujeito, de tal modo que uma vez desconstruídos certos predicados, a unidade do conceito e do nome sejam radicalmente afetadas?” (Derrida, 1992, p. 273). Poderíamos identificar, por exemplo: “a estrutura subjetiva como ser-lançado – ou colocado sob – da substância ou do substrato, do *hypokeimenon*,

com suas qualidades de estância ou de estabilidade, de presença permanente, de manutenção na relação a si” (*Loc. cit.*). Estas têm sido, tradicionalmente, as propriedades atribuídas a este “algo” que seria o sujeito. São estes predicados que precisamos examinar com mais atenção, desconstruir, ou simplesmente pôr em evidência seu próprio processo de desconstrução.

Pensa-se o sujeito como uma substância real e existente em si mesma, um núcleo fixo e imutável, um fundamento firme e seguro, sempre idêntico a si mesmo, sempre presente a si mesmo, algo subjacente a todas as mudanças e circunstâncias que lhe possam sobrevir. Como se “por trás” da simples aparência, da constituição biofisiológica, de um nome, de uma série de gostos, hábitos, ideias, desejos, traços socioculturais e relações afetivas, houvesse “algo” fixo como um fundamento seguro e verdadeiro que seria o “eu”. Mas, a própria existência – e insistência – da pergunta – “quem sou eu?” – já não denuncia o abalo deste fundamento? Se ele fosse desde sempre tão seguro, se satisfizesse, por que a questão? Se pudesse de fato se estabilizar de uma vez por todas, por que a insistência da questão? Por outro lado, se pudesse se aniquilar de uma vez por todas, por que ainda a questão?

Talvez aquilo mesmo que pensamos como sendo os traços próprios – as características e propriedades – do sujeito – aparência, constituição biofisiológica, nome, gostos, hábitos, ideias, desejos, relações socioculturais e afetivas – sejam, mais precisamente, “rastros” de um “eu” que nunca houve enquanto tal. Todos eles operam como se se referissem a algo anterior a eles, algo mais originário, mais fundamental, um fundamento, um núcleo, algo que nunca se apresenta em si mesmo enquanto tal. Podemos perseguir estes rastros como caçadores famintos de “nós mesmos”, mas tudo o que encontramos são sempre outros rastros. O “nome próprio” do “eu” é próprio do “eu”? Seus gostos, hábitos e desejos são mesmos seus? A língua que se fala, que se atribui a um “eu” que fala, é mesmo falada por um “eu”? É mesmo própria de um “eu”? Uma determinada constituição biológica, com todas as suas possibilidades e limitações, vigos e decadências, são mesmo próprias de um “eu”? Será algum desejo o próprio “eu” ou o desejo

próprio de um “eu”? Serão as determinações socioculturais as propriedades legítimas de algum “eu”? Serão as relações afetivas determinadas por algum “eu” que as vive e as conduz? Ou tudo isso é justamente *outro* àquela estabilidade imperturbável que se pretenderia ser um “eu”? Em *O outro cabo*, falando sobre a identidade cultural, Derrida afirma que “o próprio de uma cultura é não ser idêntica a si mesma” (Derrida, 1991, p. 96). Poderíamos generalizar isso para o sujeito, afirmando que o próprio de um sujeito é não ser idêntico a si mesmo, “não o não ter identidade, mas o não poder identificar-se [...] de não poder assumir a forma do sujeito senão na não-identidade a si ou, se preferirem, na diferença consigo” (*Loc. cit.*). Justamente porque todos os traços constitutivos de um “eu” são necessariamente *outros* a ele, são *rastros* entrecruzados, entrecortados, que constituem e, por isso mesmo, desconstituem um “eu” que não pode jamais se apresentar em si mesmo, mas somente como outro rastro, como outro e como rastro, rastro de outros rastros, e assim por diante.

O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que ametáfrica determinou como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação de seu “como tal”, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa. (Derrida, 2004, p. 57)

O fato é que não há um “eu”, ou um ente qualquer que esteja na origem dos rastros, que tenha iniciado o processo de produção de rastros. Na origem está um rastro, um rastro de origem, um “arqui-rastro”, que, ao se afirmar, se nega a si mesmo justamente por ser não uma presença-a-si originária, mas já também um rastro:

O rastro não é somente a desapareção da origem, ele quer dizer aqui [...] que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que

este conceito destrói seu nome e que, se tudocomeça pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário. (*Ibid.*, p. 75)

O rastro, por sua vez, não é uma presença, não é “algo”, não é um átomo, nem um ente qualquer, tampouco é uma ausência pura, um não-ente, o rastro “não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e *nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo*” (*Ibid.*, p. 80). O rastro é, pelo contrário, a própria condição de possibilidade de toda diferença, de todo conceito, sentido ou significação. Se é possível distinguir, classificar, conceituar, diferenciar, não é porque se parte de presenças, de entes presentes, completos, fechados em si mesmos, diferentes entre si, mas justamente porque não há qualquer ente presente real e existente em si e sim rastros, rastros de rastros. Parte-se já da diferença, do diferente, do diferente de si e do diferente a si. Há *différance*, impetuoso processo de produção e proliferação de diferenças, sem possibilidade de um reconfortante encontro ou reencontro consigo mesmo, perfeita identificação a si, retorno a si próprio, reapropriação de si. É a diferença pensada da maneira mais radical: na raiz, está a diferença, que por só poder ser diferente a si, afirma em si o que lhe é outro, e não a identidade que por ser si mesma é diferente das outras em si.

Portanto, não se trata aqui de uma diferença constituída mas, antes de toda determinação de conteúdo, domovimento puro que produz a diferença. *O rastro (puro) é a différence*. Ela não depende de nenhuma plenitudensensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora *não exista*, emboranão seja nunca um *ente-presente* fora de toda plenitude, sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo que sedenomina signo [...] conceito ou operação, motriz ou sensível. (*Ibid.*, p. 77)

É justamente por não haver – nem sequer possibilidade – de uma presença constituída em si mesma, de um fundamento firme e seguro, real e verdadeiro em si, que há e continua havendo o desejo de encontro ou reencontro consigo mesmo, identificação

absoluta a si, retorno ou reapropriação de si, desejo de presença, de identidade, de fundamento, de verdade. Desejo, portanto, impossível, desejo do impossível, que resta insaciável na impossibilidade de sua realização.

Sem a possibilidade da *différance*, o desejo da presença como tal não encontraria sua respiração. Isto quer dizer ao mesmo tempo que este desejo traz nele o destino de sua insaciedade. A *différance* produz o que proíbe, torna possível aquilo mesmo que torna impossível. (*Ibid.*, p. 176)

Se houvesse presença, identidade, fundamento, haveria satisfação, realização absoluta, gozo absoluto, morte, mais do que morte: o gozo impossível da morte, da paz eterna da morte. A *différance*, determinação da insaciedade de um desejo de impossível, é o que torna possível haver coisas, “eus”, movimento, ciência, arte, religião, mundo, o que quer que tudo isso seja, ou se afirme ser.

“Eu” é a constante tentativa de reapropriação de uma presença pura que nunca houve. Cada vez que afirma ser “si mesmo”, afirma a diferença a si, afirma o outro, a alteridade pura, cada vez que se apropria de si mesmo se desapropria de si mesmo na apropriação do outro. “A ‘lógica’ do rastro ou da *différance* determina a reapropriação como uma ex-propriação. A re-apropriação produz necessariamente o contrário do que aparentemente ela visa” (Derrida, 1992, p. 283). E não se trata de uma desapropriação no sentido da perda ou do abrir mão de algo que se possuía como realmente seu, é mais radical que isso: é no momento mesmo da apropriação que se dá a desapropriação. Cada vez que se afirma “eu sou isso”, afirma-se o rastro, o outro, a diferença a si que constitui o sujeito como diferente de si. Cada vez que se recorre a um aparelho qualquer, seja religioso, filosófico, político, etc, a fim de se re-encontrar, de se re-apropriar de si, de poder finalmente dizer quem é, o sujeito já tenta se apropriar de si através de um outro, já encontra um si mesmo enquanto outro a si. “A ex-propriação não é um limite, se se entende sob esta palavra um fechamento ou uma negatividade. Ela supõe a irreducibilidade da

relação ao outro. O outro resiste a toda subjetivação” (*Ibid.*, 1992, p. 285).

Por trás de todas as suas supostas características “próprias”, como partes integrantes ou propriedades, mas sempre outras, como estranhas, estrangeiras, não há um “eu” presente que se dá como fundamento. Não que não haja a insistente afirmação de um “eu” estável que se pretenda fundamento, mas isso só acontece porque não há, justamente, um “eu” real, presente, estável e seguro. “Não poder se estabilizar *absolutamente*, isso significaria poder *somente* se estabilizar: relativa estabilização do que permanece *instável*, ou antes, *não estável*” (*Loc. cit.*). Isso significa dizer que não é que não haja nada no lugar do “eu” presente, que “eu” seja uma ausência pura, o gozo de uma não-presença, de um nada presente a si, o tranquilizante mergulho perpétuo no não-ser. Esta é toda a dramaticidade, ou tragicidade da questão: não poder encontrar-se realmente, não poder ser um “eu” presente, nem poder perder-se de vista absolutamente, não poder simplesmente não-ser.

O jogo do rastro e da *différance* é violento. E não se trata de uma violência localizada em determinados entes, atos ou ideias ditos violentos. A violência é intrínseca ao jogo. Há violência. Mesmo no discurso da não-violência, da paz, da ética, seja ela qual for, da democratização, do bem comum, da universalização, há violência. Em toda identificação há violência. Na afirmação de um “eu” enquanto tal há violência. Cada vez que se afirma ser algo em si mesmo, há violência a si na limitação violenta de si a um outro determinado, violência a si na afirmação de um outro como si mesmo, violência ao outro na apropriação do outro como si mesmo e violência ao outro na exclusão do outro, do outro do outro, do não-si-mesmo.

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que o faz Um. O “Um que difere de si mesmo”. O um como ocentro. Ao mesmo tempo, mas num mesmo tempo disjuncto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo,

eleguarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O um se faz violência*. Viola-se violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência – que se faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência)*. (Derrida, 2001, p. 100)

Cada vez que se afirma um traço – seja qual for – como próprio, como seu, afirma-se o rastro, o necessariamente outro a si.

Os traços afirmados como próprios vêm se acrescentar como suplemento a um suposto “eu” verdadeiro, sempre presente, capaz de se manter na relação a si, um “eu” real que se dá como fundamento aos traços a ele acrescentados, seus traços próprios. Assim, um nome, uma profissão, uma determinada maneira de se vestir, gostos e hábitos, ideias, traços socioculturais, vêm se acrescentar como suplementos a um “eu” que se acredita restar sempre presente por trás deles, um “eu” que lhes serviria de fundamento. No entanto, são em todo caso estes suplementos que aparecem no lugar de um “eu”. Cada vez que devo dizer “quem sou”, cada vez que devo “me apresentar”, começo por dizer meu nome, passando então a outros traços como formação intelectual, profissão, inserção em tal ou qual relacionamento afetivo – seja como esposo, filho, pai, irmão, primo, amigo – ideologia política, religiosa, etc., apresento uma narrativa mais ou menos organizada, fixada, apropriada como “minha”: minha história, isso sem contar os traços que já falam por mim e de mim antes mesmo que eu termine minha primeira frase, como, por exemplo, uma determinada aparência, a própria língua que falo e a maneira como falo. Cada vez que devo, portanto, “me apresentar”, recorro somente aos suplementos, aos traços que julgo possuir, não sendo capaz jamais de me apresentar eu mesmo enquanto tal. Os suplementos, então, não são apenas algo que se acrescenta ao “eu” realmente presente, eles se encarregam de substituir, representar a presença de um “eu” que não está lá. “Desse modo, a desconstrução parte sempre do princípio de que essa estrutura do suplemento é que é original ou originária, e não a presença nua e crua de alguma coisa, anterior à sua suplementação” (Duque-

Estrada, 2007, p. 54). Ao mesmo tempo em que os suplementos reafirmam a promessa de um “eu” realmente presente ao qual parecem se referir, denunciam sua irremediável ausência, na medida em que sempre se dão no lugar dele, como substitutos de um “em si” que nunca comparece.

O suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em lugar de*; se elecolma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher *de si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. (Derrida, 2004, p. 178)

Qualquer complemento que se use para a frase “eu sou” é necessariamente um suplemento. Suplemento que vem substituir, representar a ausência da presença de um “eu” enquanto tal. Não há, portanto, algo em si que seja próprio de um “eu”, algo que sirva como complemento satisfatório do “eu sou”. O complemento perfeito, a resolução e o encerramento da questão de uma vez por todas são impossíveis e é devido a esta impossibilidade insuperável que é possível haver desejo de presença, tentativa sempre reiterada de preenchimento, de encontro de si consigo mesmo, de perfeita identificação, de produção e proliferação de sentidos, conceitos, artes, ciências, religiões, etc. A lógica da suplementariedade “é a descolocação mesma do próprio em geral, a impossibilidade, e portanto o desejo – da proximidade a si; a impossibilidade, e portanto o desejo, da presença pura” (*Ibid.*, p. 297).

No pensamento tradicional o jogo dos suplementos funcionaria sempre na suposição de referência a uma instância mais originária, um fundamento real, neste caso, um “eu” presente ao qual os suplementos que lhe são próprios vêm se acrescentar. Pensa-se, então um “eu” na origem dos suplementos, um “eu” natural, ao qual se acrescentam suplementos artificiais. Mas,

O conceito de origem ou de natureza não é pois senão o mito da adição, da suplementariedade anulada por ser puramente aditiva. É o mito do apagamento do rastro, isto é, de uma *différance* originária que não é nem ausência nem presença, nem negativa nem positiva. A *différance* originária é a suplementariedade como *estrutura*. Estrutura aqui quer dizer a complexidade irreduzível no interior da qual pode-se somente inflectir ou deslocar o jogo da presença ou da ausência. Aquilo dentro do que a metafísica pode-se produzir mas que ela não pode pensar. (*Ibid.*, p. 204)

Na origem do suplemento, antes do suplemento, não há um “eu” presente, mas já um suplemento:

O suplemento vem no lugar de um desfalecimento, de um não-significado ou de um não-representado, de uma não-presença. Não há nenhum presente antes dele, por isso só é precedido por si mesmo, isto é, por um outrosuplemento. O suplemento é sempre o suplemento de um outro suplemento. Deseja-se remontar *do suplemento à fonte*: deve-se reconhecer que há *suplemento na fonte*. (*Ibid.*, p. 371)

Se o complemento do “eu sou” só pode ser um suplemento, por outro lado, ou por isso mesmo, o próprio “eu” do “eu sou” não se dá como presença plena, mas já como suplemento de um suplemento, suplemento de suplementos. A palavra, o conceito ou a suposta presença de um “eu”, fazendo referência a seus suplementos na tentativa de se apresentar, trai a própria presença que anuncia ao mesmo tempo em que denuncia sua própria não-presença.

Ciclo indefinido: a fonte – representada – da representação, a origem da imagem pode por sua vez representar seus representantes, substituir seus substitutos, suprir seus suplementos. Dobrada, retornando a si mesma, representando-se a si mesma, soberana, a presença não é então – e ainda – mais que um suplemento desuplemento. (*Ibid.*, p. 364)

Não há, então, nem nunca houve uma presença plena que se encontre “fora” ou “para além” do jogo dos suplementos, dos rastros, da *différance*. Operando com uma maneira diferente de pensar, é preciso reconhecer que “nunca houve senão suplementos,

significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o ‘real’ só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc” (*Ibid.*, p. 195-196).

O suplemento, por sua vez, não é um ente presente, não é algo em si mesmo, não é como um átomo fechado em si mesmo que, agrupado com outros átomos constitui a realidade. O suplemento, como substituto de um outro a si mesmo, jamais se apresenta como tal em si mesmo, pois no momento mesmo de sua apresentação já se apresenta como outro, representante do outro. Nem presente nem ausente é aquele que anuncia uma presença e ao mesmo tempo denuncia uma ausência.

A estranha essência do suplemento é precisamente não ter essencialidade: sempre lhe é possível não ocorrer. Ao pé da letra, aliás, ele nunca ocorre: nunca está presente, aqui, agora. Se o estivesse, não seria o que é, um suplemento, tendo o lugar e mantendo a posição do outro. [...] Menos do que nada e contudo, a julgar por seus efeitos, muito mais do que nada. O suplemento não é nem uma presença nem uma ausência. Nenhuma ontologia pode pensar a sua operação. (*Ibid.*, p. 383)

“Eu”, portanto, não é um ente presente, um fundamento real, algo existente em si mesmo a priori, anterior às circunstâncias que lhe sobrevém, proprietário e ponto de sustentação das características que lhe são próprias, não é um núcleo fixo, estável, firme, seguro, fechado em si mesmo. Tampouco poderíamos dizer que “eu” é a totalidade fechada composta pela soma de suas partes, de suas características, de suas propriedades, pois o rastro não é uma “parte”, o suplemento não é um átomo. Nem sequer poderíamos dizer que então não há nada, ausência pura, puro não-ser, se há rastro, suplemento, *différance*. Quem sou eu, que não posso gozar a estabilidade de seu “eu” e nem sequer posso gozar a tranquilidade de ser “não-eu”, ou de simplesmente não-ser?

Em suma, tudo e qualquer coisa, de modo que não há mais sentido em perguntar “quem é?”. Pode-se até perguntar “o que é?” “É quê?” Não, não é nada, nada que seja, nenhum ser determinado, já que isso pode assumir a figura determinada do que quer que seja. (Derrida, 1998, p. 110).

Nem existente a priori, nem soma total de partes, o “sujeito” é como um efeito parcial da rede de suplementos, da rede de rastros entrecruzados no jogo violento da *différance*. O que chamamos “eu” é resultante sempre em aberto, sempre ainda por fazer, deste jogo que o constitui sem jamais o constituir como algo em si mesmo. Daí sua absoluta singularidade: somente aquele raríssimo entrecruzamento de rastros, mais que raro, único, poderia produzir como efeito um tal “eu”, único, singular, não em si, não por si, mas enquanto tudo de outro que o atravessa e o constitui. Nem presença nem ausência, o sujeito é rastro do rastro do rastro, suplemento do suplemento do suplemento. É aquilo que se inscreve na tensão entre a presença da ausência e a ausência da presença. Se a resposta não satisfaz, se não completa, se não encerra a questão, se nem sequer merece ser chamada de “resposta”, tanto melhor, uma vez que nosso objetivo não era responder ou encerrar, mas indicar, com Derrida, uma nova maneira de pensar a questão.

Referências

DERRIDA, Jacques; WEBER, E. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992. p. 269-300.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. O outro cabo. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991. p. 93-147.

DERRIDA, Jacques. *Enlouquecer o subjétil*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: UNESP, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Tradução de Cristina De Peretti e Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Desconstrução e incondicional responsabilidade. *CULT: Dossiê “Psicanálise, linguagem, justiça, arquitetura e desconstrução na obra de Jacques Derrida”*. São Paulo, ano 10, n. 117, set. 2007, p. 53-55.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito. *Cadernos IHU Ideias*. São Leopoldo, n. 143, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

Artigo recebido em 28/05/2014, aprovado em 6/10/2014

KANT E SADE NA ALCOVA: SOBRE OS PARADOXOS DA ÉTICA MODERNA

Reginaldo Oliveira Silva

Professor Adjunto na Universidade Estadual da Paraíba

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 177-198

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A considerar que coube a Immanuel Kant lançar as bases da ética moderna, de natureza laica e secular, sem que o imperativo moral venha a se apoiar na heteronomia, no século XX, a atenção voltada para a obra de Sade abre um novo caminho de interpretação do filósofo alemão. Seja como realização perversa do Esclarecimento – segundo compreende Theodor Adorno – seja nele vendo o complemento do que em Kant parece estar ausente – essa a leitura de Jacques Lacan –, ou, finalmente, como o anverso da ética da autonomia – ponto de vista defendido por Slavoj Žižek; o polêmico escritor francês entra em cena como forma de esclarecer os fios que tecem o domínio do ético na atualidade. Kant se completaria com Sade, parceiros ideais, não como propostas éticas distintas e opostas, sobretudo como dois pontos de vista sobre a mesma ética da liberdade absoluta que inaugura o moderno. Refletir sobre essa perspectiva é a intenção do presente estudo, com a hipótese de que o moderno se constitui num movimento bipolar entre Kant e Sade, os quais, em vez de oposições radicais, avizinham-se como verso e anverso da ética moderna.

Palavras-chave: Autonomia; Desejo; Ética moderna; Kant; Sade.

Abstract: Considering Immanuel Kant generated basis for laic and secular modern ethics, in which moral imperative is not grounded in heteronomy, attention paid to Sade's work, in 20th century, opens a new way of interpreting German philosopher. Comprehending Sade's thought as perverse realization of Enlightenment – according to Theodor Adorno – or seeing him as complement of what seems to be absent in Kant – it is Jacques Lacan's interpretation –, or, finally, as head of ethics of autonomy – point of view defended by Slavoj Žižek; the controversial French writer comes into play as a way of clarifying ethical domain, in the present time. Kant would be completed with Sade, ideal partners, not as distinct and opposite ethical proposals, but as two points of view about same ethics of absolute freedom which inaugurates the modern. Reflection about this perspective is the intention of present study, holding hypothesis that modern constitutes a bipolar movement between Kant and Sade, who, instead of radical opposition, get closer as back and head of modern ethics.

Keywords: Autonomy; Desire; Modern Ethics; Kant; Sade.

A começar por uma leitura de *A filosofia na alcova*, a estrutura que organiza os romances de Sade, cuja finalidade reside em, conforme ele se expressa em *Justine: ou os infortúnios da virtude*, ao invés de promover “a ascendência da Virtude sobre o Vício, a recompensa do bem, a punição do mal” (Sade, 1989, p. 7), ao contrário, trata-se de “demonstrar o Vício triunfando por toda parte e a Virtude como vítima de seus sacrifícios [...], com o único fito de obter uma das mais sublimes lições de moral que o homem jamais recebeu” (Sade, 1989, p. 7-8). Neste plano ousado, apresenta-se a Virtude como o “pior partido que se possa tomar quando se vê demasiado fraca para lutar contra o Vício” (Sade, 1989, p. 9). Essa hipótese sobre o propósito do todo da obra do Sade, fazer vencer o Vício sobre a Virtude, também estampa *A filosofia na alcova*, desta vez dispondo a luta entre Virtude e Vício no cenário de uma pedagogia às avessas. De um lado, a virtude cristalizada na ingenuidade; de outro, o oposto, característico dos preceptores imorais.

Romance de formação, *A filosofia na alcova* é um relato da educação de Eugénie, cuja finalidade consiste em incutir “os princípios da libertinagem mais desenfreada” (Sade, 2000, p. 19), pondo em união teoria e prática. A filosofia, como teoria, une-se aos desejos, estes, inspiração para a prática, de modo a “abafar num coração juvenil as sementes da virtude e da religião” (Sade, 2000, p. 20), e colocar “de pernas para o ar todos os falsos princípios morais com que já a atordoaram” (Sade, 2000, p. 20). O plano pedagógico elaborado pelos preceptores de Eugénie visa o ataque à virtude e aos princípios religiosos – não mais fazer sofrer a virtude, como em *Justine*, sobretudo, ataca-la na sua formação.

A inversão que faz da virtude vício e do vício virtude seria a forma como Sade prescreve a si a tarefa de contribuir para a fundamentação da ética moderna, mais precisamente, no panfleto intitulado “Franceses! Mais um esforço se quereis ser republicanos”. A princípio, o panfleto responde à pergunta de Eugénie sobre “se os costumes são verdadeiramente necessários num governo, se sua influência tem algum peso sobre o gênio de um povo” (Sade, 2000, p.123). É neste sentido que *A filosofia na*

alcova, mas também todos os escritos de Sade, inscreve-se como romance de formação a contribuir para a tarefa já iniciada pela Revolução Francesa, quanto à instauração do Estado Republicano sobre a ruína do mundo antigo. O panfleto, isoladamente, torna mais patente este propósito ao definir-se como “contribuição para o progresso das luzes” (Sade, 2000, p. 125), dando um passo para além do já conquistado com a Revolução.

A proposta de Sade de empreender uma mais-revolução, continuidade ao já acenado no então realizado com a revolução democrática, estrutura-se em dois temas, os quais devem ser suplantados e substituídos por outros. São eles: religião e costumes. De início, contra a religião, defende-se a inversão feita no seu século, no tocante à relação entre religião e moral – doravante, não mais a religião funda a moral; ao contrário, esta última deve conduzir à necessidade de culto, ou seja, da moral, fundou-se a religião. Daí, os investimentos contra o Cristianismo, com os quais se desfere o último o golpe contra a superstição religiosa, argumentando-se que a liberdade e a igualdade opõem-se aos altares de Cristo (Sade, 2000, p. 126). Seria preciso, para completar o projeto da liberdade, depor o *cetno* e o *incensório*, não apenas libertar-se da tirania real, sobretudo libertar-se das superstições religiosas (Sade, 2000, p. 127).

Está em jogo a necessidade de abolir a última tutela, entrave ao progresso das Luzes, o que torna o programa de Sade uma empreitada revolucionária, a fim de instituir a liberdade. Daí, a lógica empreendida por Sade organizar-se em dois momentos distintos e, ao mesmo tempo, imbricados – trata-se, por um lado, de destruir a religião cristã e os seus ídolos, símbolos e rituais, como parte negativa; por outro, a parte positiva, fundar a sociedade do crime, no propósito de uma nova fundação da moral e dos costumes. Diz ele: “que a extinção total dos cultos faça parte dos princípios que propagamos por toda a Europa. Não nos contentemos em quebrar os cetnos; pulverizemos para sempre os ídolos” (Sade, 2000, p. 130). Se o caminho da liberdade foi aberto com a queda da monarquia, o mesmo deve ter continuidade depondo do altar o que autorizava o seu lugar; se a República

depôs do trono o rei, resta estender o feito ao que lhe servia de base, a religião dominante, ou seja, o Cristianismo, pois, no seu entender, a “religião é incoerente com o sistema da liberdade” (Sade, 2000, p. 130). Porque foram abolidos os preconceitos, não faria sentido deixar um subsistir, o religioso: à morte do rei deve seguir-se a de Deus.

O primeiro momento do programa vislumbrado por Sade, apenas negativo, completa-se com a análise dos costumes, não sem indicar aqueles condizentes com o sistema da liberdade. E eis o aspecto positivo da sua filosofia de alcova: a negação inicial abre o caminho para a análise dos costumes, frente aos quais os delitos ganham legitimidade. Os deveres em relação com o ser supremo, os deveres com os irmãos e os semelhantes (ou o amor ao próximo) e os deveres para consigo são cuidadosamente analisados, no sentido de instituir a utópica República dos libertinos, o passo seguinte, que tanto almeja o escritor francês.

É neste sentido que se sustenta a hipótese de que o propósito de Sade não muito se distancia do de Kant: constituir a liberdade como fundamento de definição e determinação da vontade, por conseguinte, das escolhas morais. Tarefa abraçada pelo século XVIII, com o seu Iluminismo derrisório, a qual tanto o escritor quanto o filósofo souberam acolher nos seus escritos e nas suas “éticas”. A considerar a história da ética que Luc Ferry sugere, em *A revolução do amor e Kant: uma leitura das três “críticas”*, o século do Iluminismo busca instituir a liberdade como fundamento da essência humana e da moral. Consequentemente, opõe-se às anteriores: à moral antiga, fundada na ordem da natureza, e à medieval, e o seu ordenamento divino. É este o programa de uma ética fundada na essência do homem, que traz para este o lugar antes dado à heteronomia: o do fundamento do *ethos*. Daí, o sentido negativo da analítica de Sade, ao investir contra a religião e Deus, como suportes simbólicos ao recém-deposto rei. O caminho da afirmação da liberdade passa, primeiro, pela demolição dos antigos ídolos, e, neste sentido, Kant e Sade, quanto ao que defendem, pertenceriam ao mesmo universo de ideias e projetos.

Seria esse o sentido de “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, quando, ao vislumbrar que o esclarecimento se faz em liberdade, põe como tarefa demover de importância a última tutela, a religiosa. Nesta mesma linha, a *Crítica da razão pura* também teria um sentido político, com a sua transformação da maneira de pensar, a qual retira do objeto a autoridade sobre o conhecimento, devendo o mesmo guiar-se doravante pelo sujeito. Diga-se o mesmo da *Crítica da razão prática* e, antes desta, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, as quais constituiriam transformações da maneira de pensar a moralidade – retira-se da heteronomia o móbile das ações, e dispõe a autonomia, ou seja, a liberdade, como o que sustenta a “existência” da lei moral. Se o conhecimento não se orienta pelos objetos, antes devendo estes orientar-se pelo entendimento puro a mesma regra se aplicaria à moralidade. No domínio do ético, em vez de o sujeito orientar as suas ações por leis a ele exteriores – as inclinações e os dons da fortuna –, antes, essas leis brotam do uso que o mesmo faz da razão pura ou de uma vontade como razão prática.

De um lado, Sade busca no sujeito a lei que deve seguir, embora defenda ser a natureza a fonte que o fundamente; de outro, Kant celebra na autonomia o achado que teria de fundamentar a Moralidade. Não à toa o filósofo alemão irá buscar na pureza da vontade orientada pela razão – na segunda crítica, a razão pura prática – a forma mais elevada de conduzir as ações e erigir o lugar de onde se pode falar de Moral. O sujeito moral seria aquele que, embora se reconheça como ser finito, sujeitado pela sedução dos estímulos exteriores, ao reconhecer-se como ser inteligível, poderia ditar para si a lei, cujo respaldo residiria no seu ser como inteligência pura. A lei moral, uma vez despojada de qualquer intervenção dos sentidos, seria autossuficiente, ao ponto de o sujeito buscar, em si mesmo, a determinação do que a ele convém no particular e no universal. Assim se poderia ler o imperativo categórico: “age de tal maneira que possas ao mesmo tempo querer que a tua máxima se torne lei universal”, cujo cálculo da possibilidade, na *Crítica da razão prática*, elabora-se na típica do juízo prático, o qual Kant aproxima das leis da natureza: se a

máxima puder se tornar lei da natureza, assegura-se o sujeito de que a sua ação é moral.

Como se vê, a princípio, Kant e Sade irmanam-se num horizonte que visa depor a heteronomia do seu peso moral, seja ela divina ou real. Também é comum entre eles, a constituição de um sujeito autossuficiente e autodeterminado, quanto à condução das suas ações morais. Em ambos, um “sujeito transcendental” capaz de fazer uso do próprio entendimento sem a direção de outrem surge como mediador do domínio ético, como autor das próprias ações e motivações. Uma aproximação que o século XX buscou elaborar, sob a compreensão de que neles se funda a ética moderna ou neles reside, a possibilidade de problematizar ética na modernidade. A hipótese de uma aliança entre Kant e Sade conduz à hipótese do paradoxo da ética moderna.

Theodor Adorno, no excurso II da *Dialética do esclarecimento*, intitulado “Juliette ou esclarecimento e moral”, afirma ter Sade realizado empiricamente o que Kant vislumbrou apenas de forma transcendental (Adorno, 1985, p. 87). Para ele, Sade e Nietzsche seriam continuadores da obra de Kant, assim tecendo um fio condutor entre os três autores quando se trata da ética moderna. Kant teria limitado a filosofia moral à razão prática, e deixou aos críticos mais ferinos do esclarecimento a tarefa de radicalizá-la – entres estes, Sade. Justine, aquela que se sacrifica em nome de uma mitologia ultrapassada (veja-se, aqui, o projeto de destruição da virtude, levado a cabo por Sade), opõe-se a Juliette, sagazmente contrária a todas as mitologias, principalmente, ao Cristianismo, por ser a mitologia mais recente. Justine representaria os resquícios de mitologia a serem derrotados, enquanto Juliette seria o sujeito transcendental, o por vir de um sujeito esclarecido, o qual, no âmbito moral, tão somente se vale do seu entendimento, em conformidade com a definição sugerida por Kant do Esclarecimento como a capacidade de fazer uso do próprio entendimento. Enquanto Eugénie torna presente a mitologia cristã, Dolmancé, como bom pedagogo esclarecido, a ela apresenta a nova sociedade e seus costumes.

Sem o peso dado por Adorno à proximidade entre os dois autores, Lacan e Žizek, tomarão caminho distinto. O propósito de Adorno, ao aproximar os dois pensadores iluministas, reside em problematizar a moral do Esclarecimento, segundo a dialética que ele desenvolve no capítulo intitulado “O conceito de Esclarecimento”, da *Dialética do Esclarecimento*. Para ele, a moral esclarecida também reflete a regressão do Esclarecimento ao seu inimigo antigo, o mito – Kant e Sade seriam, ambos, algozes esclarecidos do mito. À diferença do filósofo alemão, Lacan e Žizek voltam o olhar para a forma como em Kant e Sade os imperativos morais se constituem sob a ótica do desejo, embora se mantenham na esteira do vazio deixado em Kant, o qual caberia a Sade preencher, como também foi o propósito de Adorno.

De início, aproximando a Alcova das escolas filosóficas da antiguidade – Academia, Stoa, Liceu –, em “Kant com Sade”, Lacan propõe que tanto lá quanto em Sade trata-se de empreender o caminho que vai da ciência à ética, com isto, podendo ele defender o propósito ético da obra do autor de *A filosofia na alcova*. Segundo o psicanalista francês, Sade empreende uma subversão da tradição, sendo Kant o momento decisivo para a sua compreensão, bem como possibilita situar Freud dentro da tradição ética do ocidente. Trata-se, portanto, de revisar, na tradição, a relação com o prazer ou com o princípio do prazer, em cujos extremos situam-se Aristóteles e Kant, não sem alertar para a felicidade normal existente nas indagações éticas do século XIX. O ponto de partida de Lacan, a hipótese que ele trabalha e visa sustentar, é que embora Kant tenha descoberto o fundamento para a ética moderna, e, nesta linha, deslindado a lei moral, ao imperativo categórico falta algo que encontra em Sade o seu complemento; por conseguinte, é sua hipótese a de que Sade fornece a verdade de Kant.

Num primeiro momento, a lei moral, em Kant, suporia uma vontade cujo objeto seja inteligível, purificado de toda utilidade ou referência aos fenômenos. A felicidade contingente, porque associada aos bens (ao serviço de bens), cede lugar à felicidade no Bem Supremo. Seguindo a lógica da ética tradicional, distinguem-

se aí dois tipos de objeto da vontade: *Wohl*, que designa o bem-estar, o usufruto imediato, patológico, e *Güte*, o bem da lei moral, independe de qualquer objeto empírico. O bem supremo produz no sujeito a subtração da satisfação dos bens imediatos, exige o sacrifício dos prazeres patológicos, sendo apreendido pelo sujeito por meio da escuta de uma *voz na consciência*, uma *voz interior* – a voz da razão pura.

Essa diferença indicada por Lacan (1989), desenvolvida na *Crítica da razão prática*, pode também ser vislumbrada no modo como Kant definiu a boa vontade, desta afastando as inclinações naturais. Como vontade santa, a boa vontade institui-se somente quando o Eu egoísta é sacrificado em nome dos mandamentos da razão. Trata-se de uma vontade que suplanta a vontade simples, tida como patológica, porque dependente dos objetos exteriores. A razão, para que a lei moral insurja, impõe o sacrifício dos prazeres dos sentidos, em nome de uma universalidade, conforme se estrutura na fórmula do imperativo categórico: “age de tal maneira que possas ao mesmo tempo querer que a tua máxima se torne lei universal”. A vontade criada pela razão faz desaparecer os objetos empíricos das inclinações, e instaura um outro objeto, sem traços sensíveis.

Será em virtude dessa ausência de objeto que Lacan pode sustentar a sua hipótese de que Sade traz a verdade de Kant, forjando o imperativo do gozo, a partir da leitura do panfleto “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”. Eis a lei do gozo elaborada por Lacan, primeiro examinando aquele que profere o imperativo, em seguida, o objeto: *Tenho o direito de gozar do teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito sem que nenhum limite me detenha no capricho das estações que me dê gosto de nele saciar.*

Na lei moral está ausente aquele que a pronuncia, afirmação cuja clareza necessitaria novamente voltar ao texto de Kant. A observar a transição da primeira para a segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o imperativo adquire uma sutil impessoalidade. Se na primeira, a fórmula é elaborada com um “devo agir...”, e aparenta ser o sujeito quem profere o

imperativo, aquele que impõe a si mesmo o impedimento moral, daí o sentido de cálculo prudencial. Na segunda, esse sujeito desaparece, restando a Kant sustentar a lei moral ou apelando para a voz interior (o sentimento moral) ou para a divisão do sujeito em empírico e inteligível – este último, como inteligência, conforme se vê na terceira seção, onde aborda o conceito de liberdade e promove a transição para a tarefa crítica, é o que torna consciente (e interessante) um imperativo que ordena a renúncia e o sacrifício dos prazeres patológicos. Este invisível e impessoal que ordena, segundo o imperativo formulado por Lacan, será nomeado por Sade.

A princípio, afirmar “tenho o direito de” aparenta ser o sujeito que anuncia a lei que o autoriza a gozar do corpo de qualquer um. No entanto, com “pode dizer-me qualquer um”, simula uma exterioridade que se insere, sorrateira, na lei. O sujeito estaria, neste sentido preciso, submetido ao gozo de um outro. Ou seja, se não se sabe, em Kant, porque oculto, aquele que pronuncia a lei, em Sade, o sujeito da enunciação da lei vem a ser explicitado. Lacan ratifica a sua conclusão distinguindo o sujeito da enunciação do sujeito do enunciado, para sustentar que emerge tanto em Kant como em Sade a voz do Supereu, como aquele que coloca para o sujeito a injunção. No filósofo alemão, como voz interior; no escritor francês, como o Outro que imputa ao sujeito a obrigação de deixar-se gozar pelo Outro.

Se em Kant, o Supereu subsiste como interioridade que consolida a divisão do sujeito, em Sade, o Outro manifesta-se como realidade exterior. Ali, simula-se a ordem vinda de outro, dizendo-a voz interior, que divide o sujeito em sensível e inteligível, empírico e não-empírico – daí, mais um motivo para que a Lei moral não seja investigada recorrendo à experiência, ela teria uma fonte originária, suprassensível. Com o escritor, por seu turno, seguindo o programa da autonomia ética, expõe-se este Outro, agente da imposição da Lei, deixando-o explícito no imperativo do gozo – ou seja, é o Outro quem ordena o gozo.

A conclusão que dessas analogias se tira é a de que o imperativo moral se endereça ao sujeito, vindo do Outro, e dele reivindica e

solicita a renúncia de si mesmo como sujeito. Assujeita-o a uma vontade exterior, por mais que Kant se esforce para afirmar que a lei moral tem fonte interior e origine-se da razão pura em seu uso prático. E, nisto, encontra-se o segundo momento da aproximação entre os dois autores, ao passo que também se articula o que os distancia. Ambos partem da renúncia ao prazer, em consequência, da dor/sofrimento resultante desta renúncia.

Em Kant, a renúncia se dá com o desprezo das inclinações, dos objetos imediatos da vontade, mas não se tem clareza quanto ao objeto que toma o lugar dos empíricos, ao qual Kant recorre, para efeito de justificativa, no sentido de dar guarida à perspectiva da lei moral. Como objeto desta, ocupa lugar a coisa-em-si, ao final, como ponto de sustentação da submissão ao imperativo da moralidade. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, essa cisão do sujeito pode ser pensada desde a terceira seção, segundo a divisão do homem em sensível e inteligível – o homem, sabendo-se como ser sensível, não encontra lugar para um imperativo que ordene o desinteresse; por outro lado, como inteligência, acolhe a lei moral porque compreende ser impossível seguir os interesses empíricos e, ao mesmo tempo, orientar-se pelo desinteresse. Ou seja, o ser inteligente atua sobre o sacrifício do empírico, corrigindo-o ou modificando, isto se dando no interior do homem.

A ausência do objeto, separado do sujeito empírico e sublimado na coisa-em-si, será superada da sua distância quase divina, porque invisível e inacessível, com o recurso ao gozo de Deus – como maldade suprema –, cuja compreensão passa pela exposição da fantasia sadéana. Trata-se, segundo Lacan, de compreender a função da fantasia e do desejo em relação ao prazer. O que rege o sujeito patológico é o princípio do prazer, a fim de evitar a descarga de energia resultante do alcance do objeto desejado. Face ao prazer, como forma de atenuar, põe-se o princípio de realidade, permitindo como lei o desejo. Por meio da renúncia do prazer segue-se o desprazer, originando um prazer corrigido, ou mais assimilável ao sujeito. A fantasia entra em cena para contribuir com essa dialética e, assim, tornar o prazer manejável e o desejo possível.

Nesse sentido, segundo a lógica ali expressa, o princípio do prazer, compreendido como patológico, deve ser recalcado, de início, a fim de fazer emergir o desejo, doravante racionalizado. É o que ocorre na ética kantiana, quando nesta se entende o princípio do prazer associado aos imperativos hipotéticos. O problema residiria, aqui, em que não há claramente um objeto proposto ao sujeito. Por conseguinte, na ética kantiana, o homem não ascende ao desejo, e permanece apenas submetido à lei, este sendo o papel da razão prática. Por seu turno, com Sade, predomina o princípio do prazer, o eu patológico, o qual insiste na busca de satisfação do gozo, conforme se viu no imperativo sadeano. O eu recalcado no princípio de prazer, em Kant, é evitado em Sade e o prazer patológico assume inteiramente a regência das ações. É neste sentido que a ética kantiana pode ser entendida como moral angélica, onde predomina o bem, sendo ela boa em si mesma, enquanto a sadeana, a moral libertina, seria má em si mesma.

No entanto, ao passo que a moral sadeana, privilégio do princípio do prazer, aparenta a liberdade do sujeito para o gozo, ao contrário, o que se dá é a submissão à lei, não mais a que em Kant predomina, originária da razão prática, sobretudo aquela determinada (ou imposta) ao sujeito, pela Natureza. Numa e noutra, é o Outro, interno ou externo, que legisla as ações do sujeito. Se a lei emerge quando o princípio do prazer é recalcado, isto ao preço da negação do sujeito, em Sade, a lei se insere também suprimindo o sujeito, ao ordenar buscar o gozo/prazer a qualquer custo – isto também consecuta, para o agente, numa renúncia. Portanto, em Sade, como em Kant, a obediência à lei também pressupõe a renúncia do sujeito, ou do princípio de prazer. Em ambos, o sujeito não aparece, muito menos o desejo; sobretudo, tem lugar a dor e o sofrimento, resultantes do sacrifício do princípio do prazer.

Conforme sugere Safatle (2002), haveria no escritor francês uma tríade lógica que implica na renúncia em nome da lei, e, também, no abandono do eu patológico. Madame Saint-Angé, representa a lei, Eugénie, o patológico, e Dolmancé, o instrumento

a serviço da execução da Lei, o qual deve renunciar a si mesmo, a fim de realizar o que pela lei foi prescrito. É neste sentido que, para Lacan, Sade não responde à exigência de que o desejo surja da Lei, antes designa a mesma renúncia já prevista na ética kantiana. Num, a Lei ordena o abandono do eu, do querido eu, em nome do imperativo moral; noutra, põe-se a mesma exigência, no entanto, em nome do imperativo do gozo imposto pela Natureza.

Ao cumprimento da Lei, o sujeito deve ser suprimido, mas, ao contrário, em vez de conduzir ao desejo e ao tornar-se sujeito, isto é, fazer emergir o sujeito na sua autonomia, a supressão sustenta-se em que ele não se constitua. Se, diante da lei (para fazer uso do conto de Franz Kafka), o sujeito deve emergir, nem em Kant nem em Sade, parece esse emergir se efetivaria: seja porque se dá a submissão à lei, imposta pela razão – obediência ao princípio de realidade – seja porque o sujeito é submetido ao princípio do prazer, o qual repousa em leis da natureza. A leitura de Lacan, portanto, oscila entre um e outro, visando dar lugar à ética psicanalítica, tendo de desfazer a possibilidade de acreditar existir em Sade uma abertura para o desejo. Ao contrário, em Sade, o desejo é anulado e o sujeito submete-se ao gozo, por conseguinte, é o Outro quem goza, o supereu, sendo este o sentido do imperativo forjado pelo psicanalista.

Se em Lacan, ao que tudo indica, Kant e Sade se complementam e, ao mesmo tempo, separam-se, Zizek irá manter a indissolúvel ligação entre ambos, sustentando ser Sade o lado perverso e obscuro da lei moral proposta por Kant. Sade não seria a verdade de Kant, sobretudo, seria ele o lado obscuro da moralidade. Essa perspectiva se articula em textos como “Kant e Sade: a parceria ideal”¹, *Visão em paralaxe*, *Como ler Lacan* e *Arriscar o impossível*.

Em “Kant e Sade”, Zizek pretende examinar o texto de Lacan, “Kant com Sade”, entendendo os dois autores como parceiros

¹ Tradução livre do espanhol para o título do ensaio de Slavoy Zizek. Há, também, o texto original em inglês, datado de 1998. Ambos estão disponíveis apenas na internet, conforme indicado na referência. Embora se tenha utilizado na confecção do artigo o texto em espanhol, resolveu-se indicar a versão em inglês, devido a informação da data de referência do texto.

ideais, e os coloca ao lado de outras parcerias modernas: Freud e Lacan, Marx e Lênin, e assim defender que a ética desinteressada seria idêntica à violência do prazer. A tese principal reside em defender que Sade é a verdade de Kant, associando o rigorismo da ética kantiana ao sadismo da lei. Tese contra a qual Zizek (e também a leitura que faz do texto de Lacan) oporá que não é Kant que é um sádico de alcova, e sim que Sade é um kantiano de alcova. Essa interpretação sugere que, ao complementar o que falta em Kant, Sade o faz elevando o mandamento que ordena o prazer, tornando-se kantiano e nisto se aproxima do mandamento incondicional.

A postura do filósofo esloveno face à parceria que contorna a ética moderna é a de que Sade não é a verdade de Kant – se assim fosse haveria uma linha de continuidade que vai de um ao outro. Antes, trata-se de nos dois autores encontrar o radicalismo que inaugura o moderno, no campo ético: a liberdade como momento puro determinante do ato ético e seu agente. A partir de três pontos centrais do texto de Lacan, primeiro, entende ele que o psicanalista francês recusa a tese de Sade como a verdade de Kant, cujo interesse se volta para as “consequências e premissas repudiadas pela revolução ética kantiana” (Zizek, 1998). Nesta, parece encontrar-se uma inversão paradoxal, de que o desejo não pode fundamentar-se em motivações e interesses patológicos, e sim na própria lei. Isto é, a lei dá lugar à emergência do desejo, em que o ato sexual estaria associado à proibição; a lei funciona como um terceiro, um olhar que aguarda na saída do quarto, após realizado o ato “transgressor”.

O segundo ponto articula-se desde a defesa de que a ética kantiana abriga uma dimensão erótica. Basta, aqui, inverter o imperativo categórico no sentido de o sujeito estender a sua máxima de prazer a todos os outros. Neste ponto, Sade revelaria o encoberto em Kant – fazer da vontade uma universalidade. Colocasse, assim, em novos termos, o abismo entre sensibilidade e lei moral, entre esta e os sentimentos patológicos, cujo *a priori* é a dor da humilhação – ou seja, em Kant, ao sujeito impõe-se, em vista da lei, o abandono dos interesses privados; em Sade, a humilhação da

dor é imputada ao outro – a renúncia dos prazeres imposta pelo sujeito a si mesmo, no agente libertino, será endereçada ao outro. Eis, para Žižek (1998), o que a princípio refuta ser Sade a verdade escondida de Kant.

Embora admitindo uma solidariedade entre o sujeito ético kantiano e o libertino sadeano – este que estende a todos a condição de objeto do prazer –, Žižek irá considerar Sade uma blasfêmia à ética kantiana. Isto porque se Kant recomenda não usar o outro como meio, apenas como fim, Sade investe esta prerrogativa, fazendo do Outro (o próximo) meio para o prazer – o Outro como fim em si mesmo é reduzido a objeto pelo executor da Lei, o libertino. Deste modo, Kant e Sade aproximam-se ao passo que se distanciam. Distanciam-se porque divergem quanto ao apoio no patológico ou na razão – a ética que recusa o patológico não coincide, de início, com uma “ética” que se apoia no patológico, nos interesses e motivações privados. Nesta mesma linha, aproximam-se, pois, em Sade, a ordem universal da lei moral é reconduzida ao âmbito do patológico. É neste sentido que Sade é um kantiano de alcova, o mesmo não podendo ser afirmado de Kant, que ele seria um sádico de alcova.

O mandamento que ordena o prazer absoluto, porque puro, reveste-se da mesma característica que sustenta o edifício ético kantiano, à diferença de ser o patológico elevado ao incondicionado. Neste sentido, Sade desvenda uma possibilidade inerente em Kant: ele faz a inversão, já possível, porém evitada, na ética da autonomia. Kant compreenderia ser possível com o seu imperativo categórico uma inversão perversa, e Sade a realiza. O vazio do imperativo categórico teria de ser preenchido por algo contingente – o formalismo que apela ao inteligível como suporte –, cabendo ao escritor francês assumir a empreitada.

Assim, Kant e Sade se distanciam em virtude ou da recusa do patológico, porque contrário ao universal da lei moral, ou pela elevação do patológico à universalidade da lei moral. Essa compreensão conduz ao terceiro ponto da leitura do texto de Lacan, ainda no sentido de refutar a tese de Sade como a verdade de Kant. O filósofo esloveno se pergunta sobre se a lei moral se

traduz pelo Supereu freudiano. Aproximar a lei moral do Supereu tem consequências para a compreensão da moral moderna, pois depõe contra a radicalidade do seu momento inaugural no século XVIII, na qual Sade também se insere e contribui. Ou seja, o moderno seria, noutras palavras, aparentado com as éticas anteriores, em face das quais se coloca e se contrapõe.

Segundo Zizek (1998), se a resposta à pergunta é sim, se a lei moral traduz-se nos termos do Supereu, Sade é a verdade de Kant – e haveria uma continuidade entre Kant e o fascismo/nazismo. Se não, Sade não é a verdade inteira de Kant, mas a sua realização perversa ou invertida. No dizer de Zizek (1998), “Sade articula o que se passa quando o sujeito trai a verdadeira severidade ética kantiana”. Se o sujeito libertino se põe a serviço do gozo do Outro, afirmar tratar-se aí da verdade de Kant teria o sentido, também, de afirmar ser Kant, na sua ética, o precursor do totalitarismo.

Com isto, Zizek, ao indicar o limite e o que é radical em Kant, opõe-se a sua associação ao totalitarismo. No seu entender, a indeterminação formal de Kant depõe contra ele, mas também nela reside a sua força: trata-se da grande responsabilidade em que o sujeito deve traduzir a obrigação moral quando diante das obrigações concretas. Em face da obrigação ética contingente, o sujeito tem de atribuir ao juízo valor absoluto – em que o particular dado é elevado ao universal, sem que qualquer alteridade possa vir a impor-se como legislação *a priori* (“porque Deus diz ser assim”), não sendo, em consequência, uma ética da desculpa (“porque Deus quer, este é o meu dever, assim a lei ordena”). O sujeito ético kantiano não se coloca como meio ou instrumento a serviço do Outro, sendo ele o seu próprio legislador.

É dessa maneira que Zizek lê o “Kant com Sade”, de Lacan, neste concluindo a recusa de defender Sade como a verdade de Kant, compreendendo que se trata muito mais de uma realização perversa. Em textos como *A visão em paralaxe* e *Arriscar o impossível*, apesar de essa perspectiva se manter, Zizek irá considerar Sade, ao lado de Kant, como contraposição à estrutura superegoica do totalitarismo. Haveria, portanto, duas leituras: uma, que observaria nos dois autores aspectos da lei que se

complementam – Sade como a verdade obscena de Kant; outra, que, ao demonstrar o radicalismo da ética kantiana como ética da liberdade em estado puro, como ato inaugural, alinha-se com a postura de Sade – ambos não sendo precursores do totalitarismo, em consequência, não abrigando uma estrutura superegoica. Haveria, aqui, uma mudança na leitura dessas duas éticas aparentadas: Kant e Sade seriam dois pontos de vista opostos com relação à lei moral.

A princípio, à compreensão desse embate moderno, como dois lados da mesma lei, pode-se partir da noção de paralaxe proposta por Žižek, a qual seria o fio condutor que cadencia as suas reflexões. A visão em paralaxe se traduz como um curto-circuito impossível de convergir numa síntese, de níveis que não podem se encontrar – fenômenos incompatíveis num mesmo nível. “Dois lados de um fenômeno que não pode se encontrar, justo porque são dois lados opostos”, diz Žižek (2008, p. 15), “lacuna paralática intransponível, o confronto de dois pontos de vista intimamente ligados entre os quais é impossível haver nenhum fundamento neutro comum”. A paralaxe teria, por conseguinte, a estrutura de uma antinomia, a revelar uma lacuna impossível de reconciliação ou solução numa síntese.

A noção de paralaxe como curto-circuito e lacuna entre fenômenos num mesmo nível, ou entre dois pontos de vista, é o que permite discernir um lado obsceno da dialética – no caso que aqui interessa, um lado obsceno da ética que, a princípio, colocaria Kant e Sade alinhados à lei moral. Trata-se de uma mudança de ponto de vista sobre o mesmo fenômeno, o que permite sustentar a concepção de que Sade seria a verdade obscena da lei moral. Mantendo-se, por enquanto, na dialética, permitiria pensar uma identidade especulativa entre o mais elevado e mais o inferior (como exemplo, a comparação entre a filosofia hegeliana – dialética especulativa – com a prática sexual). Tomado de empréstimo da física, o conceito será estendido e adaptado à filosofia. No entender do esloveno, o conceito designa “o desdobramento aparente de um objeto (mudança de posição em relação ao fundo) causada pela mudança do ponto de observação

que permite nova linha de visão” (Zizek, 2008, p. 32). O objeto não muda de posição (daí, tratar-se de uma aparência), apenas o sujeito muda a sua posição na observação do objeto.

Daí, o acréscimo filosófico da definição da física para o conceito. No discurso filosófico, a diferença de posição não é somente “subjetiva”, ou seja, não se trata tão somente da mudança do ponto de observação. Nesta aparente mudança, o objeto é visto sob dois pontos de vista diferentes, neste sentido, sendo o sujeito e o objeto inteiramente mediados – a “mudança” de posição do objeto, embora este apenas se desloque aparentemente, produz para o sujeito duas maneiras distintas de ver o objeto – isto é, ao final, é o sujeito que se desloca de um ponto de vista para outro.

Para tornar claro o engenho do conceito, a sua inventividade, Zizek sugere alguns exercícios, entre eles, o da paralaxe entre lei pública e supereu obsceno, seguindo os passos da definição de Freud: “o supereu é real, a agência cruel e insaciável que me bombardeia com exigências impossíveis e depois zomba de minhas expectativas canhestras de satisfazê-las, a agência a cujos olhos eu me torno cada vez mais culpado” (Zizek, 2010, p. 100). E mais: “o supereu é, ao contrário, a agência antiética, a estigmatização de nossa traição ética” (Zizek, 2010, p. 100). Ou seja, o supereu, ao mesmo tempo em que é o agente da lei, possui um lado obsceno, o qual, ao ordenar o gozo, diverte-se com os embaraços do sujeito. A Lei, neste sentido, abriga dois lados intransponíveis, e, por conseguinte, pode-se concluir que à lei pública é necessária a obscenidade de um supereu oculto.

A estrutura superegoica daria lugar a uma maneira de ler a parceria Kant e Sade como lados opostos da lei moral – do lado de Kant, a universalidade e conseqüente recusa do patológico; com Sade, o lado obsceno da mesma lei, privilégio do patológico universalizado. Neste jogo, não se trata tanto de um ser a verdade do outro, pois Kant e Sade seriam complementares, pontos de vista sobre o mesmo fenômeno, isto é, a liberdade. Ambos seriam representantes do supereu, na sua versão pública e obscena ao mesmo tempo. Primeiro, dá-se a imposição da lei em sacrifício do patológico; ao lado, e oculto, surge a recuperação do patológico,

desvelando na alcova o que a lei abriga, apesar de não o expressar, na razão pura: o gozo absoluto.

Essa perspectiva muda, num dos capítulos de *A visão em paralaxe*, quando Zizek fala da “Dificuldade de ser kantiano”. Contrapondo o curto-circuito entre sensibilidade (sacrificada) e a lei moral (imposição do sacrifício), entre o mandamento universal, que ordena a lei moral, e o patológico, que recua face à injunção – ou seja, seguindo-se a estrutura superegoica e o seu lado obsceno, Zizek recupera a ética kantiana, pondo ao seu lado Sade. A exigência da lei no indivíduo, de modo que ele possa livremente gozar, seria contrária à postura sugerida por Kant. A consequência da ética kantiana é que “não há ninguém em volta, nenhum agente externo de ‘autoridade natural’, que possa fazer o trabalho por mim e estabelecer para mim meu limite” (Zizek, 2008, p. 126). Isto sugere que Kant promove a abertura para a possibilidade da lei, mas não leva às últimas consequências o seu projeto, cabendo a Sade fazê-lo. Por isto, em ambos, encontra-se o incondicionado como parâmetro para a ação.

Segundo o fio condutor da paralaxe ética, ao colocar lado a lado os dois pontos de vista da moral moderna, Zizek irá sustentar que Sade não é a verdade de Kant, mas o seu sintoma – o escritor revela o que ao filósofo não foi permitido. Kant traz à cena o desejo, mantendo a lei, mas não acena para o que seria aberto com a intervenção da lei. Como se viu, para Lacan, a lei surge como forma de liberar o desejo, arrancando ao sujeito a prisão no patológico. Por isto, Sade revela a traição de Kant quanto a sua descoberta: “o obsceno gozador de Sade é o estigma que confirma a acomodação de Kant” (Zizek, p. 131). Por conseguinte, Sade aparece, aos olhos do esloveno, como a consequência inevitável da descoberta de Kant, sobre ser a liberdade o que no sujeito determina a sua ação, em última e primeira instância.

Esse caminho de leitura também guia a compreensão de Zizek, em *Arriscar o impossível*. Ainda tratando do lado obsceno da lei, à semelhança do superego, visando aproximar os dois autores, diz ele que “a perversão sadeana não é algo estranho à razão, mas é precisamente a razão pura” (Zizek, 2006, p. 80), ou seja, o crime

absoluto só pode ser pensado pela razão, é uma ideia da razão. Compreende ele que, ao lutar contra o mal radical, a razão luta contra o seu próprio excesso – e nisto constitui o aspecto paralítico da razão, como também o da ética. No entanto, ele vai mais adiante, apurando a sua interpretação. No mais, o próprio filósofo admite, na *Crítica da razão prática*, o mal como um objeto puro da razão prática, embora não se estenda na análise do mal (*Böse*), reservando-se a atenção ao bem (*Güte*) (Kant, 2005a, p. 59).

A relação entre Kant e Sade, portanto, não se restringe a ser este a verdade daquele, algo mais complexo aí se coloca. Kant não representaria tão somente dois aspectos da luta entre lei moral simbólica e supereu. Isto se esclarece colocando a pergunta sobre o que nele há de tão radicalmente novo, cuja resposta acena para a ruptura com a ética do Deus supremo – a ética teológica –, sendo a liberdade essa ruptura. Nesta empreitada – mais acima mencionada a partir do texto de Luc Ferry – convergem Kant e Sade, quando os dois rompem com a ética antiga, propondo uma ética que parta do próprio sujeito. Eles pertencem ao mesmo embate contra a moral antiga, em favor da liberdade absoluta, ao pensar o incondicional do ato ético, opondo-o à propensão natural e à religião.

Para além da estrutura superegoica, que ordena o gozar de tudo, defende-se a liberdade de não agir em nome de um ideal posto por um superego, ao passo que refuta a aproximação do nazismo – neste, age-se em nome de um ideal, em nome do qual os piores crimes podem ser cometidos. Tendo em vista que em toda estrutura social há um fundo complementar obsceno, ou seja, guardam-se regras não escritas, estas sendo obscenas – como a comunidade militar, a escola –, Kant e Sade, ao defenderem, seja do ponto de vista da recusa ao patológico seja do ponto de vista do prazer absoluto/puro, a liberdade como grau zero da determinação do indivíduo, estariam fora da estrutura paralítica, lei pública e superego obsceno, ponto em que o sujeito não agiria em nome da lei exterior, antes, viria a legislar a partir de si mesmo. Diz Zizek (2006, p. 163): “esse campo de autonomia radical é precisamente o que fica fora do par lei/supereu obsceno [...] É a afirmação da

subjetividade pura como o vazio capaz de reduzir as limitações, as restrições da natureza”.

Assim, embora os dois autores empreendam a mesma tarefa de ruptura com a ética antiga, e proponham a liberdade suprema, a ética moderna seria, ao mesmo tempo, endossada por Kant e Sade e negação de Kant e Sade, a considerar que se situa no horizonte do par lei/superego obscuro. Nem Kant nem Sade, porque ainda nem Kant nem Sade foram inteiramente compreendidos. O impasse ético, hoje, talvez se resolvesse retomando esta radicalidade que escapa a qualquer injunção superegoica, seja no sentido da restrição dos prazeres, com Kant, seja na obediência ao prazer absoluto, com Sade.

Referências

ADORNO, T; Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Trad. Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Ícone, 2005a.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 2005b.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: “que é Esclarecimento”. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005c.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos 2*. México: Siglo Veintiuno, 1989.

SADÉ, Marquês de. *Justine: os infortúnios da virtude*. Tradução Gilda Stuart. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova ou preceptores imorais*. Tradução Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2000.

SAFATLE, Vladimir. O ato para além da lei: “Kant com Sade” como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: SAFATLE, Vladimir (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2002, p. 189-232.

ZIZEK, Slavoj. “Kant y Sade: la pareja ideal”. 1998. Disponível em: < <http://www.elortiba.org/pdf/zizek5.pdf> >. Acesso em: 30 nov. 2014.

ZIZEK, Slavoj. Kant and Sade: the ideal couple. 1998. Disponível em: < <http://www.lacan.com/zizlacan4.htm> >. Acesso em: 30 nov. 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2006.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Tradução Maria Luiza S. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Artigo recebido em 30/11/2014, aprovado em 5/03/2015

DIMENSÕES DA LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICO-JURÍDICA DE KANT

Diego Kosbiau Trevisan

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
e pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU).
O trabalho contou com o financiamento da FAPESP e do DAAD.

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 199-236

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo procurará fornecer uma resposta às acusações frequentemente lançadas contra Kant a respeito do acento excessivo e indevido da dimensão individualista, subjetivista e mesmo solipsista em sua filosofia política, dimensão esta refletida, aqui, na suposta precedência de elementos pertencentes à tradição liberal em detrimento da tradição republicana na base normativa de sua teoria do direito. Para tanto, analisamos primeiro o conceito kantiano de direito como regulação da liberdade externa numa relação recíproca de agentes autodeterminados. Na sequência, dois conceitos centrais da *Doutrina do Direito*, a saber, o direito inato da humanidade e o postulado jurídico da razão prática, são investigados como conceitos que desvelam a base normativa de junção das dimensões subjetiva e intersubjetiva de fundamentação da liberdade jurídica.

Palavras-chave: Kant; Direito; Liberdade; Liberalismo; Republicanismo.

Abstract: The paper intends to provide an answer to the charges often leveled against Kant about the often excessive and undue emphasis on the individualist, subjective and even solipsistic dimension of his political philosophy - more precisely, this emphasis should be reflected in the alleged precedence of elements belonging to the liberal rather than the republican tradition in the normative basis of his theory of law. In order to do so, first we analyze the Kantian concept of law as regulation of external freedom in a reciprocal relation between self-determining agents. Further, two central concept of the *Doctrine of Right*, to wit, the innate right of humanity and the juridical postulate of practical reason, are investigated as concepts which uncover the normative junction point of the subjective and intersubjective dimensions for grounding juridical freedom.

Keywords: Kant; Law; Freedom; Liberalism; Republicanism.

As últimas décadas do século XX assistiram a um movimento de *reabilitação* da filosofia *político-jurídica* de Kant que ainda persiste no limiar do novo século. Desde que John Rawls, no prefácio de sua *Teoria da Justiça*, de 1971, incluiu Kant no grupo dos principais representantes da “teoria tradicional do contrato social” e admitiu serem os resultados de sua própria teoria “altamente kantianos em sua natureza”¹, tornou-se cada vez mais intenso o apelo a Kant como “companheiro contemporâneo de discussão” em teoria política. Surge a imagem de um Kant como “filósofo político”, talvez o mais frutífero dos pensadores clássicos²; um interlocutor atual, cujos “principais escritos são, ao mesmo tempo, textos históricos e contemporâneos”³ e cujo “espírito” faz-se presente no ambiente conceitual e mesmo no arranjo institucional de organizações políticas do presente⁴. No entanto, como não poderia deixar de ser, junto com os elogios vieram as críticas. Seja como um teórico “individualista”, cuja concepção de autonomia seria baseada em um fato da razão dado apenas à consciência individual, portanto incomunicável e não compartilhável⁵, ou como um filósofo “subjetivista”, que escora o universalismo do seu princípio moral no inevitável “solipsismo” do procedimento envolvido no imperativo categórico⁶, ou, por fim, como um pensador esposando um conceito meramente “reflexivo” e não “social” de liberdade⁷, Kant é taxado como um autor que, embora frutífero, carece urgentemente de revisão e atualização.

Nesse artigo ensaiaremos uma resposta “kantiana” ao cerne político das críticas a respeito do caráter supostamente “subjetivista”, “solipsista” e tão-somente “reflexivo” da filosofia de Kant. Sem qualquer pretensão de percorrer toda a vasta extensão bibliográfica a respeito do tema, o objetivo é atacar as ressonâncias

¹ Rawls, 1971, p. VIII.

² Kersting, 2007, p. 190. Cf. tb. Höffe, 2001; Maus, 1994.

³ Höffe, 1979, p. 84-85.

⁴ Schröder, 2009, p. 134.

⁵ Rawls, 2001, p. 339.

⁶ Habermas, 198, p. 77.

⁷ Honneth, 2013, p. 58-80, esp. 63-68.

genuinamente políticas dessas críticas, a saber, as acusações acerca de um acentuado “liberalismo” em detrimento do “republicanismo” no pensamento de Kant⁸. Para tanto, será necessário mostrar, a partir de uma análise detida de partes centrais da *Doutrina do Direito*, como nos pilares normativos de sua teoria jurídica - incluindo aqui o direito privado de Kant, que desenvolve a possibilidade da aquisição e posse de objetos externos ao sujeito - configuram-se momentos relativos tanto à autodeterminação individual como à dimensão coletiva, intersubjetiva e social em que os fins do indivíduo devem ser realizados. Em outras palavras, encontra-se no cerne da filosofia do direito de Kant aquilo que contemporaneamente se poderia denominar a base normativa comum de soberania popular e autorrealização individual, de autonomia pessoal e autonomia pública⁹. Ainda que, decerto, o instrumentário conceitual empregado por Kant possa, com muita justiça, ser considerado “datado” e, portanto, impossível de ser transposto de um só golpe ao debate atual em teoria política¹⁰, sua

⁸ Bobbio exprime de modo inequívoco essa *communis opinio* da *Kant-Forschung*: “Parece-me claro que todo o pensamento jurídico de Kant visa a teorizar a justiça como liberdade [...]. E se pensarmos no fato de que a teoria da justiça como liberdade é aquela da qual nasce a inspiração para a teoria do Estado liberal, devemos concluir que a teoria do direito de Kant deve ser considerada como um dos fundamentos teóricos do Estado liberal” (Bobbio, 2000, p. 118). Na busca por corrigir esse desequilíbrio conceitual nas bases normativas da filosofia jurídica de Kant, não pretendemos, contudo, incorrer no erro contrário, a saber, fazer de Kant um pensador mais “republicano” do que “liberal”.

⁹ Sobre esses conceitos, cf., dentre muitos outros, Forst (1996) e Habermas (1992, p. 109-165).

¹⁰ A respeito das insuficiências e inconsistências da filosofia jurídica kantiana, é possível enumerar uma série delas: o louvor à revolução francesa e, ao mesmo tempo, a recusa em conferir legitimidade ao direito de resistência; a compreensão do casamento como uma relação de posse “real”, a despeito da dignidade e liberdade dos sujeitos envolvidos; a hipótese da origem do Estado pela força e violência é levantada conjuntamente a uma teoria do contrato social em que a submissão ao poder estatal deve ser livre e consentida; e por fim, mas não menos importante, a concessão de cidadania “parcial” ou “passiva” a uma significativa parcela dos membros de uma sociedade regida (idealmente) pela vontade geral de todos (a este último ponto voltaremos

complexa estrutura de pensamento, cujos traços principais procuraremos expor, se presta a atualizações contemporâneas nem tão radicais como pretendem seus defensores.

Primeiramente serão apresentados os traços elementares da concepção kantiana de direito como regulação do uso *externo* da liberdade na autoposição de fins por parte de agentes em relação recíproca. Na sequência dois conceitos-chave da *Doutrina do Direito* de Kant, o *direito inato da humanidade* e o *postulado jurídico da razão prática*, serão discutidos enquanto pontos de ancoragem que, evidenciando uma espécie de “co-originariedade”¹¹ de ambas, articula as concepções aparentemente contrapostas de liberdade *negativa* e *positiva* empregadas para definir os contornos da filosofia jurídica kantiana. Por fim, a conclusão irá retomar os argumentos expostos e articulará a resposta ao desafio lançado pelos críticos a Kant.

Direito como regulação da liberdade externa

No interior da filosofia prática kantiana o direito detém a função de regular a relação externa entre arbítrios e, com isso, salvaguardar o exercício externo da liberdade. Para Kant, a legitimidade que cabe à disciplina jurídica no cumprimento de seu papel não pode ser aferida da mera positividade de algum ordenamento jurídico existente. Ora, argumenta Kant, uma legislação externa *legítima* ensejada pelo conjunto de leis de que se compõe uma doutrina do direito (MS AA 06: 229)¹² deve estar

mais adiante. Cf. nota 29, abaixo). Acreditamos, no entanto, que tais inconsistências são, se não justificáveis, ao menos compreensíveis de um ponto de vista histórico, não apresentando riscos à base normativa da teoria, mas, antes – o que é importante para a filosofia contemporânea – dando razão de ser às tentativas de atualização mencionadas. Para breve discussão sobre a necessidade de se ler criticamente “filósofos históricos”, sobretudo no caso específico de Kant e suas aparentes “contradições”, cf. Wood, 1999. p. 2-5.

¹¹ Habermas, 1992, p. 116-117.

¹² As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 v., Berlin, Walter de Gruyter, 1902–) e de acordo com o

apoiada em uma doutrina sistemática do direito natural <Naturanrecht>¹³, que, segundo princípios racionais a priori, define aquilo que é justo ou injusto, conforme ou contrário ao direito

seguinte modelo: GMS AA 04: 388, ou seja, a abreviação do nome da obra seguida do volume e da página da edição da Academia. Nas citações da *Crítica da Razão Pura*, a página da edição da Academia é substituída pelas mais convencionais referências “A” e “B”, correspondentes à primeira e à segunda edições da obra, respectivamente. Na bibliografia encontram-se as traduções para o português consultadas e, em grande medida, modificadas por nós. Foram utilizadas as seguintes abreviaturas: GMS (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), MS (*Metafísica dos Costumes*), UdG (*Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*), VAzEF (*Trabalhos preparatórios para a Paz Perpétua*), V-MS/Vigil (*Metafísica dos Costumes Vigilantius*) WAMS (*Trabalhos preparatórios para a Metafísica dos Costumes*), ZeF (*À Paz Perpétua*).

¹³ Cumpre aqui distinguir *Naturanrecht* e *natürliches Recht*. Ao passo que o primeiro se refere ao conjunto não estatutário de leis e deveres suprapositivos que serve como padrão normativo e racional de avaliação dos sistemas jurídicos positivos existentes, o segundo diz respeito ao direito do homem natural, o direito do homem no estado de natureza e que, no limite, conduz à necessidade de passagem ao estado civil, ou seja, “o direito privado independentemente de sua inscrição em um sistema de direito público” (Renaut, 1997, p. 324. Cf. p. 322-327). Ao contrário do *natürliches Recht*, portanto, que representa os direitos inalienáveis e intangíveis do homem independente de sua participação atual em um estado jurídico qualquer, o *Naturanrecht* consiste no direito racional *par excellence*, no “critério para as reformas e melhoramentos da constituição a serem promovidos pelo chefe de Estado e também um critério para a elaboração de leis positivas” (Terra, 2002, p. 27). Nessa medida, Kant afirma que o *Naturanrecht* como doutrina do direito não se divide em *natürliches Recht* e *gesellschaftliches Recht*, ou seja, em direito do homem natural e direito do homem em sociedade, já que o estado de natureza opõe-se não ao estado social, possível mesmo no estado de natureza, mas antes ao estado *civil*, um estado jurídico que deve assegurar e tornar preempatório o direito privado devido ao homem em virtude de seu *natürliches Recht* e colocado em contínua ameaça no estado de natureza; o *Naturanrecht*, pois, divide-se em direito privado, decorrente do *natürliches Recht*, e direito público <öffentliches Recht> (MS AA 06: 242), justamente as duas divisões da *Doutrina do Direito*. Para uma discussão a respeito das relações entre *Naturanrecht* e direito positivo e uma tentativa de transformação do “direito natural material em procedimental” em Kant, cf. Maus, 1994. *Op. cit.*

<*rechtmäßig oder rechtwidrig*> independentemente da faticidade de sistemas jurídicos existentes¹⁴.

Kant propõe em sua *Doutrina do Direito* uma exposição sistemática da ciência jurídica, ou seja, dos deveres decorrentes dos princípios racionais a priori do direito natural. Com efeito, a consideração meramente fatural de sistemas jurídicos existentes conduz apenas a princípios empíricos que nada dizem sobre o “critério universal” e suprapositivo segundo o qual algo é avaliado como conforme ou contrário ao direito (MS AA 06: 229). O estatuto a priori da disciplina jurídica proposta por Kant e sua vinculação a conceitos centrais que refletem a fundação da filosofia moral no princípio de autonomia (imperativo, dever, obrigação) impedem que sua investigação limite-se à mera observação e análise do direito positivo. Tal critério universal a que os ordenamentos jurídicos positivos devem submeter-se é lastreado por um componente moral, por uma validade que independe da faticidade dos sistemas normativos e que é fundada, pois, na *razão*. A acefalia de uma bem acabada doutrina positivista do direito¹⁵ impede que com ela atinja-se o critério *moral* e racional que marca a diferença entre justo e injusto e que, com isso, legitima a coerção imposta pelo sistema jurídico em seu intento de proteger a liberdade externa¹⁶.

¹⁴ “Os direitos, enquanto doutrinas sistemáticas, dividem-se em direito natural, que assenta em puros princípios a priori, e direito positivo (estatutário), que dimana da vontade de um legislador” (MS AA 06: 237).

¹⁵ “O jurisconsulto pode ainda muito bem declarar o que é de direito (*quid sit iuris*), quer dizer, o que dizem ou disseram as leis em certo lugar e em certo tempo. Mas a questão de também ser justo aquilo que as leis prescreviam, ou a questão do critério universal pelo qual se pode reconhecer em geral o justo e o injusto (*iustum et iniustum*), permanecem-lhe totalmente ocultas se ele não abandona durante algum tempo aqueles princípios empíricos e busca as fontes desses juízos na mera razão (embora para tal aquelas leis lhe possam servir perfeitamente como fio condutor) de modo a estabelecer os fundamentos de uma possível legislação positiva. Uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela mas que, lamentavelmente, não tem cérebro” (MS AA 06: 229-230).

¹⁶ “[U]ma consideração exclusivamente positiva (‘positivista’) do direito não sabe se o que é de direito também é justo; o valor positivo, a legalidade

Kant estipula três condições que devem ser satisfeitas por este conceito *moral* de direito, ou seja, aquele ligado a um conceito de obrigação <*Verbindlichkeit*>¹⁷: 1) primeiro, que os sujeitos jurídicos estejam em relações externas e que suas ações, como *atos* <*Facta*>, interfiram nas ações dos demais; 2) segundo, tal relação é uma relação entre *arbitrios*, e não meros anseios <*Wünsche*>; 3) terceiro, nesta relação recíproca abstrai-se da matéria do arbitrio, isto é, seu fim, retendo apenas a *forma* de tal relação na medida em que ela se coloca sob uma lei universal (MS AA 06: 230)¹⁸. O conjunto dessas condições juridicamente relevantes monta um cenário em que os homens, ao perseguir seus fins, ou seja, ao visar objetos sensíveis e não meramente ansiar pelos mesmos, inevitavelmente entram em contato com os demais e interferem nas ações e no estado destes¹⁹; na relação

jurídica, deixa em aberto a validade suprapositiva, a legitimidade moral” (Höffe, 1998, p. 205).

¹⁷ “O conceito de direito, contanto que se refira a uma obrigação a ele correspondente (isto é, o conceito moral do mesmo) [...]” (MS AA 06: 230).

¹⁸ Sobre as três condições descritas aqui, cf. Nour, 2004, p. 20-28.

¹⁹ Segundo Kant, o “mero anseio” <*Wunsch*> não impele o homem à ação e, assim, não produz efeitos externos que interfiram nas ações dos demais. Além disso, com essa cláusula restritiva da atuação do princípio jurídico, Kant pretende ressaltar que o direito não deve regular a relação entre as “carências” <*Bedürfnisse*> dos homens, mas apenas os efeitos que destas decorrem quando se transmudam em “desejos” <*Begehren*> e, assim, ações com vistas a fins no mundo sensível. Segundo Kersting, Kant exclui, dessa maneira, considerações “filantrópicas” como diretrizes de uma sociedade juridicamente regulada: “Uma comunidade jurídica não é uma comunidade de solidariedade dos necessitados <*Bedürftigen*>, mas antes uma comunidade de proteção dos capacitados a agir <*Handlungsmächtige*>” (Kersting, 2007, p. 80). A conclusão de Kersting soa um pouco drástica: embora Kant não pretenda que os meros anseios e as carências sejam objeto de regulação jurídica, isso não significa que não existam certos mecanismos distributivos e mesmo o reconhecimento da necessidade de um mínimo de condições sociais e materiais para que os indivíduos possam buscar seus fins e, assim, sua felicidade própria (Cf. MS AA 06: 325-326). Numa leitura inspirada em Rawls, Paul Guyer propõe uma interpretação do direito kantiano na qual reconhece na intersubjetividade implicada na teoria da propriedade de Kant

juridicamente regulada, no entanto, não são os próprios fins, ou seja, os objetivos ou propósitos dos sujeitos que devem ser considerados, mas apenas a margem de ação externamente livre deixada em aberto por um ato qualquer com vistas a um objeto externo ao agente, isto é, deve ser levada em conta apenas a *forma* da relação entre os arbítrios – ora, o direito é indiferente não apenas à motivação que leva o agente a cumprir um contrato, mas também a seus objetivos com esse ato no interior do âmbito mais amplo de seus planos de vida e de sua felicidade própria²⁰. Em poucas palavras, o direito deve regular a relação entre as ações humanas livres com vistas a objetos externos que interfiram na igual e correspondente liberdade externa dos demais.

Há uma série de pressupostos não explicitados por Kant nesse momento da *Doutrina do Direito*:

Em primeiro lugar, o sujeito jurídico deve ser uma pessoa <Person>, um ser livre cujas ações são tomadas como atos <Taten>, ou seja, ações das quais ele é autor <Urheber> ou *causa libera* e que, nessa medida, podem ser-lhe imputadas <zurechnen> (MS AA 06: 223). A interferência na ação dos demais ensejada pelos atos de um determinado sujeito pode, assim, ser-lhe atribuída e imputada como de sua autoria e responsabilidade. Trata-se, aqui, de uma ideia central da teoria moral kantiana: caso o homem fosse determinado apenas pela natureza, não poderia

“uma preocupação com a justiça distributiva [...] como meio para a felicidade assim como para a proteção da vida e da propriedade” (Guyer, 2000, p. 268).

²⁰ Há neste momento a reivindicação kantiana de que o direito não tenha por objeto a felicidade dos agentes jurídicos. Um sistema jurídico que regulasse o fim do arbítrio, e não a forma da relação entre esses fins possíveis ou efetivos, ensinaria a exigência de um governo paternalista que tivesse a felicidade dos súditos como escopo, ou seja, a eleição e promoção dos fins efetivos dos sujeitos e não a regulação das condições formais que garantem a perseguição livre dos fins que os próprios sujeitos possam vir a ter (cf, UdG AA 08: 290-291). Segundo Kant, um governante que age dessa maneira considera seus súditos como “crianças menores” incapazes de uma ação livre; dessa maneira, trata-se do “pior despotismo que se pode pensar” (UdG AA 08: 291; cf. UdG AA 08: 298-299).

haver algo como uma *Metafísica dos Costumes*, o sistema das leis da *liberdade* como leis éticas e *jurídicas*.

Em segundo lugar, Kant toma como um dado iniludível, ou seja, como um elemento empírico mínimo, que da esfericidade da Terra decorre a finitude de sua superfície e, com isso, que os homens inevitavelmente interferem nos demais com suas ações realizadas no mundo. Ora, caso a superfície terrestre fosse plana e infinita, os homens poderiam muito bem se dispersar e abster-se de relações externas que influíssem reciprocamente entre si²¹. A *comunidade* entre os homens é um dado, um fato incontornável que decorre da finitude da Terra. Dessa maneira, uma ação qualquer que vise um objeto do mundo sensível inevitavelmente interfere nos demais homens, nem que seja de maneira indireta e remota.

Ademais, em terceiro lugar, a relação recíproca inevitável entre os homens não é apenas de natureza teórica ou estética, mas também *prática*: ora, dada sua constituição natural e, assim, carente <*bedürftig*>, o homem visa objetos que lhe despertam prazer – ele deseja <*begehrt*> esses objetos, seu arbítrio age tendo como fim de suas ações coisas que ou bem são ou podem ser de outros homens, ou bem dependem ou podem depender destes para existir²².

Em resumo, a relação jurídica entre os homens exprime uma determinada *situação prática fática e elementar* em que estes se

²¹ “Pois, se ela [superfície terrestre] fosse um plano infinito, os homens poderiam dispersar-se tanto que não entrariam em nenhuma comunidade uns com os outros, esta não sendo, portanto, uma consequência necessária de sua existência sobre a terra” (MS AA 06: 262).

²² Esta última cláusula dá a base para a segunda e a terceira partes do direito privado kantiano: o direito pessoal (posse de um serviço de alguém) (MS AA 06: 271-273) e o direito pessoal de caráter real (posse permanente do estado de alguém) (MS AA 06: 276-284) – trata-se, aqui, não de objetos propriamente ditos, mas de ações de outras pessoas, com as quais se espera a produção de algum efeito determinado para o sujeito que as contrata. Não nos deteremos nessa modalidade de direito privado. Sobre as dificuldades dessa concepção kantiana de direito privado no interior de seu sistema, Cf. Brandt, 2010, p. 130-143. Brandt discorda que o postulado jurídico da razão prática tenha validade para o direito pessoal e o direito pessoal de caráter real.

encontram como seres racionais e naturais: uma pluralidade de homens vivendo em comunidade e que, em seus atos imputáveis conformes a fins, interferem nos demais e em seus desejos.

Tendo em vista esta situação jurídica elementar, decorrente de uma espécie de “fato antropológico fundamental”²³ de que o homem é um ser racional, livre e carente em uma comunidade compartilhada com seus semelhantes na superfície finita terrestre, o direito é definido por Kant como

o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma *lei universal* da liberdade (MS AA 06: 230).

A pretensão racional e moral de Kant em sua metafísica do direito é expressa pela universalidade exigida na relação jurídica: ora, as leis jurídicas nada mais são do que leis morais – mas não “éticas”, objeto, para Kant, de uma *Doutrina da Virtude* - que regulam a liberdade externa na relação recíproca dos homens. Surge aqui, com efeito, o *princípio universal do direito*, também formulado como uma lei universal²⁴, que se exprime sob a forma de um imperativo ordenando o modo como as ações de todos os homens devem poder harmonizar-se reciprocamente de um ponto de vista externo.

aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (MS AA 06: 231. p. 44).

Este “imperativo categórico do direito” expressa a maneira pela qual a busca dos fins particulares de cada homem pode coexistir externamente com a dos demais, em outras palavras, o modo como a *liberdade externa* torna-se primeiramente possível.

²³ Cf. Höffe, 2001, p. 108.

²⁴ Sobre a distinção entre “princípio” e “lei universal” do direito, cf. Almeida, 2006.

Para Kant, a liberdade externa envolvida no direito pode ser definida através de uma metáfora tomada de empréstimo à física: da mesma forma como os corpos em comércio mútuo limitam-se reciprocamente segundo a lei de ação e reação, os homens encontram-se em uma comunidade espaço-temporal na qual as ações de um provocam efeitos que interferem nos demais, limitando, assim, a liberdade externa destes últimos – um homem externamente livre é aquele que não encontra impedimentos ilegítimos para o exercício externo de seu arbítrio, ou seja, cujas ações não são indevidamente limitadas pelos demais. Nesta medida, o direito pode ser caracterizado como uma coerção *externa* recíproca e universal, tão exata e ubíqua quanto aquela representada pela reciprocidade das forças de atração e repulsão no comércio entre os corpos dados no espaço e no tempo:

o direito não pode ser pensado como composto de duas partes, a saber, da obrigação segundo uma lei e da competência para coagir daquele que obriga outrem por meio de seu arbítrio, mas pode ter seu conceito imediatamente estabelecido na possibilidade da ligação entre a coerção recíproca universal e a liberdade de cada um. Assim como o direito em geral só tem por objeto o que é externo nas ações, o direito estrito, a saber, aquele que não está mesclado com nada ético, exige apenas os fundamentos externos de determinação do arbítrio (MS AA 06: 232).

Esses “fundamentos externos” permitem que a coerção produzida seja determinada de modo exato e rigoroso: ora, a exterioridade das ações reguladas pelo direito “estrito” exclui que sejam considerados móveis morais, a interioridade da representação do dever, impossível de ser regulada de forma exata e estrita como ocorre com os efeitos externos da ação. A rigor, a liberdade jurídica confunde-se com a universalidade e reciprocidade da coerção, que, por sua vez, é devida à exterioridade dos efeitos das ações dos arbítrios que travam contato no mundo dos objetos externos:

A resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. A coerção, entretanto, é

um obstáculo ou uma resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, quer dizer: é conforme ao direito. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de não contradição, uma competência para coagir quem o viola (MS AA 06: 231).

A liberdade de dispor de objetos externos é lesada quando meu uso externo legítimo do arbítrio é impedido por outrem. Nessa medida, assim como um corpo que age sobre outro, obstruindo-o em sua trajetória, um sujeito que age contrariamente ao direito erige um obstáculo ao livre exercício do meu arbítrio. O impedimento ao impedimento ilegítimo do uso da minha liberdade externa é, segundo Kant, legítimo – em outras palavras, aquele que (de modo livre e, assim, imputável) me obstrui a liberdade comete um ato contrário ao direito, e neste caso a coerção externa (isto é, a suspensão coagida deste impedimento ilegítimo) é permitida e justa por reestabelecer a liberdade anterior que fora lesada. Nesta medida, portanto, o direito pode ser definido como a competência ou autorização <*Befugnis*> para coagir quem viola meu exercício livre do arbítrio em sua atuação sobre objetos exteriores. (MS AA 06: 231).

Liberdade negativa e liberdade positiva – o direito da humanidade como ponto de confluência

Neste momento surge uma pergunta crucial para nossos propósitos: seria possível reduzir a liberdade jurídica kantiana a um mero não impedimento ao livre agir do arbítrio? Estaria Kant defendendo tão somente uma compreensão *liberal* da liberdade, que afirma que livre é o sujeito que não encontra obstáculos externos em sua ação? Em outras palavras, um conceito puramente *negativo* de liberdade como ausência de impedimentos externos?²⁵ Embora a exposição acima pareça sugerir esta conclusão, um olhar

²⁵ Para uma abordagem contemporânea do conceito negativo de liberdade, cf. Honneth, 2013, p. 44-57.

mais amplo sobre os escritos políticos e jurídicos de Kant lança sérias dúvidas sobre tal diagnóstico. Kant caracteriza a liberdade externa implicada no conceito de direito não apenas como a liberdade negativa ou “liberal” de não estar sujeito ao arbítrio construtivo de outrem, mas também como a liberdade *positiva* ou “republicana” de autolegislação de um sujeito em determinada comunidade política, justamente o que, a rigor, está implicado na noção de autonomia jurídica²⁶. No limite, é possível até mesmo considerar os dois conceitos de liberdade como complementares, ou ainda, como apoiados numa mesma base. Dito em termos mais kantianos, o livre-arbítrio individual em uma determinada comunidade com os outros homens exige um conceito tanto negativo (não impedimento) quanto positivo (conforme a uma lei autônoma) de liberdade para que as relações jurídicas sejam reguladas e, mais importante, *legitimadas*. Nesta perspectiva, a capacidade autodeterminada e espontânea do arbítrio de propor-se e perseguir seus fins sem obstruções alheias indevidas, como reflexo do conceito negativo de liberdade, apenas pode ser legítima, segura e livremente exercida numa relação de reciprocidade e intersubjetividade com outros seres propositivos igualmente detentores de dignidade e participantes efetivos de uma comunidade política e jurídica regida por leis às quais todos devem poder dar seu assentimento, ou seja, segundo um conceito positivo de liberdade.

Numa importante passagem de *À Paz Perpétua*, Kant exprime esta ideia ao discutir a liberdade envolvida no direito:

Liberdade jurídica (portanto exterior) não pode, como se está acostumado a fazer, ser definida pela autorização <*Befugniß*>: “fazer tudo o que se quer, desde que não se cometa injustiça <*Unrecht tut*> a ninguém”. Pois o que significa autorização? A possibilidade de uma ação enquanto não se comete com ela injustiça a ninguém. Portanto, soaria assim a definição: “liberdade é a possibilidade de ações pelas quais não

²⁶ Sobre o conflito entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos” em Kant, cf. o clássico artigo de BOBBIO, 1962 e seu já citado livro sobre o pensamento jurídico de Kant, 2000. Para críticas à interpretação de Bobbio, cf. Terra, 1995. p. 88-93. *Idem*, 2013.

se comete injustiça a ninguém. Não se comete injustiça a ninguém [...] desde que somente não se cometa injustiça a ninguém” – por conseguinte, uma tautologia vazia. Minha *liberdade exterior (jurídica)* deve antes ser definida assim: *ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas às quais pude dar meu assentimento.* – *A igualdade dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também poder ser obrigado por ela reciprocamente do mesmo modo* (Zef AA 08: 350. Grifos nossos).

A definição de liberdade jurídica como a simples autorização de não cometer injustiças aos demais, ou seja, não obstruir-lhes as ações que são conformes ao direito, conduziria, segundo Kant, a uma tautologia. Com efeito, é necessário trazer à tona o pressuposto implícito que confere positividade a esse princípio tautológico: à definição da liberdade externa jurídica como a mera faculdade de coagir quem ilegitimamente impede o uso permitido alheio do arbítrio tem de ser acrescida uma cláusula essencial, a saber, que essa liberdade seja conforme a uma *lei universal*, ou ainda, seja passível de receber o assentimento de todos os envolvidos, que, dessa maneira, reconhecem a legitimidade da lei e da coerção ligada a ela. Assim como ocorre na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em que a clássica fórmula do imperativo categórico como lei universal se “realiza” no princípio de autonomia e na fórmula do reino dos fins (GMS AA 04: 436), também o princípio universal do direito precisa ser trazido à sua “*determinação completa*” em um princípio que defina a *autonomia jurídica* e a ideia que lhe é inerente de uma *comunidade jurídica* regida por leis das quais seus membros, sujeitos legisladores universais, reconheçam-se como autores e destinatários.

Nesse momento é possível perceber que Kant, na *definição mesma de liberdade jurídica*, liga à obrigatoriedade da lei a concepção “*republicana*” de liberdade como o possível assentimento geral dos envolvidos em uma dada comunidade jurídica, todos eles detendo, agora segundo a concepção “*liberal*” de liberdade, direitos inalienáveis que precisam ser salvaguardados coercitivamente das ingerências alheias. Para entendermos melhor

esse ponto e inseri-lo na sistemática interna da *Doutrina do Direito*, cumpre analisar a função do *direito inato ou direito da humanidade*²⁷. Segundo Kant, este exprime juridicamente três predicados (ou, ainda, competências, faculdades <*Befugnisse*>) morais devidos ao homem em função de sua humanidade, a saber, a *liberdade, igualdade e independência* inatas.

A *liberdade* (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade. A *igualdade* inata, ou seja, a *independência*, que consiste em não ser obrigado por outros exceto àquilo a que também reciprocamente podemos obrigá-los [...]. Todas estas competências <*Befugnissen*> encontram-se já no princípio da liberdade inata e dela realmente não se distinguem (como membros da divisão sob um conceito superior do direito) (MS AA 06: 237-238. Grifos nossos).

Tais predicados, por sua vez, definem a *dignidade* do sujeito jurídico de possuir objetos sem a interferência ilegítima dos demais homens (MS AA 06: 236)²⁸ e a *exigência racional*²⁹ de ele ingressar

²⁷ Cf. Klemme, 2001.

²⁸ A possibilidade mesma e a competência <*Befugnis*> de adquirir objetos externos não é, para Kant, um direito adquirido, mas um direito inato, decorrente da humanidade no homem. Como veremos mais adiante, Kant define esse elemento do direito inato como *lex iusti*, a saber, a obrigação, surgida de tal direito, de que seja permitido todo uso (legítimo, como também veremos à frente) da posse comum do solo (MS AA 06: 236; 267). Nos *Vorarbeiten zur Rechtslehre* Kant é ainda mais claro a respeito: “Nós temos um direito inato de adquirir tudo o que é útil para nós, na medida em que isto concorde com a condição da unidade sintética externa dos árbitros” (WAMS AA 23: 220). Na sequência nos voltaremos a esta condição limitante - a saber, a *concordância com a unidade sintética dos árbitros*, possível de ser interpretada como a vontade omnilateral projetada em todo ato jurídico que se pretende legítimo.

²⁹ Segundo Kant, a exigência (racional, moral) de saída do estado de natureza e ingresso no estado civil (*exeundum e statu naturali*) é também considerada um postulado da razão prática, agora um postulado do direito público (MS AA 06: 307). Infelizmente não será possível analisar esse ponto, de resto central, da filosofia jurídica kantiana.

com todos os demais num estado de justiça distributiva em que seus predicados jurídicos (liberdade, igualdade e independência) adquirem respaldo público e forma institucional (MS AA 06: 314; ZeF AA 08: 350; UdG AA 08: 290-296) – como veremos na próxima seção, essa ideia define os contornos do direito privado kantiano, bem como faz surgir a urgência de passagem ao direito público e à institucionalização de uma vontade geral na qual cada homem é *idealiter* legislador, ou ainda, autor e destinatário da lei por ela promulgada.

Segundo Kant, como dissemos, à liberdade e à igualdade inatas correspondem tanto o direito de possuir objetos dispostos na superfície finita da Terra como também o dever de passar a um estado civil com os demais homens. Com efeito, Kant defende que apenas no interior da forma mais bem acabada de estado jurídico-civil, a saber, a *constituição republicana*, o direito inato do homem pode realizar-se. Ora, é a constituição republicana que transforma em atributos (jurídicos) peremptórios os três predicados (morais) que decorrem normativamente do direito inato e que no estado de natureza permanecem desprotegidos e apenas, digamos, “potencialmente” jurídicos:

Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), ou seja, de um Estado, unidos pela legislação, chamam-se *cidadãos (cives)*, e os atributos jurídicos inseparáveis de sua essência (enquanto tal) são: a *liberdade legal* de não obedecer a nenhuma outra lei senão àquela a que deu seu consentimento; a *igualdade civil* que consiste em não reconhecer nenhum superior a si mesmo no *povo*, senão aquele que tenha tanta faculdade moral de obrigar juridicamente quanto ele de obrigá-lo; e, em terceiro lugar, o atributo da *independência civil*, que consiste em poder agradecer sua existência e conservação não ao arbítrio de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e forças enquanto membro da comunidade política – por conseguinte, a *personalidade civil*, que consiste em não se deixar representar por nenhum outro nos assuntos jurídicos (MS AA 06: 314).

Com efeito, a liberdade inata transforma-se na liberdade *legal* de um homem de “não obedecer a nenhuma lei senão àquela a que deu seu consentimento”, ou ainda, de “buscar a sua felicidade pela

via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma *lei universal possível*” (UdG AA 08: 290; grifo nosso). Ora, como aqui fica mais claro, essa liberdade a princípio meramente negativa está sujeita às condições universais estipuladas pela igualdade natural dos homens, que, como súditos ou cidadãos de uma mesma comunidade política, transformam-se em *civilmente iguais e independentes*, ou seja, em “colegisladores” autônomos da lei universal limitante da liberdade a qual provém da “vontade que não pode ser outra senão a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo)” (UdG AA 08: 294-295)³⁰. Em suma, os sujeitos do estado

³⁰ Na rubrica da independência civil se encontra uma das inconsistências, quando não “contradições” da filosofia jurídica kantiana vista à luz da contemporaneidade. Ora, passagens como a citada, em que a “vontade de todo o povo” é erigida a ideal normativo da comunidade política, convivem, na filosofia política de Kant, com outras em que chama a atenção a exclusão de mulheres e, de modo mais amplo, não-proprietários (ao menos os trabalhadores que, grosso modo, não detêm os instrumentos de seu trabalho) da participação ativa na atividade legislativa e, assim, a recusa de Kant em conceder o estatuto de cidadãos plenos ou ativos a essa grande parcela dos membros da sociedade política (Cf. p.ex. UdG AA 08: 294-296. MS AA 06: 314-315). Richard Saage (1973) argumenta que aqui Kant se conforma acriticamente aos privilégios da sociedade capitalista de sua época, criando um descompasso grave em sua filosofia. Contudo, é necessário modular essa conclusão. Segundo Kant, considerar cidadãos “passivos” os não-proprietários (incluídas, aqui, as mulheres) não implica, contudo, negar-lhes os direitos ou deveres que lhe são devidos enquanto seres racionais e, pois, detentores de dignidade. É possível ler tais aparentes contradições à luz de considerações históricas, entrevistas pelo próprio Kant. As condições político-sociais da Prússia impediam que parcela significativa da população se alçasse à condição de “proprietários” e, assim, cidadãos (economicamente) “independentes” e, pois, “ativos”, “plenos”. Kant reconhece (por exemplo ao discutir o estatuto dos aprendizes em relação a seus mestres) que as condições empíricas no interior de determinado Estado impedem que seja realizada a liberdade externa, contida normativamente na ideia de direito natural. No limite, tal conflito entre ideia e realidade empírica se repete em toda filosofia kantiana, teórica e prática. Ora, “a falta de harmonia entre a ideia filosófica de Estado e a natureza das sociedades existentes meramente reflete a divisão geral entre

natural se transformam em cidadãos que desempenham a figura do legislador, para o qual, segundo Kant, cabe o poder soberano (a soberania) (MS AA 06: 313. p. 178):

Somente a vontade concordante e unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é a vontade do povo <Volkswille> universalmente unificada, pode ser legisladora (MS AA 06: 314-315).

O direito inato do homem é também definido por Kant como um dever *interno* que decorre de sua própria humanidade. De modo a definir esse dever interno de maneira mais precisa, Kant recorre às regras de Ulpiano³¹, denominando-o “honestidade jurídica”, que consiste na exortação a “não converter-se em meio, mas antes fim” para o arbítrio alheio (MS AA 06: 236)³². Trata-se da *lex iusti*, que exige a liberdade de cada homem em relação ao arbítrio constrictivo dos demais na busca individual pelos objetos

mundo fenomenal e mundo numenal” (Williams, 1983. p. 182). (Sobre toda a questão da independência civil, cf. idem. p. 143-149; 178-182). Que as mulheres e trabalhadores manuais não fossem então *faticamente* membros ativos da legislação pública não impedia que eles o fossem *potencial e normativamente*, numa ideia de sociedade política ainda a ser realizada e projetada em todo e qualquer ato legislativo, passado, presente e futuro. É possível ver tal discrepância (ontológica ou metodológica, não nos cabe aqui decidir) entre ideia e realidade como um vício da filosofia de Kant, como fez boa parte da tradição do idealismo alemão; contudo, também se pode considerá-la como uma virtude, como por exemplo fizeram (em certa medida) Lukács e Habermas. Assumimos esta última visão, inclusive no que diz respeito às aparentes contradições da filosofia jurídica kantiana - dentre outras coisas, são estas “contradições” que a tornam atraente à contemporaneidade, justamente por a filosofia kantiana ser “aporética”, “tensa” e, assim, aberta a atualizações.

³¹ Sobre as assim chamadas “regras pseudo-ulpianas”, cf.: Byrd; Hruschka, 2010, p. 44-70; Pinzani, 2009.

³² Kant se refere à exortação de ser um “homem honesto”, “correto”, “justo” <*richtlicher Mensch – honeste vive*> (MS AA 06: 236), ou seja, “deter domínio de si mesmo” <*sein eigener Herr zu sein – sui iuris*> e “ser íntegro” <*unbescholten*> (MS AA 06: 237-238). Isso implica não se sujeitar aos demais homem e tampouco sujeitá-los de modo ilegítimo.

dispostos na posse comum do solo (MS AA 06: 237; 267). A essa liberdade inata estaria ligada a *igualdade inata* de cada homem, ou seja, “a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar” (MS AA 06: 238). Dessa maneira, a liberdade inata conduz à possibilidade de uma coerção recíproca dos arbítrios ou, ainda, à igualdade inata, a abstenção em provocar danos aos demais homens, eles mesmos detentores de uma liberdade inata; trata-se, aqui, da *lex iuridica* de que fala Kant por ocasião das regras de Ulpiano (MS AA 06: 236). Em outras palavras, o direito da humanidade funda a reciprocidade das relações jurídicas “segundo uma lei universal”: a “dignidade” intrínseca a cada homem, baseada em sua liberdade inata, implica o respeito mútuo e a abstenção recíproca de lesões a esta liberdade, ou seja, implica a igualdade de todos os homens como sujeitos do direito em relações coercitivas recíprocas “segundo uma lei universal” e baseada no direito de humanidade que cabe a todo homem. O trecho de *À Paz Perpétua* citado acima nos lembra que esse direito da humanidade que exprime a base normativa da liberdade externa não pode ser reduzido à pura e simples “autorização em não fazer injustiça a outrem” sobre a qual repousa o conceito negativo de liberdade. Com efeito, o “direito da humanidade” na esfera jurídica deve ser exercido segundo uma “lei universal à qual todo homem deve dar seu assentimento”, ou seja, ele apenas encontra seu sentido completo no *princípio da autonomia* de cada agente do direito em uma *comunidade jurídica sob leis autônomas*. Nessa liberdade inata, portanto, funda-se a terceira fórmula tomada de empréstimo a Ulpiano, a *lex iustitiae*, ou seja, “entra [...] com outros numa sociedade onde cada um possa manter aquilo que é seu (*suum cuique tribue*)” (MS AA 06: 237), entra, dessa forma, no estado civil regido pela vontade geral da qual todos são legisladores e cujo objetivo é proteger os direitos de todos. Este estado civil não é erigido sob a prerrogativa prudencial de sujeitos continuamente ameaçados em sua integridade; pelo contrário, trata-se de uma exigência *moral* que se coaduna com a reciprocidade envolvida no conceito da “dignidade jurídica” de cada homem como um fim em si mesmo e submetido

tão-somente às leis às quais pode dar seu assentimento. Como Kant repetidamente ressalta, a pressuposição para a realização de todas as condições aqui descritas é, como já dito, a constituição republicana e, no limite, a paz perpétua, possível, por sua vez, em uma comunidade global composta unicamente por Estados republicanos. Apenas aqui os atributos de liberdade, igualdade e independência, implicados no direito inato da humanidade, podem adquirir efetividade jurídica e tornar peremptórios todos os direitos, dentre eles, decerto, o direito inato da humanidade.

A *lex permissiva* e a permissão do ato unilateral do arbítrio

É certo que os leitores mais céticos a respeito de uma leitura republicana da liberdade jurídica em Kant ainda podem lançar objeções à interpretação avançada até aqui: ora, a referência ao direito inato, compreendido como o direito inalienável à perseguição de fins próprios numa determinada comunidade política justa e traduzido sob predicados jurídicos de liberdade, igualdade e independência, não acaba, a despeito das aparências, pondo o acento normativo da teoria sobre a concepção “liberal” de liberdade como não-obstrução, a qual seria, em última instância, a responsável pela exigência de ingresso numa comunidade política como a única forma de salvaguardar juridicamente tal liberdade? Não haveria, pois, uma distinção no escopo mesmo de cada compreensão da liberdade, a liberal e a republicana, em que a salvaguarda da liberdade “liberal” de não-interferência recebe precedência normativa de modo a permitir e exigir, em primeiro lugar, algo como uma comunidade política em que são assegurados direitos, dentre eles o direito inato? Para rebater essa objeção será necessária uma breve incursão na teoria kantiana do direito privado, mais especificamente o conceito de postulado jurídico da razão prática. Aqui se mostra que mesmo na consecução do direito básico liberal, a saber, o direito à propriedade, a remissão à autolegislação de todos os (co-)autores jurídicos se faz presente como a contrapartida necessária da

realização do direito inalienável à perseguição de fins próprios e aquisição de objetos exteriores.

Segundo Kant, como vimos, da liberdade inata surge inicialmente o direito de todo homem de possuir objetos externos sem a interferência do arbítrio alheio. Este direito interno, também chamado por Kant de “Meu interno”, no entanto, não pertence à divisão dos direitos – ele seria o direito no singular, a base normativa donde derivam os demais, estando, ele próprio, fora da alçada de uma doutrina dos *direitos* (MS AA 06: 238). A *Doutrina do Direito*, assim, apenas tem por tema o “Meu e Teu exteriores”, por meio dos quais os homens travam relações jurídicas e que, para Kant, definem o conteúdo do direito privado e a necessidade das leis positivas do direito público. O “Meu externo” é tomado de modo geral como o conceito de posse de um objeto “diferente de mim”, ou seja, como algo que não se confunde espaço-temporal ou conceitualmente (racionalmente) com o “Meu interno” (MS AA 06: 245-246). Para Kant, esse conceito é dividido em “juridicamente meu” e “empiricamente meu”, ou ainda, em uma posse meramente jurídica (inteligível) e uma posse empírica (física) de determinado objeto: no primeiro caso, é possível dizer que possuo tal objeto mesmo não o tendo em minha posse atual ou na detenção <*Inhabung*> efetiva dele junto a mim; no segundo caso, pelo contrário, o objeto de que sou dono tem de estar “comigo”, assim como a maçã que tenho na mão e à qual estou fisicamente ligado (MS AA 06: 250). A proposição que afirma a posse meramente empírica, de acordo com Kant, “não vai além do direito de uma pessoa em relação a si própria” (*idem*), e, nessa medida, é uma proposição analítica que decorre do direito inato à liberdade como não submissão ao arbítrio alheio e concordância com uma lei universal³³; ora, lesa-me quem me retira a maçã da mão sem meu consentimento, pois, ao fazê-lo, “afeta meu interior (a minha

³³ “O princípio de todas as proposições do direito inato é analítico [...] [Nestas proposições] não vamos além das condições da liberdade (sem que o arbítrio seja provida de algum objeto), a saber, que a liberdade de todos tenha de concordar segundo uma regra universal” (WAMS AA 23: 219).

liberdade) [...] indo de encontro com o axioma do direito” (*idem*), ou seja, com a lei jurídica universal que regula a liberdade externa. A proposição que afirma a posse meramente jurídica, pelo contrário, é sintética, indo além do Meu interno pois declara uma “posse mesmo sem detenção como necessária para o conceito do meu e do teu exterior” (*idem*). Bem entendido: trata-se de uma proposição sintética *a priori*, que independe da experiência para ser válida, na medida em que o próprio conceito de posse meramente jurídica, ou inteligível, não é fundado na experiência e não depende de condições sensíveis para ter sua realidade prática aferida (MS AA 06: 252-253).

É conhecido o recurso de Kant para fundar a validade dessa proposição sintética *a priori*: assim como a *Doutrina da Virtude* carece do conceito de um fim obrigatório para ir além da mera liberdade exterior, assim também a *Doutrina do Direito* precisa de um *postulado jurídico da razão prática* para justificar (sinteticamente) a pretensão racional de uma posse inteligível que ultrapassa o direito inato e a mera detenção física³⁴:

Postulado jurídico da razão prática: É possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio. Ou seja: é contrária ao direito uma máxima tal que, se ela se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de ser, *em si* (objetivamente), *sem dono* (*res nullius*) (MS AA 06: 246)³⁵

Com efeito, esse postulado afirma não apenas a possibilidade de uma posse empírica, já derivada analiticamente do Meu interno e

³⁴ Cf. Brandt, 1982, p. 259. Segundo Brandt, os fins que são ao mesmo tempo deveres fundam o “momento sintético” da *Doutrina da Virtude*, assim como o postulado jurídico da razão prática funda o “momento sintético” da *Doutrina do Direito*.

³⁵ Em sua edição da *Doutrina do Direito* lançada pela editora Felix Meiner, Bernd Ludwig propõe uma mudança na posição do postulado jurídico da razão prática no interior da *Doutrina do Direito*: do segundo parágrafo do primeiro capítulo da primeira parte, “O direito privado”, ele passa para o interior do sexto parágrafo, mais precisamente em MS AA 06: 250, a partir da linha 18. Não entraremos nos detalhes desta proposta editorial, com a qual, de resto, concordamos.

do princípio supremo do direito, mas também autoriza a extensão legítima do conceito de posse até tudo aquilo que não está fisicamente ligado ao sujeito, incluindo, portanto, a posse meramente *jurídica* (MS AA 06: 252). Contudo, o que está de fato em jogo no postulado jurídico da razão prática? Seria uma afirmação do “poder irrestrito do homem sobre a natureza”, a exortação racional para a extensão do domínio humano sobre todos os objetos naturais espalhados pela superfície da Terra, ou ainda, a vinculação do “título de proprietário” que acompanha todo agente a uma exigência da razão prática? Em outras palavras, haveria aqui a exaltação do “individualismo possessivo” elevada a postulado racional do pensamento jurídico de Kant, numa clara prova de que é a concepção liberal de liberdade que prevalece na filosofia política de Kant?

Na realidade, uma série de interpretações recentes negam esta conclusão e ressaltam, em seu lugar, o aparentemente paradoxal teor *intersubjetivo* constitutivo da teoria kantiana da propriedade oculto por detrás de tal postulado, ligando-o à necessidade de pressupor uma concepção positiva ou republicana de liberdade jurídica como autolegislação dos sujeitos envolvidos em uma comunidade política³⁶. Sem nos determos nos complexos detalhes que envolvem a posição e função precisa do postulado jurídico da razão prática, vejamos de que maneira ele aponta para uma não só possível, como também necessária vontade geral ou omnilateral <*allseitig*> pressuposta em *todo* ato jurídico dos homens tomados como agentes (juridicamente) livres e iguais.

Segundo Kant, o postulado jurídico também pode ser compreendido como uma *lei permissiva* (*Erlaubnisgesetz* ou *lex permissiva*) da razão prática:

Esse postulado pode ser denominado uma *lei permissiva* (*lex permissiva*) da razão prática e nos dá uma competência que não poderíamos extrair dos meros conceitos do direito em geral, a saber, a competência de impor a todos os outros a obrigação, que de outro modo eles não teriam,

³⁶ Cf. Brandt, 1982; Flikschuh, 2000.

de abster-se de determinados objetos de nosso arbítrio porque nós deles tomamos posse primeiramente (MS AA 06: 247).

Esta não é, entretanto, a única menção à *lex permissiva* ou *Erlaubnisgesetz* na filosofia jurídica de Kant³⁷. De modo geral, a lei permissiva tem como função permitir a realização temporária de uma ação a princípio proibida sob uma perspectiva jurídica (ZeF AA 08: 348). Ora, no caso do postulado jurídico da razão prática, qual seria a proibição pressuposta, ou ainda, o que seria temporariamente permitido pela *Erlaubnisgesetz*? Argumentamos serem duas as proibições suspensas pela *lex permissiva*: a proibição à violação do direito inato e a proibição à tomada de posse como ato unilateral do arbítrio. Em ambos os casos, a lei de permissão torna provisoriamente permitido algo que fere as pretensões legítimas dos demais indivíduos e sinaliza a existência (e exigência) de uma vontade omnilateral na base dos direitos de propriedade baseados na dignidade jurídica de todos os homens.

Quanto à primeira proibição, vimos que ao direito inato pertence de forma imediata (analítica) apenas a posse física de um objeto. Segundo Brandt, para fins ilustrativos, é possível classificar o princípio jurídico que se baseia tão-somente no Meu interno e recusa a posse inteligível como o princípio de um “comunismo igualitário: cada um possui a si mesmo e aquilo que já possui”³⁸. Esse “*princípio realista*” da posse é negado pela “obrigatoriedade idealista” da razão prática, que exige que se abstraíam as relações físicas do objeto do Ter <*Habe*> – o *conceito idealista* de posse defendido pelo postulado é o de uma posse inteligível, meramente jurídica, em que é possível reclamar a posse de um objeto mesmo sem detê-lo fisicamente (MS AA 06: 245). Assim, de modo a opor-se à concepção realista de posse, o postulado deve “ordenar categoricamente que não sejam impedidas ações de impedimento

³⁷ Cf. ZeF AA 08: 348. VAZeF AA 23: 157. V-MS/Vigil AA 23: 515. Para uma discussão a respeito da reviravolta kantiana com relação à função de uma lei de permissão no quadro da direito natural, cf. Kersting, 2004, p. 188-191.

³⁸ *Idem*, p. 256.

que contradizem o princípio do direito inato”³⁹. Segundo o direito inato em que se baseia o princípio realista, um determinado objeto junto a mim é legitimamente Meu; porém, e se este objeto já esteja sob a posse *jurídica* de outrem? Mesmo neste caso, para permanecermos na terminologia de Brandt, o realista ou “comunista igualitário” reputará como injusta a ação que tenta retirar-lhe esse objeto das mãos, recorrendo, para tanto, ao seu direito inato do qual decorre o direito à posse *empírica* de todo e qualquer objeto que esteja a seu alcance e fora da detenção física de alguém. O partidário do “princípio idealista”, por sua vez, replicará que as reivindicações do comunista são inócuas em face de sua posse inteligível do objeto em litígio. Como resolver a questão? O “comunista” acha bons argumentos no direito inato para suportar sua reivindicação. O “idealista” somente encontra solução no apelo a um princípio que legitime seu direito a um objeto mesmo sem tê-lo atual e fisicamente em suas mãos, ou seja, através do apelo a um postulado da razão prática que permite a extensão do conceito de posse legítima até aquela meramente jurídica. Como apoio à posição idealista, portanto, Kant introduz o postulado de modo a que a pretensão do “comunista” anteriormente legítima torne-se, agora, ilegítima: *em virtude do postulado*, é conforme ao direito a coerção exercida pelo idealista para que sua posse jurídica seja retirada da detenção física do “comunista”.

Dito de outro modo, a *Erlaubnisgesetz* faz valer aqui o princípio idealista da razão prática, tornando possível a posse inteligível ao permitir infrações pontuais ao direito inato⁴⁰: a lei de permissão autoriza que outras pessoas sejam excluídas do uso de um objeto que está sob a posse *jurídica* (e não necessariamente *física*) de outrem. A coerção nesse caso seria proibida segundo o “comunista radical”: para este, um objeto no espaço e tempo que não está sob a detenção física de alguém é por princípio um objeto sem dono, e toda coerção que impede o uso desse objeto é injusta. Ora, o

³⁹ *Idem, ibidem.*

⁴⁰ *Idem, p. 256-257.*

postulado afirma justamente o contrário: esse objeto *não é sem dono*. Ele pertence (juridicamente) a alguém mesmo que esta pessoa não esteja sob sua posse física atual, de modo que qualquer coerção a um uso não consentido desse objeto é, sim, uma coerção justa e autorizada⁴¹. O que ocorre, como veremos, é que ambos, comunista e idealista, realizam, cada um à sua maneira, atos ilegítimos. No entanto, a revelação de que, com vistas à vontade geral pressuposta pelos atos de ambos, a pretensão do idealista é legítima e a do comunista ilegítima apenas ocorre no momento em que essa vontade geral é institucionalizada sob leis públicas.

Podemos entender melhor este último ponto recorrendo à segunda proibição suspensa pela *Erlaubnisgesetz* no direito privado de Kant. O postulado jurídico da razão prática é evocado para permitir temporariamente um ilegítimo porém inevitável ato de tomada de posse unilateral pelo arbítrio ainda no estado de natureza. Segundo Kant, todos os homens estão em uma comunidade originária da terra sobre a superfície finita do planeta (MS AA 06: 258; 267), ou ainda, em uma posse em comum originária sobre a terra (MS AA 06: 262) que antecede qualquer “positivação” por meio de leis públicas expressas e institucionalizadas⁴². Das porções de terra, objetos e coisas naturais dispostos sobre a superfície terrestre nada pode ser dito, com direito, originariamente meu; ora, originariamente meu é aquilo que possuo sem um ato jurídico, o que não pode ocorrer com um Meu externo qualquer (MS AA 06: 258). Não obstante, de acordo com a *lex iusti* que se baseia no meu direito da humanidade (MS

⁴¹ Trata-se, aqui, da *Erlaubnisgesetz* como forma de resolver a “antinomia da posse” da *Doutrina do Direito* esboçada acima (MS AA 06: 254-255). Para uma discussão a respeito, cf. Kersting, 2007, p. 183-196.

⁴² Como é praxe na argumentação kantiana, essa comunidade originária não é alguma “comunidade primeva”, um “dado histórico” instituído “nos primeiros tempos das relações jurídicas entre os homens” (MS AA 06: 258). Ora, mesmo caso fosse possível documentar tal evento, ele seria uma “comunidade adquirida e derivada” da comunidade originária, o “pressuposto transcendental” para qualquer aquisição originária, inclusive para aquela do solo por toda a humanidade.

AA 06: 267)⁴³, posso *adquirir originariamente* algo não pertencente a um Seu externo, tornando-o, através disto, um Meu externo. Esse ato de aquisição originária não pode visar o Meu externo de outrem pois, nesse caso, haveria um contrato entre as partes, e a aquisição seria uma aquisição derivada, resultado de um arbítrio bilateral dos contratantes (MS AA 06: 259). A aquisição *originária*, portanto, deve visar um objeto sem dono atual, uma *res nullius* que, no entanto, está na posse comum *idealiter* de todos os homens dispersos sobre a Terra⁴⁴.

Kant põe então a pergunta crucial: como é possível ocorrer tal aquisição originária, uma ocupação <*Bemächtigung*> (MS AA 06: 263) do solo (da qual decorre a detenção de objetos externos dispersos sobre esta recortada parcela da superfície terrestre) baseada em um ato *unilateral* do arbítrio? Ao contrário de, por exemplo, Locke, que afirmava que o trabalho de um sujeito bastaria para legitimar a aquisição originária de um objeto e da porção de terra à qual este pertence, retirando-o assim da posse comum e tornando-o seu sem para isso exigir um pacto expresso ou projetado dos demais sujeitos⁴⁵, Kant defende que o ato

⁴³ Bem entendido, não há uma pretensão à posse direta de objetos, mas antes a legítima reivindicação jurídica do direito inato da qual decorre o direito à posse de objetos externos. Como será mostrado, trata-se de um direito “indireto”, que se funda não de modo unilateral ou baseado na relação direta e “bilateral” entre sujeito-objeto, mas antes que deve referir-se a um implícito acordo geral sugerido pela vontade omnilateral – ou seja, numa lei universal à qual todos os futuros proprietários devem dar seu assentimento. cf. Flikschuh, 2000, p. 120.

⁴⁴ Segundo Kant, o conceito de aquisição originária é válido, portanto, apenas na primeira categoria de “Meu exterior”, ou seja, no direito real, e não ao direito pessoal ou ao direito pessoal de caráter real. “Uma aquisição pode ser ou originária ou ‘derivada do Seu de um outro’. Relativamente à segunda e à terceira classes de direitos privados, a aquisição é sempre derivada. Uma aquisição originária somente pode referir-se a um objeto sem dono, e sem dono somente podem ser coisas ou objetos corporais” (Kersting, 2007, p. 205).

⁴⁵ Cf. Locke, 1988. § 25; § 27; § 32; § 44; § 51. Sobre a doutrina da aquisição originária em Kant e suas diferenças em relação a Locke e Grotius, cf.: Brandt, 1974, p. 161-180; Terra, 1995, p. 110-127. Enquanto que na década de 1760,

unilateral do arbítrio, como aquele da ocupação de um terreno ou tomada de posse de um objeto pelo trabalho, não pode fundar a obrigação de que os demais se abstenham de adquirir tal posse originariamente minha:

Por meio de meu arbítrio unilateral não posso obrigar outrem a abster-se de usar uma coisa em relação à qual esta pessoa não teria, de outro modo, nenhuma obrigação: só posso fazê-lo, portanto, por meio do arbítrio unificado de todos em uma posse comum. Não fosse este o caso, eu teria de pensar o direito a uma coisa como se a coisa tivesse uma obrigação para comigo, e derivar prioritariamente daí o direito de todo possuidor perante a mesma, o que é um modo de representação absurdo (MS AA 06: 261; grifos meus).

Com efeito, Kant descarta uma relação jurídica existente entre pessoa e objeto. Ora, pretender que algo é meu pois tenho um direito (inato ou não) imediato sobre tal objeto significaria o “absurdo” de conceber “um gênio que acompanha a coisa e a preserva de qualquer ataque estranho” (MS AA 06: 260). O direito à posse não pode ser considerado como *jus in re* (WAMS AA 23: 224), algo como uma relação fantasmagórica, uma “marca indelével” do sujeito (como, por exemplo, seu trabalho) deixada no objeto e que o define como meu. Pelo contrário, a posse de algo implica uma relação *intersubjetiva* entre pessoa – coisa – pessoa, em que o direito da primeira sobre a segunda apenas pode ser legitimado por meio da remissão ao consenso (efetivo ou projetado) da terceira⁴⁶. O arbítrio unilateral, portanto, não pode fundar qualquer obrigação: à falta da bilateralidade de um contrato, a aquisição originária de um objeto precisa ser remetida

à época das *Observações sobre o Belo e o Sublime*, Kant defendia uma concepção de propriedade semelhante à de Locke, na *Doutrina do Direito* não faltarão críticas à doutrina da aquisição original pelo trabalho. Cf. MS AA 06: 268-269.

⁴⁶ “É um erro definir relações de direito como mantidas entre sujeitos e objetos. Os direitos de propriedade especificam uma relação trilateral <*three-way relation*> entre sujeitos com vistas a objetos, e não uma relação bilateral entre sujeito e objeto” (Flikschuh, 2000, p. 118). V. Kersting, 2007, p. 204-213.

a uma vontade omnilateral ou unificada que refere e compactue com tal tomada unilateral de posse:

O *título racional* da aquisição, porém, só pode repousar na ideia de uma vontade de todos unificada *a priori* (a ser necessariamente unificada), que é aqui *implicitamente pressuposta* como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois por meio de uma vontade unilateral não pode ser imposta a outrem uma obrigação que por si, de outro modo, não teriam (MS AA 06: 264).

No entanto, surge aqui um problema. No ato de ocupação que marca a aquisição originária de uma porção de terra, o ato unilateral do arbítrio mostra-se *inevitável*: falta aqui tanto o acordo bilateral possível apenas em um contrato que sela uma aquisição derivada, quanto a efetiva vontade geral e unificada do estado civil que referenda os títulos de posse e os acordos entre os indivíduos (MS AA 06: 259). Na situação hipotética montada por Kant, o homem encontra-se em uma posse comum do solo com os demais homens na qual, sem o expresse acordo da comunidade, é *necessário* declarar *unilateralmente* algo como seu, e, assim, impor ilegitimamente uma obrigação nos demais. Em suma, todo primeiro proprietário, que põe cercas em volta de determinada porção de terra, é, de fato, como afirma Rousseau, um “*impostor*”⁴⁷, um impostor, no entanto, legitimado pela razão, ou mais precisamente, por um postulado jurídico da razão prática:

A possibilidade desse tipo de aquisição [originária] não pode ser de modo algum compreendida, nem demonstrada por princípios, mas é a *consequência imediata do postulado da razão prática* (MS AA 06; grifo nosso).

Aqui começamos a compreender melhor a função deste postulado como lei de *permissão* na aquisição originária de algo. Ora, o ato unilateral de um arbítrio que adquire algo de modo originário, retirando-o da posse comum, é algo em si *proibido*, mas que, não obstante, é *provisoriamente permitido* ou legitimado pelo

⁴⁷ Rousseau, 1999, p. 87.

postulado. A proibição da aquisição originária unilateral funda-se no exigido e aqui ausente assentimento efetivo de todos os homens em relação à declaração de posse de algo que lhes pertence em comum. Para Kant, embora do direito inato da humanidade surja uma pretensão jurídica legítima, esta somente pode ser concretizada através da projeção de uma vontade omnilateral da qual todos os homens fazem parte. Em outras palavras: o direito da humanidade em possuir objetos externos apenas cobra sentido e legitimidade no interior de uma comunidade política regida por uma vontade geral da qual todos os homens, inatamente livres e iguais em suas pretensões jurídicas, são os legisladores. O postulado, assim, desvela a ilegitimidade “necessária” de todo ato que contrarie essa vontade geral ainda apenas potencial e pressuposta, incluindo aqui a pretensão do comunista igualitário. A permissão em violar um direito alheio – dos demais homens em possuir o pedaço de terra que declaro meu – revela que em todo ato unilateral há a projeção (potencial ou efetiva) da omnilateralidade de uma vontade geral e unificada de todos os homens *antes mesmo* da instauração de um estado civil:

Desse modo, a tomada de posse de um terreno particular, por exemplo, é um ato do arbítrio privado <Privatwillkür> sem ser todavia arbitrário <eigenmächtig>. O possuidor se baseia na *posse comum* inata do solo e na vontade universal a priori, que lhe é correspondente, de permitir uma *posse privada* do mesmo (porque, do contrário, as coisas desocupadas tornar-se-iam, em si e segundo uma lei, coisas sem dono). Pela primeira posseção, ele adquire originariamente um determinado terreno ao opor-se com direito (*iure*) a qualquer outro que o estorvasse no uso privado do mesmo, ainda que no estado de natureza isso não se faça por via jurídica (*de iure*) porque nele não existe ainda nenhuma lei pública (MS AA 06: 250).

Para Katrin Flikschuh, a consciência de que há uma permissão *temporária* de uma proibição categórica exprime a exigência de que o proprietário, na incontornável dimensão intersubjetiva fática em que está inscrito, deva, a partir da validade do postulado, reconhecer reflexivamente suas obrigações jurídicas em face de outros homens sob condições empíricas irreversíveis e limitantes,

permitindo-lhes construir um conceito de direito na forma de uma sociedade civil baseada na vontade geral – ora, trata-se de uma exigência da *razão prática* que está em jogo⁴⁸. Com efeito, a inevitabilidade da situação jurídica codificada nas três condições pressupostas pelo conceito de direito discutidas na primeira seção do artigo explicita o caráter multilateral e intersubjetivo envolvido em toda e qualquer ação jurídica, mesmo naquelas envolvendo direitos de propriedade e na relação ilusoriamente direta que o homem trava com suas posses privadas. O próprio Kant explica da seguinte maneira essa necessária remissão reflexiva das pretensões de posse no estado de natureza a uma vontade geral ainda meramente pressuposta, mas cuja positivação segundo os parâmetros do direito público preside *todo e qualquer* ato jurídico do sujeito ainda na condição natural:

É possível admitir o seguinte princípio do direito natural universal <*allgemeinen Naturrechts*>: aja segundo máximas que também possam valer como leis do direito público. Pois, *sem a concordância de tua ação com o direito público, teu próprio direito privado não tem realidade <Realität>*. Pois *tuas ações externas referem-se sempre a outros homens e, não havendo um princípio jurídico para todos e surgindo disso um conflito de pretensões, a determinação do direito de cada um apenas será possível em uma lei válida a priori para ambos, isto é, em uma lei do direito público* (WAMS AA 23: 347; grifos nossos)

“Tuas ações externas referem-se sempre a outros homens”: a dimensão cosmopolita e comunitária do direito faz-se presente no momento em que o direito natural racional, com força categórica, exige que os atos de posse unilaterais sejam remetidos *idealiter* a uma vontade geral acordada positivamente pelos critérios do direito público. Dito em outros termos, as pretensões jurídicas dos indivíduos apenas se tornam genuinamente “conformes ao direito” <*recht*> caso sejam consideradas como decorrência de uma lei autônoma da vontade geral em uma comunidade política justa. A coerção externa envolvida e que define o conceito de direito a algo

⁴⁸ Flikschuh, 2000, p. 115.

apenas é legitimada caso considerada uma expressão de uma vontade omnilateral de todos os homens. Ora, a ação de um sujeito que retira outrem de sua propriedade no estado de natureza não é considerada “conforme ao direito” apenas se remetida à vontade geral implícita na permissão temporária a tal ato em si proibido? A *lex permissiva* nos mostra como a comunidade jurídica de solução consensual de conflitos está latente em todas as manifestações externas do arbítrio, ou ainda, em toda pretensão fundada no direito de humanidade. A liberdade negativa de não interferência alheia na perseguição de fins próprios e aquisição de objetos exteriores pressupõe a liberdade positiva de autolegislação de sujeitos livres, iguais e independentes numa comunidade político-jurídica justa, regida por uma vontade omnilateral; da mesma forma, esta concepção “republicana” de liberdade, de modo a ser desvelada em sua exigência normativa, pressupõe a concepção “liberal” de sujeitos jurídicos perseguidores de fins próprios e da felicidade individual - sem essa dimensão da autonomia privada não haveria a revelação reflexiva da necessidade de autolegislação coletiva dos indivíduos. Em uma palavra, essas duas concepções aparentemente conflitantes são, na verdade, *complementares* na descrição da situação jurídica fundamental do homem.

Conclusão

Procuramos mostrar como é equivocada a interpretação que, de um só golpe e de modo irrestrito, filia Kant a uma tradição liberal e a seu conceito negativo de liberdade. A filosofia político-jurídica kantiana é mais complexa e “tensa”⁴⁹ do que uma leitura apressada pode julgar. Através de uma análise da definição kantiana do conceito de direito como regulação da liberdade externa e do direito inato como base normativa de pretensões jurídicas individuais e intersubjetivas, ilustradas de modo exemplar no postulado jurídico da razão prática presente no direito privado de Kant, vimos como momentos “liberais” e também “republicanos” se

⁴⁹ Terra, 1995.

fazem presentes e se mostram complementares na fundamentação kantiana do uso legítimo da liberdade externa.

Nessa medida, em termos mais kantianos, nem o direito privado nem o direito público recebem prevalência normativa na argumentação de Kant. Pelo contrário, ambos estariam fundamentados, em última instância, no direito inato originário e, assim, na conjunção normativa de pretensões individuais (a autodeterminação do sujeito) e pretensões públicas ou sociais (a vontade geral ou omnilateral) também refletida na *lex permissiva* da razão prático-jurídica. Posto de modo simples e, talvez, simplista e mesmo leviano: Kant não é nem Locke nem Rousseau, mas, pelo contrário, uma modulação crítica de ambos. Trazendo a discussão para um terreno contemporâneo, não nos parece correto afirmar, por exemplo, “que até o momento [ou seja, 1992] não foi possível fazer concordar, de um modo conceitualmente suficiente, a autonomia pública e privada”⁵⁰. Ora, conforme tentamos mostrar, em Kant já é identificável tal “co-originariedade” entre pretensões que advêm de sujeitos particulares e que são legitimadas quando tornadas, de alguma forma, públicas e intersubjetivamente compartilhadas, ou seja, uma “co-originariedade” de autonomia privada e autonomia pública cristalizada no direito inato à liberdade e à igualdade⁵¹. As tentativas contemporâneas de atualizar a filosofia prática e política kantiana não podem, pois, escamotear a presença de tal constelação conceitual em Kant e, mais grave, arrogar às próprias filosofia "atualizadas" o ineditismo que negam à kantiana.

Referências

ALMEIDA, G. Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006, p. 209-222.

BOBBIO, N. Les deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant. In: VVAA. *La Philosophie Politique de Kant*. Paris: PUF, 1962.

⁵⁰ Habermas, 1992, p. 135.

⁵¹ Cf. Brandt, 2002; Maus, 1994.

- BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000.
- BRANDT, R. Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. In: BRANDT, R. (Org). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*: De Gruyter. 1982.
- BRANDT, R. *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*. Stuttgart-Bad Cannstat: Frommann-Holzboog. 1974.
- BRANDT, R. Habermas und Kant. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2002.
- BRANDT, R. *Immanuel Kant – Was bleibt?*. Hamburg: Meiner, 2010.
- BYRD, S. & HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FLIKSCHUH, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- FORST, R. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp. 1996.
- GUYER, P. Life, Liberty and Property: Rawls and Kant. In: GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HABERMAS, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp. 1992.
- HÖFFE, O. *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Frieden Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

HÖFFE, O. Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In: HÖFFE, O. *Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp. 1979.

HÖFFE, O. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. *Studia Kantiana*. n. 1, 1998.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2005.

KANT, I. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Ed. Bernd Ludwig. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, I. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: 70, 2009.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

KERSTING, W. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 3. Erweiterte und Bearbeitete Auflage. Paderborn: Mentis, 2007.

KERSTING, W. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis Verlag, 2004.

KLEMME, H. Das angeborene Recht der Freiheit. Zum inneren Mein und Dein in Kants Rechtslehre. In: GERHARDT, V., HORSTMANN, R.-P.; SCHUMACHER, R. (Ed.). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band 4, Berlin, New York 2001.

LOCKE, J. *The second treatise of government. An Essay concerning the true original, extent, and end of civil government*. In: LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MAUS, I. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

NOUR, S. *À Paz Perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: M. Fontes, 2004.

PINZANI, A. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na *Doutrina do Direito* de Kant. *Studia Kantiana*. n. 8, 2009.

RAWLS, J. *A Theorie of Justice*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, J. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: RAWLS, J; FREEMAN, S. (Org). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RENAUT, A. *Kant Aujourd'Hui*. Paris: Aubier, 1997.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: ROUSSEAU, J-J. *Textos Seletos, Vol II.*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

SAAGE, R. *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart: Kohlhammer, 1973.

SCHRÖDER, W.M. After Rawls. Zur neueren und neuesten Rezeption von Kants politischer Philosophie. In: OTTMANN, H. (Ed). *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden. Nomos Verlagsgesellschaft: 2009.

TERRA, R. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

TERRA, R. *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TERRA, R. Die Freiheit der Alten und die Freiheit der Heutigen: eine Antinomie?. In: HÜNING, D. et al. (Eds). *Das Leben der Vernunft: Beiträge zur Philosophie Kants*. Berlin: De Gruyter, 2013.

WILLIAMS, H. *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1983.

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

Artigo recebido em 1/12/2014, aprovado em 19/03/2015

**MICHEL FOUCAULT E O SABER-PODER TIRÂNICO
EM ÉDIPO-REI**

Fabiano Incerti

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 237-257

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Édipo é, simultaneamente, τέχνη e τύραννος: alguém que, desde seu saber específico, toma e perde o poder. E entre o ignorante de seu passado e o sabedor em demasia, capaz de encontrar com sua inteligência as pistas do criminoso que, ironicamente, levam para si mesmo, vemos como, desde então, concebe-se uma nova forma do fazer político. A derrocada de Édipo, rei amado e querido por seu povo, assinala a dura crítica à tirania, que, desviando-se dos preceitos divinos, torna-se um sistema inapto de governo. Desaparece, dessa forma, o saber-poder ligado às transgressões, às lutas e aos excessos, para nascer um saber-poder ligado à pureza. A compreensão de Michel Foucault acerca de Édipo, por isso, determina o limiar de uma ruptura: do antigo modelo de poder que se fundamenta no governante que detém a mântica e a justiça e que endireita a cidade para um novo modelo, no qual o soberano, do cume de sua autocracia, representa a figura de rompimento entre o saber e a política.

Palavras-Chaves: Édipo-Rei; Michel Foucault; Poder; Saber; Tirania.

Abstract: Œdipus is simultaneously τέχνη and τύραννος: someone who, from his specific knowledge, takes and loses power. And among the ignorant of his past and the too wise, able to find with his intelligence the clues of the criminal who, ironically, lead to himself, we see how, since then, a new form of doing politics is conceived. The Œdipus downfall, King loved by his people, notes the harsh criticism of tyranny that, deviating from the divine precepts, becomes an inept system of Government. Disappears, in this way, the knowledge-power connected to transgressions, the struggles and the excesses, for the birth of a knowledge-power connected to purity. The understanding of Michel Foucault on Œdipus, therefore, determines the threshold of a breakthrough of the old model of power. A model that is based on the ruler, who owns the mantic and the justice and, who straightens the city to a new model in which the sovereign, from the ridge of his autocracy, represents the figure of breakup between knowledge and politics.

Keywords: Œdipus, the King; Michel Foucault; Power; Knowledge; Tyranny.

1. Introdução

Nas interpretações de Michel Foucault acerca da tragédia de Sófocles, podemos notar que o traço fundamental do saber edipiano é exatamente o do poder político, ou seja, o saber-poder tirânico. Talvez por isso mesmo, para Foucault, Édipo-Rei deve ser considerada, antes de tudo, uma história do poder; uma fábula de como a descoberta de uma verdade “coloca em questão a própria soberania do soberano” (2002, p. 31). Conservando algumas variações, essa perspectiva é comum em suas análises. Na conferência de 1972, intitulada *Le savoir de Œdipe*, Foucault observa que “a tirania de Édipo, a forma de poder que ele exerce, a maneira pela qual ele o conquistou, não são marginais em relação à grande investigação empreendida: trata-se de uma maneira completamente central nas relações do poder e do saber” (2011, p. 235). Um ano depois, na segunda conferência realizada no Rio de Janeiro, em 1973, ele será ainda mais explícito: “Podemos notar a importância da temática do poder no decorrer de toda a peça. Durante toda a peça o que está em questão é essencialmente o poder de Édipo e é isso que faz com que ele se sinta ameaçado” (2002, p. 41). Um endosso importante a essa ideia virá também na década de 80, quando na aula de 16 de janeiro de 1980, pronunciada no *Collège de France*, ele aponta que um dos seus objetivos principais na leitura de Édipo é “colocar o problema, e que se põe aos olhos de todos, da relação entre o exercício de poder e a manifestação de verdade” (2012, p. 24).

Ao mesmo tempo em que Foucault deixa claro que o poder é um tema fundamental na tragédia de Sófocles, na conferência de 1972 ele explicita como, por diversas passagens, esse poder edipiano é posto à prova, sendo a todo tempo desafiado (2011, p. 234-235). Nos versos 33 e 34¹, os habitantes recorrem a Édipo para salvar a cidade. Algumas linhas depois, no 64, ele afirma que a maldição que ameaça Tebas não o atinge menos que a própria

¹ Para citações diretas do texto de Sófocles, utilizaremos os números dos versos compatíveis com as obras utilizadas e contidas nas referências bibliográficas deste trabalho.

cidade. Nos números 139 e 140, é principalmente pela preservação de sua soberania que ele se compromete pessoalmente em buscar o assassino de Laio. Um pouco mais tarde, no 312, é do alto de seu reinado e em vista da salvação do povo que ele solicita a presença de Tirésias, enquanto que, no 352, é seu poder real que é ameaçado pela profecia do adivinho. Dos versos 380 a 404, Édipo é acusado de assassinato e o que se vê, por parte dele, não é um discurso em defesa de sua inocência, mas sim uma afirmação da força de seu poder.

Foucault continua, recordando que o embate entre Édipo e Creonte, dos versos 532 a 631, desenvolve-se em torno “de poder somente, não de fatos, de sinais, ou de provas” (2002, p. 235). Não por acaso, é precisamente nesse momento que o rei supõe um plano para tirá-lo do poder. Nas linhas seguintes, em especial em 658-659 e 669-672, ele antagoniza os gestos de poder, comum daqueles que têm autoridade suprema. Primeiramente, está decidido a cumprir a sentença de morte que acabara de pronunciar contra Creonte, e depois mostra sua benevolência, ao aceitar o pedido de misericórdia vindos de Jocasta e do coro. É ainda o soberano que, no 1063, afirma-se em sua glória ante o mensageiro de Corinto, que revela que ele não é o filho consanguíneo de Polúbio. O interrogatório e a ameaça de tortura do detentor da última parte do segredo, o pastor do Citerão, dá-se pelo chefe de justiça, como se vê nos versos 1152 e 1154. Por fim, após sua queda, na linha 1524, Foucault lembra que as últimas palavras dirigidas a Édipo, antes de ser conduzido para fora do palácio real, é a interdição do novo rei: “Não queiras dominar tudo”.

Num breve comentário proferido na conferência de 1973, Foucault recorda que o poder edipiano passa pelo próprio título da peça. Para ele, *Oιδίπους τύραννος* é a representação de que Édipo é efetivamente “o homem do poder, homem que exerce um certo poder” e que, por isso mesmo, a obra não se chama “Édipo, o incestuoso, nem Édipo, o assassino de seu pai, mas Édipo-Rei [...]” (2002, p. 41). Vale destacar, todavia, que o *τύραννος* incorporado ao título da tragédia é tardio e provavelmente desconhecido do próprio Sófocles. Prova disso, é que Aristóteles, um século mais

tarde, faz menção ao texto como o “Édipo de Sófocles” ou “o Édipo” “De Sófocles” (Aristóteles, 2004, 1451 a 15 *et seq.*). E é exatamente no interior desse jogo envolvendo a palavra τύραννος que devemos nos perguntar: em que sentido Édipo é um tirano? Em que consiste seu saber-poder tirânico?

A correlação que essas duas questões mantêm entre si nos conduzem à conferência de 1981, na qual Foucault mostra como a noção de tirania ocupa um estatuto ambíguo na época de Sófocles, sendo compreendida a partir de duas perspectivas diferentes. Em primeiro lugar, ela diz respeito ao exercício do poder pessoal por alguém que possui o *status* de herói e que tem a seu favor a relação privilegiada com os deuses, o que lhe permite impor à cidade suas leis. Em segundo lugar, a figura do τύραννος é também o homem do excesso, que faz uso de seu poder pela violência, ultrapassando qualquer medida (2012, p. 66-67).

2. Tirania e sociedade grega: breves aportes

Temos em Jean-Pierre Vernant, por exemplo, o entendimento de que a representação do tirano se constrói até o século V, seguindo a “imagem mítica do herói exposto e salvo” (Vernant; Vidal-Naquet, 1999, p. 86). Esse roteiro, tão comum às lendas gregas é, de uma forma transposta, traçado integralmente por Édipo. Já em seu nascimento, ele sobrevive à exposição e à morte; mais tarde, vence o desafio que lhe é imposto pela Esfinge, até enfim se tornar o eleito, com poderes que o aproximam de um deus. No retorno a sua terra natal, não é mais visto como um cidadão comum, mas como o governante absoluto, que reina sobre seus súditos e sobre todas as coisas.

Da mesma forma, o tirano. Ele ascende ao poder por uma via indireta, sem a ligação hereditária. São suas proezas, sua sabedoria e seus atos que qualificam as suas conquistas. “Ele reina não pela virtude de seu sangue, mas por suas próprias virtudes; ele é o filho de suas obras ao mesmo tempo em que da Boa Sorte” (Vernant; Vidal-Naquet, 1999, p. 86). Ademais, é por conseguir de maneira incomum tudo o que possui, ou seja, fora das normas estabelecidas, que ele se transforma num supragovernante, acima

do bem e do mal; um homem igual aos deuses. “Se, portanto, Édipo foi rejeitado no seu nascimento, cortado de sua linhagem humana, é, sem dúvida, como imagina o coro, porque ele é o filho de um deus, das ninfas do Citéron, de Pã ou de Apolo, de Hermes ou de Dionísio” (Vernant; Vidal-Naquet, 1999, p. 86).

Se alguns estudos² nos permitem comparar a soberania tirânica ao poder dos deuses, em especial aqueles considerados pelo povo como “os mais fortes”, a interpretação de Gustav Glotz, em contrapartida, nos conduz para uma leitura histórico-social e, por conseguinte, menos mítica da noção de tirania (1980, p. 89-95). O tirano era alguém que, investido de poderes extraordinários, por tempo determinado ocupava o cargo de chefe absoluto da cidade. Mas isso não significa que se tratava de uma figura que contentava a todos. Em realidades conturbadas pelas disputas partidárias, era praticamente impossível encontrar uma pessoa que fosse unanimidade, ou seja, que conseguisse conciliar as diferentes necessidades e desejos. Assim, não demorou muito para que a ideia *τύραννος* adquirisse um caráter pejorativo, afastando-se de seu equivalente *βασιλεύς*. Isso principalmente por conta dos inimigos irreconciliáveis que essa forma de governo suscitou; pessoas contrárias aos detentores do poder absoluto, conquistado não pelo acordo legítimo entre os partidos, mas pela insurreição.

Ainda que seja impossível desvincular esse tipo de governo daquilo que pode se considerar historicamente como o pior de todos os regimes, pois se fundava na violência e na elevação de um homem acima das leis, encontramos em Glotz fatores que explicam a devoção de boa parte da população grega a esse tipo de soberano. Existindo sobretudo nas cidades em que prevalecia o modelo comercial e industrial sobre a economia rural, “onde se requeria mão de ferro para organizar a multidão e assim lançá-la contra uma classe privilegiada” (1980, p. 91), o tirano era essencialmente aquele que conduzia os pobres contra os nobres. O dever principal do déspota era melhorar a condição social dos mais humildes, com especial atenção para a questão agrária, que quase

² P. ex.: Knox, 2002, p. 142.

sempre exigia solução rápida e para com os camponeses que, com seu trabalho, garantiam a subsistência da população³. Dessa forma, ao atender às reivindicações da multidão, ele garantia que todas as suas ações fossem permitidas.

Com uma política de nepotismo, o tirano transformava seu reinado num governo de família, ou seja, num regime de caráter dinástico, que tendia inclusive a ser hereditário. E quando o assunto eram as leis, ele não fazia o menor esforço em modificar a constituição, pois lhe parecia inútil e embaraçoso traduzir em fórmulas legais uma situação que já se apresentava como existente. Por isso, “raramente deixaram de aplicar as leis políticas e jamais revogaram as leis civis” (Glotz, 1980, p. 91), mas a prática era a de acomodar tais leis aos seus interesses pessoais, principalmente dispondo-as a favor das classes menos favorecidas.

Além disso, como exímios construtores, seus projetos grandiosos enriqueciam as pessoas que exerciam algum ofício e os profissionais em geral, provavelmente para tirar-lhes o desejo de fazer oposição. E com obras como aquedutos e diques, facilitavam a vida dos cidadãos, favorecendo o comércio marítimo. O embelezamento da cidade tinha por fim conseguir a simpatia dos deuses e para que os indivíduos esquecessem a liberdade perdida, inspirava neles o orgulho cívico. Por conta da conquista de prestígio pessoal, esses governantes ficaram distantes do isolamento selvagem da acrópole e passaram a viver uma vida de corte. Cercados de criados, ofereciam ao povo festas magníficas, com concursos líricos e representações teatrais.

3. Foucault e os traços positivos da tirania edipiana

Na conferência de 1972, vemos como Foucault examina as características positivas da tirania de Édipo, características essas que vão ao encontro das marcas lendárias dos heróis gregos. Dentre os mais relevantes está a *alternance de fortune*. Elemento

³ Talvez, não por acaso, o primeiro diálogo da peça, entre o sacerdote e Édipo, seja exatamente a descrição do flagelo que atinge Tebas, e que sem dúvida, diz respeito a um problema agrário (22-29).

comum a ambos os personagens, o tirano e o herói experimentam em sua vida a miséria e a glória. Rejeitado de maneira hostil pelo pai, por causa de presságios anteriores ao seu nascimento, a criança é abandonada para morrer numa floresta, no mar ou no rio. Em alguns mitos, o verdadeiro pai é um deus. Na juventude, dá sinais de notáveis poderes. Quando cresce, realiza grandes feitos, muitas vezes matando monstros. Por meio de seu talento, recupera o seu reino, ganha uma noiva, até que descobre e restaura seus pais perdidos.

No drama edipiano, a *alternance de fortune* vem carregada de algumas “marcas particulares” (Foucault, 2011, p. 236). Édipo parte do mais alto, enquanto pensa ser filho de Políbio, indo para o mais baixo, quando se vê errante de cidade em cidade, para enfim voltar ao cume, como rei de Tebas. Mesmo diante de sua trajetória inconstante, ele exclama: “Eu, porém, me considero filho da Sorte, τύχης” (1080). Em vez de ver seu desígnio, pelo menos por ora, como “uma hostilidade, um castigo dos deuses ou o resultado de alguma obstinação injusta” (Foucault, 2011, p. 236), ele acredita que essa desigualdade é parte de sua existência e dela se enaltece: “A dadivosa, dela nunca me envergonhei. Dessa mãe é que nasci. Os meses que vivi me fizeram pequeno e grande. Sou quem sou e nunca me tornarei outro, a ponto de querer ignorar a origem” (1081-1084).

Na conferência de 1973, Foucault retoma o assunto e comenta:

Essa alternância de destino é um traço característico de dois tipos de personagens. O personagem lendário do herói épico que perdeu sua cidadania e sua pátria e que, depois de um certo número de provas, reencontra a glória e o personagem histórico do tirano grego do fim do VI e do início do V séculos. O tirano era aquele que depois de ter conhecido várias aventuras e chegado ao auge do poder estava sempre ameaçado de perdê-lo. A irregularidade do destino é característica do personagem do tirano como é descrito nos textos gregos dessa época (2011, p. 44).

Os traços tirânicos em Édipo são numerosos e vários deles virtuosos. Com Tirésias, ele se apresenta como salvador: “Salvei

esta cidade, nada mais me importa” (443). Recém-chegado à cidade e como um estrangeiro, ele conquistou sozinho o poder, sem ajuda de ninguém (αὐτός): “Lançou a seta a altos alvos” (1197-1198). Em seu empreendimento, suscitou ciúmes, como nos indica o coro nos últimos versos: “Todos nesta cidade contemplavam com inveja sua prosperidade” (1528). E ele mesmo toma posse da felicidade: “e chegaste a possuir a mais promissora riqueza” (1197). Serviu à cidade e quando o inimigo estava a ponto de destruí-la, foi ele a torre e a muralha: “Em torre na minha terra se ergueu” (1201), permitindo a Tebas dormir: “Meu repouso vinha de ti, tu me cerravas as minhas pálpebras cansadas” (1220-1221).

Se é verdade que, por um lado, suas ações se aproximam das lendas heroicas gregas, nas quais se conquista o poder por meio da decifração de uma prova, por outro lado, Édipo se iguala aos “fabricantes de constituição do século VI; ele põe a cidade sob seus pés, ele a saneia, ele a torna reta” (Foucault, 2011, p. 237). É principalmente pela utilização da expressão ὀρθωσαν que ele se acerca de Sólon e de outros soberanos dos séculos VII e VI, que podem ser considerados mais legisladores em seu papel de governantes do que tiranos, no sentido restrito do termo. Foucault assinala que Sólon, em especial, vangloria-se de ter reerguido a cidade no fim do século VI. “Eles não somente conheceram os altos e baixos da sorte, mas também desempenharam nas cidades o papel de reerguê-la através da distribuição econômica justa, como Cípselo em Corinto ou através de leis justas como Sólon em Atenas” (Foucault, 2002, p. 45).

Édipo é um governante ideal, que cria com seu povo um senso de corresponsabilidade. Com seus súditos, por sua proeza salvadora, instaura uma relação de fidelidade e reconhecimento, que nada tem a ver com o privilégio do nascimento. E até que não seja forçado pelo destino a mudar de opinião, o povo tem por ele um sentimento de dívida e de afeição: “E a pólis o aprovou: era benquisto. Jamais empenharei meu coração em condená-lo!” (510-511). Ademais, o poder que ele constrói se sustenta tanto pelo casamento com Jocasta como pela simpatia que inspira nos

cidadãos de Tebas. “Novamente, o Édipo de Sófocles superpõe, à figura legendária do herói que após a prova estabelece seu poder por casamento, o perfil histórico do tirano ou do reformador, cujo reino se apoia sobre a afeição, mais ou menos espontânea, do *πλῆθος*” (Foucault, 2011, p. 237).

Sobre isso, Vidal-Naquet (1999, p. 270) observa, de maneira esclarecedora, que muitos poetas trágicos se valeram das lendas heroicas para a constituição de seus personagens. Até porque, para ele, o mito não é trágico por natureza; é o poeta que lhe garante esse caráter. Muitas dessas lendas têm, em seu enredo, as transgressões próprias da narrativa trágica, como o parricídio, o incesto, o matricídio, o ato de devorar os filhos etc., a diferença está, sobretudo, no fato de que nesses contos tais atos não são julgados. Essa estrutura jurídica nascerá somente com o surgimento da cidade. “O Édipo de Homero morre no trono de Tebas, foram Ésquilo e Sófocles que fizeram dele um cego voluntário” (Vernant; Vidal-Naquet, 1999, p. 270). Provavelmente, observa o helenista francês, Édipo antes dos trágicos se resumia à história da “criança abandonada e conquistadora, para quem matar o pai e dormir com a mãe não tem talvez outro significado senão o de um mito de advento real de qual há muitos outros exemplos” (Vernant; Vidal-Naquet, 1999, p. 270). A tragédia nasce no exato momento que o mito é visto com olhar do cidadão, ou seja, na interseção entre a fábula fantástica e a nova estrutura jurídico-religiosa da pólis.

4. Os aspectos negativos do Édipo tirano

Nos cursos de 1972 e 1973, Foucault não se abstém de mostrar que Édipo, como soberano, é possuidor de traços típicos de um déspota da época e, para tanto, destaca várias passagens que salientam atitudes do governante de Tebas dignas de reprovação. Vemos isso nas discussões com Tirésias e com Creonte, nos métodos inquisitórios, sobretudo com o pastor do Citerão, e até mesmo em algumas interlocuções com o povo. Não há dúvida que o episódio mais emblemático é o embate entre Édipo e seu cunhado. Nessa cena, é o rei quem dá as ordens, pouco lhe

importando se elas são justas ou não, prova contundente de que ele substitui as leis da cidade por suas vontades. “Seja como for, eu devo ser obedecido!” (628). Além disso, ele se identifica com a cidade não por ser cidadão, pois, até onde sabe, não é filho legítimo de Tebas, mas porque lhe é adequado; porque deseja possuí-la sozinho. A reprimenda de Creonte versa exatamente sobre este tema: “Tebas também é minha e não só tua (οὐχὶ σοὶ μόνῳ)” (630).

Acerca disso ainda, Foucault esclarece:

Ora, se consideramos as histórias que Heródoto, por exemplo, contava sobre velhos tiranos gregos, em particular sobre Cípselo de Corinto, vemos que se trata de alguém que julgava possuir a cidade. Cípselo dizia que Zeus lhe havia dado a cidade e que ele a havia devolvido aos cidadãos. Encontramos exatamente a mesma coisa na tragédia de Sófocles (2002, p. 45).

Foucault, como a maioria dos estudiosos da peça de Sófocles, utiliza-se do importante e, nem sempre tão claro segundo estásimo, para justificar as características tirânicas de Édipo. O que parece consenso para alguns deles é que realmente o canto do coro, em especial o verso 873⁴, indica a desmesura do governante autoritário e déspota. Richard Jebb, por exemplo, endossa essa ideia quando numa de suas notas enfraquece qualquer ideia que indique que a expressão τύραννος tem por função a simples substituição neutra à βασιλεύς, ainda que ele mesmo a traduza no decorrer do texto, por *rei*, *príncipe*, *realeza*, *império*, *coroa*, *trono*. Ele sugere, pelo contrário, a potencialização plena do sentido histórico e político do termo: “Aqui não se trata de um príncipe, nem mesmo no sentido usual grego, de um governante inconstitucionalmente absoluto (bom ou ruim), mas de um tirano, em nosso sentido” (Jebb, 1885, p. 141).

O canto do coro, situado precisamente no momento em que a fortuna e a sorte de Édipo começam a cair, simboliza para Foucault a reviravolta do πλῆθος; é a inversão da imagem positiva que até

⁴ “Violência gera tirania”.

ali se tem do tirano e é igualmente o momento no qual ao seu reino se opõe o νόμοι, “as leis determinadas no celeste espaço dadas à luz, do Olimpo” (865-867). Este estásimo é uma ode à origem, natureza e fim do tirano e revela os traços tradicionalmente atribuídos a essa figura, tais como presunção, injustiça, recusa de honrar os deuses, insolência culpável, ganhos injustos, sacrilégios, profanação das coisas santas, recusa de escutar os oráculos, abandono do culto. “Certamente, o coro conhecerá ainda uma nova reviravolta, e uma vez a maldição concluída, ele tomará em piedade aquele que tinha, por um momento, permitido à cidade respirar” (Foucault, 2011, p. 238).

Se no primeiro estásimo o coro claramente defende Édipo⁵, neste, depois da discussão com Creonte, ele se expressa de maneira dura: ἔγβρις Φυτεύει τύραννον (873). Bernard Knox recorda que o título τύραννος no século V, ultrapassa a simples ideia do usurpador que toma o poder do rei hereditário. O tirano “era um aventureiro que, por mais brilhante e próspero que tenha sido seu regime, ganhara e mantivera o poder por violência” (2002, p. 47). E é pela violência que Édipo chega ao poder. Até este ponto do drama, muitas coisas já foram reveladas e a principal delas é que ele, mesmo que em legítima defesa, matou um grupo de pessoas na encruzilhada. E é dele a suspeita que o homem assassinado seja Laio. O coro, por conseguinte, desconfia que isso seja verdade: “Para nós isto é apavorante” (834). Diante daqueles que julgam, revela-se agora um homem violento, que conquistou o trono de Tebas reconhecendo que cometeu uma atrocidade: “Matei a todos!” (813).

Na conferência de 1981, Foucault observa que o segundo estásimo serve como negação do saber edipiano e como promessa de maldição para este modelo de τέχνη, que nutriu os excessos do poder tirânico (2012b, p.67). É verdade que Édipo, até o momento do canto, está agindo com raiva, mas não com ἔγβρις, no sentido da violação cruel dos direitos de outro. Esse fator nos indica que

⁵ “Já o disse e o repito, Senhor, desprovido de razão eu seria, insensato, se te abandonasse” (690-691).

possivelmente o mais essencial no conjunto desta ode seja o de acentuar a diferença entre as leis eternas do Olimpo e a luta dos homens na terra para entender os caminhos dos deuses e para encontrar o sentido moral de suas vidas. É nesse cenário antagônico que o coro dos anciãos reflete o apelo cívico e a retomada da crença nas instituições religiosas estabelecidas.

No dilema entre o divino e o humano, que a imagem de abertura do canto recorda que as leis do Olimpo foram geradas fora do tempo e que os oráculos, na perspectiva dos deuses, já foram cumpridos. “Poderoso nelas vive um deus que os anos não debilitam” (870). Não por acaso, na cena que se segue à ode, são os tempos e os poderes humanos que estão colocados em jogo e, a cada novo verso, o que se busca é desvendar os mistérios do passado para se compreender definitivamente o presente. A libertação do tempo, a exemplo dos deuses, exige também independência dos padrões trágicos do nascimento, da mudança, da memória, do esquecimento e da morte. Não obstante, o que se vê é que, com a γβρις instaurada, a existência trágica humana está fadada à continuidade eterna.

5. O lugar do tirano na tragédia de Édipo

Foucault redefine, com isso, a figura do tirano em Édipo-Rei. Quanto ao destino, ele é “amado depois rejeitado, depois tomado em piedade; obedecido em cada um dos desejos singulares que valem como os decretos da cidade, depois bane e promete ao execrável destino quando se pode a seu orgulho opor as leis formuladas pelos Olímpios” (2011, p. 238). Mas Édipo está também em situação perigosa. Ainda que todos lhe devam a salvação, ele não é cidadão entre os outros. E se algum momento ele recebeu ajuda dos deuses para vencer a Esfinge, agora ele é incapaz de fazer reinar sobre a cidade os decretos divinos.

Posição frágil a do governante. Saber à meio-caminho e poder à meio-caminho; situado entre os deuses e a terra, é ele a reversão da tragédia. Salvador, ao mesmo tempo em que é a peste que os deuses enviam à cidade. E quando diz solenemente que é preciso caçar o assassino que causou a mancha e atira sobre ele a cólera

divina, sem o saber, é de seu lugar perigoso como tirano que ele está falando: “Tudo isso vos conjuro a cumprir por mim, por Apolo, por esta terra que definha sem frutos, sem deuses” (252-254). E se ao fim da peça Édipo é abatido, é porque estes dois saberes-poderes se encontram: aquele que nasce dos deuses e se manifesta pelo adivinho e o outro que vem da terra, do escravo nascido na casa do rei (756-764).

Há séculos, a tirania de Édipo intriga os estudiosos da tragédia e Foucault não está fora desse dilema. Como vimos, no curso de 1973, ele nos apresenta a ambiguidade de características contidas no poder edípiano. Primeiramente, ele é um τύραννος, mas o é porque antes de tudo o chamam de βασιλεύς ἄναξ, ou seja, o primeiro de todos os homens. Por isso, sua tirania não pode ser entendida no sentido literal, pois mesmo Laio⁶, Políbio⁷ e outros são chamados na peça de τύραννος. Apesar disso, alguns parágrafos mais tarde, o pensador francês fará questão de assinalar o que ele considera “uma série de características não mais positivas, mas negativas da tirania” (2002, p. 45).

Partindo de sua posição social e de seu *status*, uma série de investigações que seguem rigorosamente os procedimentos judiciais da época, e utilizando-se de todos os signos e pistas para encontrar o assassino de Laio, Édipo pensa ser capaz de escapar do decreto dos deuses. E é do alto do exercício de seu poder político que ele renega o oráculo divino. A precisão, a racionalidade e a informação de sua τέχνη são suficientes para a descoberta da verdade, contudo, a oposição à mântica se mostra, por parte dele, um abuso do poder tirânico (Foucault, 2012b, p. 67).

Isso é o que nos prova Jocasta. O diálogo entre a rainha e seu filho-esposo, situado no meio dos dois estásimos⁸, é sobretudo um jogo argumentativo em que os reis justificam seus esforços para fugir das predições oraculares. Ela conta de que forma entregou o

⁶ Versos 799, 1043.

⁷ Verso 939.

⁸ É importante recordar que no primeiro estásimo, o coro anuncia com toda força o poder dos deuses, e no segundo, canta uma maldição contra a tirania.

herdeiro do trono de Tebas ao camponês para que fosse morto e ele, por sua vez, relembra como fugiu às pressas de Corinto, a fim de que não se cumprisse a profecia de que mataria seu pai. São os relatos dos processos humanos que tentam, de todas as maneiras, substituir o destino já traçado.

Foucault não é imparcial sobre a partilha de poder e, conseqüentemente, do crime e da ignorância que existe entre Édipo e Jocasta (2011, p. 241-242). Ambos se permitem negar os dois procedimentos de saber que ordenam o futuro. Primeiramente, aquele que consiste em procurar por meio de sinais obscuros o que cabe aos deuses esconder: “Mulher, qual o sentido de observar o recinto profético de Pítion ou as aves que piam no céu?” (964-965). Em segundo lugar, o procedimento que procura ver antecipadamente a parte do destino que foi fixada pelos deuses. “Que há de temer o homem a quem a sorte governa, sem garantia de nenhuma previsão (πρόνοια)?” (977-978). É para nada (ἄξι’οὐδένος) que eles acreditam que estes decretos-predições podem levar: “O oráculo que me atormentava, Políbio o levou consigo, jaz com ele na morte sem valor algum” (971-972).

Ao negar o procedimento oracular, Édipo escolhe outro tipo de saber a partir de um novo tipo de poder. É o recém-chegado procedimento jurídico, que tem em sua estrutura interna a necessidade de descobrir a verdade sem a ajuda dos deuses. Não obstante, o que se vê neste processo é a anulação da própria τέχνη edipiana. No espaço da cidade, na qual tudo o que acontece está em consonância com os desejos do Olimpo, torna-se desnecessário qualquer tipo de governo. O que comanda esse território são as leis; leis humanas que se originam e se fundamentam na inspiração dos deuses. Os procedimentos legais fazem Édipo chegar nele mesmo e confirmam o que já estava escrito no destino. É nesta *courbe soudaine* que o saber-poder tirânico se apaga (Foucault, 2011, p. 249).

Diferentemente de Knox que compara a tirania de Édipo ao poder conquistado pela cidade de Atenas, Foucault se concentra na figura individual do herói trágico. O protagonista de Sófocles é o homem do excesso. Tudo nele é demais e é exatamente esse saber-

poder em demasia que o torna um personagem supérfluo. Sobre ele se fecha um ciclo; a palavra dos escravos confirma, vírgula por vírgula, a predição divina. É o ajuste simbólico perfeito entre a investigação juridicamente instaurada e a vontade dos deuses; entre o antigo e o novo procedimento, “entre aquele pelo qual os chefes, os grandes, os reis interrogavam tradicionalmente os deuses e aquele pelo qual os juízes da cidade interrogavam agora as testemunhas segundo as leis recentes” (Foucault, 2011, p.248). A armadilha que recai sobre ele é que aquilo que une o Olimpo à memória humana torna seu saber-poder inútil, duplicado e monstruoso.

Édipo podia demais por seu poder tirânico, sabia demais em seu poder solitário. Neste excesso, ele era ainda o esposo ele era ainda o esposo de sua mãe e irmão de seus filhos. Édipo é o homem do excesso, homem que tem tudo demais, em seu poder, em seu saber, em sua família, em sua sexualidade. Édipo, homem duplo, que sobrava em relação à transparência simbólica do que sabiam os pastores e haviam dito os deuses⁹ (Foucault, 2002, p. 48).

Mas há igualmente, por outro lado, o lugar do tirano, determinado pelo saber daqueles que se encontram nas regiões mais longínquas e são testemunhas oculares dos fatos de outrora. É o saber-poder dos escravos que se configura como uma instância desafiadora da soberania de Édipo.

Ao fugir dos oráculos, a fim de conservar seu poder, Édipo ironicamente se depara com a verdade saída da boca dos mais baixos hierarquicamente. Os pastores são trabalhadores rústicos e escravizados; homens de idade, que vêm das montanhas na companhia de seus animais. “O mais humilde escravo de Políbio e principalmente o mais escondido dos pastores da floresta do Citerão vão enunciar a verdade e trazer o último testemunho” (Foucault, 2002, p. 39). E é precisamente dessas cabanas distantes que emergem as palavras que anulam o poder de Édipo e desvelam seu destino trágico. A justiça, que tem, nessa nova configuração

⁹ Foucault, 2002, p. 48.

social do século V, como procedimento a reconstrução do passado, diz a mesma coisa que predizem os deuses, quando anunciam o futuro. E o escravo, ameaçado de morte, faz com que o herói de Sófocles entenda que “le temps des hommes est aussi celui des dieux” [“o tempo dos homens é também o dos deuses”] (Foucault, 2011, p. 249).

Não obstante, as palavras ambíguas e marcadamente lentas do pastor do Citerão desafiam também a estirpe de Édipo: “Nasceu escravo ou da família dele?” (1168). A apreensão inicial do protagonista se justifica, pois o segredo guardado por anos pelo velho homem, em seu mais absoluto silêncio, pode vir carregado da humilhação de ele ser filho de um escravo. Essa possibilidade certamente esvazia a exuberância cantada na ode anterior, sobre ele ser filho do próprio deus. O que Édipo não sabe é que a confissão do pastor sobre a sua identidade reserva o que em breve será para ele o mais terrível dos destinos. “Estou a ponto de falar o horror”, exclama o cativo (1169). Se o pastor se liga aos deuses em sua verdade, não é menos real que ele estabelece um estranho parentesco com o rei.

O testemunho do pastor une os escravos aos deuses, revela a verdade sobre o destino de Édipo e garante para as últimas cenas aspectos relevantes sobre a destituição de seu poder tirânico. Logo que sai do palácio real, ele se depara com o canto do coro, uma sequência de lamentações que se precipitam em direção a um homem destruído: “Mal posso contemplar-te” (1303), “Desvalido no saber e no sofrer, conhecer-te jamais eu quisera” (1356), “Melhor te seria não ser do que viver cego” (1368). Suas respostas confirmam a intuição da ode e exibem uma pessoa totalmente diferente das cenas iniciais; ela é incapaz de ser dono, como sempre quis, de seu próprio destino: “Para onde irei? Que ventos me levam a voz?” (1309-1310). Totalmente passivo e cego, ele clama: “Trevas, nuvem inumana, que volteia o indizível, indomável, implacável. Misericórdia! Repito. A agulha do broche me fere e a memória dos crimes passados” (1313-1318). E ao perceber pela primeira vez a presença do coro, seu estado é

assustador e digno de piedade: “Amigo, ainda manténs por mim o teu apreço; de um cego ainda te ocupas” (1321-1323).

Ainda que essa imagem de Édipo transtornado ocupe o centro das atenções, ante a indagação do coro para saber “qual das divindades o compeliu?”, ele é forte o suficiente para assumir toda a responsabilidade. Mesmo indiciando Apolo por proporcionar a concretização de seu sofrimento, não se exime de sua culpa: “mas a cegueira é obra minha, mão de outro não me cegou” (1330-1332). Essa resposta é típica, embora proferida num momento de absoluta fragilidade, da personalidade forte do Οἰδίπους Τύραννος. Sua postura é de aceitação da condição na qual agora ele se encontra e da maldição que sobre ele recai: a de que o assassino de Laio seja condenado à morte ou exilado. Mas com a rapidez e a destreza de outrora (ὄτι τάχιστα), ele pede: “Levai-me para longe, levai-me logo!” (1339-1340). “Livra esta terra de mim o mais rápido possível” (1436). Não se pode deixar de imaginar que essas frases de Édipo carreguem consigo também um sentido de corresponsabilidade sobre o destino da cidade. Ele sabe que, como assassino e incestuoso, somente seu exílio ou sua morte podem libertar a comunidade da maldição e da peste.

Não obstante, é diante de Creonte que o τύραννος se transforma num mendigo. O saber-poder de antes é agora substituído por uma posição social que o torna o mais indigno de todos os habitantes de Tebas. E é a partir desse lugar que Knox acredita que Édipo, de alguma forma, recompõe-se, pois toma para si exemplarmente e, até com relativa facilidade, esse novo posto que ocupa (2002, p. 169). Suas súplicas e apelos são tão intensos solicitando o exílio, que a resposta do novo rei se define por uma expressão usualmente utilizada para determinar as características de um mendigo: “Que favor me pedes? É urgente?” (1435). O mais impressionante é que os pedidos de Édipo recordam a arrogância do tempo de tirano. Em especial, o constrangimento e o silêncio na primeira vez que escuta o rei Creonte, pois não fazia muito o havia condenado à morte, é seguido por uma “frase magnífica, que combina a atitude do τύραννος com a do mendigo” (Knox, 2002, p.

169): “ἐπισκήπτω τε καὶ προστρέψομαι”¹⁰. Frente a esse pedido, é Creonte que sente passivo, silencia e cede à vontade do miserável.

Os versos que seguem narram enfim a retirada de Édipo para o palácio e a separação de seus filhos. No desejo de levá-los para seu exílio, ele escuta de Creonte a reprimenda: “Não queiras dominar tudo. Tuas conquistas não andaram no ritmo de tua vida” (1522-1523). O ciclo se fecha e o novo rei tem a oportunidade de lembrar a seu antecessor que ele não é mais um tirano; que seu poder se perdeu por suas mãos e se tornou refém do destino dos deuses, que para ele estava preparado. E é nesse sentido que Foucault termina sua conferência de 1972, recordando que “[...] no momento em que ele pede para ser banido (conforme o que tinha sido sua ordem no momento em que reinava), Creonte o condena a esperar até que venham, enfim, relatados por mensageiros, os decretos pronunciados pela voz dos deuses. [...] As leis da cidade são dadas com a ordem dos Olímpios (2011, p. 250).

6. Considerações finais

Com Foucault, podemos concluir que a tragédia de Édipo nada mais é, então, que o ponto de emergência de um longo processo de decomposição que foi se estabelecendo na Grécia acerca da relação entre saber e poder. Ela é o exato momento em que a política se divorcia do saber, para dar origem então ao homem do poder revestido de ignorância: “cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais” (Foucault, 2002, p. 50). Diante dos excessos de Édipo e seu poder em demasia, há uma nova compreensão de política a partir do século V. Juntamente com a imagem do rei sábio, que sustenta, governa, pilota, endireita a cidade e a livra da peste e da fome, e a sua versão rejuvenescida, o tirano, que salva a cidade, mas o faz desviando-se do oráculo dos deuses, o que desaparece com a história de Édipo é o saber-poder ligado às transgressões e às lutas. E o que aparece no seu lugar é uma noção de poder relacionada diretamente com a pureza, com o desinteresse e com a vontade inocente de conhecer. Não há mais,

¹⁰ *Édipo-Rei*, 1446: “E a ti ordeno e a ti exortarei”.

desde a saga edipiana, a verdade no poder político; este é tido como ignorante, obscuro e cego.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Calouste Gulbenkin, 2004.

EARLE, Montimer Lamson. *The Œdipus Tyrannus*. New York: American Book Company, 1901.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odisseus Editora, 2008. p. 203-204.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France, 1979-1980. Paris: Gallimard; Seuil, 2012a.

FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012b.

GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. São Paulo: DIFEL, 1980.

GLOTZ, Gustave. *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*. Paris: Nabu Press, 2010.

JEBB, Richard Claverhouse. *The Œdipus Tyrannus*. Cambridge: At University Press, 1885.

KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

SEGAL, Charles. *Œdipus Tyrannus: tragic heroism and the limits of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001.

SÓFOCLES. *A trilogia Tebana. Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1989.

SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.

SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. Ed. bilíngue grego-português. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SOPHOCLE. *Tragédies*. Paris: Belles Lettres, 1962.

SOPHOCLE. *Œdipe Roi*. Ed. bilíngue grego-francês. Paris: Belles Lettres, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Artigo recebido em 2/09/2014, aprovado em 12/02/2015

**ESTÉTICAS DEL EXILIO:
EL DEBATE ACERCA DEL EXPRESIONISMO**

María Verónica Galfione

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 259-293

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109

Resumen: El presente trabajo reconstruye los aspectos fundamentales del debate acerca del problema del expresionismo que tuvo lugar a mediados de la década de 1930 entre diversos intelectuales alemanes de izquierda que se encontraban exiliados. Este debate, que fue protagonizado por autores como Georg Lukács, Ernst Bloch, Anna Seghers o Bertolt Brecht, se hallaba orientado a determinar el modo en que debía ser concebido un arte de carácter auténticamente revolucionario. En este contexto, resulta de nuestro interés referirnos a los aportes de Ernst Bloch y de Georg Lukács en la medida en que estos ilustran los dos extremos entre los cuales se debatió el pensamiento marxista de la década de 1930. Por un lado, la defensa del arte de vanguardia y la apuesta a descubrir un nuevo tipo de registro temporal. Por el otro, la apelación al realismo del siglo XIX y el intento de rescatar la sincronía histórica y la expectativa de un desarrollo inmanente del socialismo a partir de las contradicciones de las sociedades capitalistas avanzadas.

Palabras clave: Crisis de la representación; Realismo; Expressionismo; Ernst Bloch; Georg Lukács.

Abstract: This work presents the main aspects of the debate about the problem of expressionism that took place in the mid-30s between various German leftist intellectuals who were exiled. This debate, which was led by authors such as Georg Lukács, Ernst Bloch, Anna Seghers and Bertolt Brecht, was found focuses on determining how should be conceived a genuinely revolutionary art. In this context, it is in our interest to refer to the contributions of Ernst Bloch and Georg Lukács insofar as they illustrate the two extremes between which Marxist thought in the 30s discussed. On the one hand, the defense of avant-garde art and the commitment to discover a new type of temporary registration. On the other hand, the appeal of nineteenth-century realism and the attempt to rescue the historical synchronicity and the expectation of an immanent development of socialism from the contradictions of advanced capitalist societies.

Key-words: Crisis of representation; Realism; Expressionism; Ernst Bloch; Georg Lukács.

Introducción

El presente trabajo reconstruye los aspectos fundamentales del debate acerca del problema del expresionismo. Como es sabido, se trata de un debate que tuvo lugar a mediados de la década de 1930 entre diversos intelectuales alemanes de izquierda que se encontraban exiliados. Este debate se desarrolló en las páginas de la revista *Das Wort*, con sede en la ciudad de Moscú,¹ y fue protagonizado por personalidades tales como Georg Lukács, Ernst Bloch o Bertolt Brecht. El desencadenante de estas discusiones fue la crítica al poeta expresionista Gottfried Benn que realizó Klaus Mann en 1937, en un artículo publicado en la misma revista moscovita. Este artículo encontró eco en la intervención de Alfred Kurella quien, bajo el seudónimo de Ziegler, radicalizó las acusaciones que había realizado K. Mann. A la intervención de Kurella se le sumó la respuesta de Ernst Bloch, defensor del movimiento expresionista, la cual fue contradicha, a su vez, por un artículo de Georg Lukács. Según ha sido comprobado, también Bertolt Brecht había tenido intenciones de participar en este debate. De hecho, durante este período, aquel redactó una serie de artículos que aparecieron 30 años más tarde en sus *Schriften zur Literatur und Kunst* (Brecht, 1966).² Por otra parte, también es necesario reconocer la participación de Anna Seghers en esta discusión, aun cuando esta autora hubiese expuso su punto de vista algunos años más tarde y bajo la forma de un intercambio epistolar. Dicho intercambio, que tuvo como interlocutor a Lukács,

¹ Esta revista había sido creada en 1935 durante el *I Congreso de escritores para la defensa de la cultura*, que tuvo lugar en la ciudad de París. A este acontecimiento nos referiremos más adelante.

² Brecht se oponía tanto a las formas artísticas del expresionismo como al concepto lukacsiano de realismo. Mientras el primero era rechazado en función de su marcado subjetivismo, el segundo era caracterizado por Brecht en términos de un formalismo. No obstante, Brecht no publicó sus comentarios acerca del problema para evitar discusiones en el seno del frente popular. Sobre la disputa Brecht-Lukács se puede consultar: Mittenzwei, 1968, p. 12-43; Lunn, 1986, p. 109c. y Jameson, 2007, p. 198-201.

fue publicado en 1939 en la revista *Internationale Literatur* (Lukács, 1952, p. 319-351).

En la interpretación del debate acerca del expresionismo cobra sin duda una particular importancia el contexto de emergencia del mismo. Puesto que las discusiones tuvieron lugar en el marco de acontecimientos históricos tan decisivos como el ascenso de Hitler al poder, la conformación del frente popular antifascista y la proclamación del realismo socialista como doctrina oficial de la Unión Soviética.³ No obstante, en este trabajo intentaremos mostrar que en dicho debate no solo se hallaban en juego decisiones de carácter coyuntural. Ciertamente las discusiones fueron motivadas por la necesidad de definir el posicionamiento que debían asumir frente a la herencia cultural burguesa aquellos intelectuales de izquierda que, ante la emergencia del nacionalsocialismo, se habían inclinado por la política del frente popular.⁴ No obstante, las diversas estrategias que fueron adoptadas reflejaban diferentes maneras de posicionarse frente a la crisis de los supuestos histórico-filosóficos del marxismo. En sentido, sería posible decir que lo que estaba en el centro de las discusiones de *Das Wort* era el estancamiento de la dialéctica social que había tenido lugar desde comienzos del siglo XX, y la pregunta

³ El “realismo socialista” fue adoptado durante el *I Congreso Unitario de escritores Soviéticos* que tuvo lugar a mediados del año 1934. En dicha ocasión, Andréi Aleksándrovich Zhdanov lo definió en aquellos términos en los cuales sería incorporado en los estatutos de la *Liga de escritores Soviéticos*. Cf. Schmitt/Schramm, 1974, 49. De esta forma se cerraba un proceso que había comenzado en 1932 con la disolución de la *Asociación soviética de escritores proletarios* y la creación de la *Liga de escritores Soviéticos*. La primera de estas asociaciones había sido fundada en 1928 y, desde entonces, había ejercido funciones de control sobre otras agrupaciones artísticas. Esto había dado lugar a numerosos conflictos con los grupos artísticos de vanguardia, tales como LEF. Con la creación de una liga nacional, el partido intentaba poner fin a estas disputas. No obstante, no se trataba de una liberación de los controles. Pues con la fundación de la liga se sometió a todos los artistas a un estatuto general.

⁴ La adopción de la política de frente popular fue decidida durante el VII Congreso mundial de Moscú, en 1935. Este cambio tornó particularmente necesaria la discusión acerca del problema de la herencia cultural burguesa.

acerca de las posibilidades del marxismo en el nuevo contexto epocal.

Como veremos a continuación, en su intento por dar una respuesta a este problema teórico-práctico, los intelectuales marxistas de comienzos del siglo XX recurrieron a la dimensión estética. De hecho, tanto quienes asumieron la herencia burguesa del siglo XIX como quienes optaron por los movimientos vanguardistas, le atribuyeron al arte una importante responsabilidad en la tarea de superar la crisis de las concepciones teleológicas de la historia. En este contexto, resulta de nuestro interés referirnos a los aportes de Ernst Bloch y de Georg Lukács en la medida en que estos ilustran los dos extremos entre los cuales se debatió el pensamiento marxista de la década de 1930. Por un lado, la defensa del arte de vanguardia y la apuesta a descubrir un nuevo tipo de registro temporal. Por el otro, la apelación al realismo del siglo XIX y el intento de rescatar la sincronía histórica y la expectativa de un desarrollo inmanente del socialismo a partir de las contradicciones de las sociedades capitalistas avanzadas.

Según intentaremos mostrar hacia el final de estas páginas, los dos planteos mencionados se hallaban atravesados por profundas dificultades. No obstante, antes de referirnos a ellas, debemos revisar el contexto histórico-filosófico que hizo posible la emergencia de esta discusión en torno al problema del expresionismo. En este punto, haremos alusión a la interpretación simmeliana de la crisis histórico-filosófica de comienzos del siglo XX. Posteriormente repasaremos las posiciones que asumieron tanto Bloch como Lukács en el marco del debate de *Das Wort* y procuraremos vincularlas con los problemas histórico-filosóficos que atravesaban dichas discusiones. Al final del trabajo, extraeremos algunas consecuencias relativas a los límites de las dos posiciones consideradas.

Crisis del concepto de realidad

Como ha sido señalado en diversas oportunidades, el comienzo del siglo XX coincidió con la progresiva toma de conciencia acerca

del fracaso del proyecto de emancipación que había sido llevado adelante por las burguesías europeas. Un testimonio contundente con respecto a este fracaso lo constituye la caracterización de la crisis de las sociedades europeas en términos de una “tragedia de la cultura” que realizó hacia 1911 el sociólogo y escritor Georg Simmel. Por medio de esta expresión, Simmel impugnaba aquella interpretación del desarrollo cultural a partir de la cual el idealismo alemán había logrado sostener la concepción moderna del progreso ante la emergencia de procesos de carácter asincrónico. De hecho, la referencia de Simmel a la tragedia de la cultura se hallaba orientada a poner en evidencia la imposibilidad de capitalizar de manera racional la profunda divergencia que existía entre las intenciones subjetivas y el resultado de las acciones objetivas. Dicho concepto intentaba dar cuenta del carácter no transitivo de las relaciones que se establecían entre el espíritu subjetivo y sus realizaciones objetivas y se oponía, en tal sentido, a aquella concepción dialéctica por medio de la cual Hegel o incluso Marx habían logrado rescatar el momento de racionalidad que se hallaba contenido en los procesos modernos de alienación. Al carácter insalvable de la contraposición que tenía lugar entre la actividad humana y el producto de la misma se refería Simmel al sostener que la vida: “La vida no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independientemente de ella. Esta contradicción es la auténtica y continua tragedia de la cultura” (Simmel, 2007, p. 218).

Dicho en otros términos, la autonomización de los medios que tenía lugar en las sociedades modernas no daba lugar a una situación de enajenamiento de carácter transitorio. Por el contrario, en la medida en que cada uno de los principios en disputa se hallaba orientado a la destrucción absoluta del elemento contrario, el ofuscamiento del sentido asumía rasgos metafísicos. Pues, a diferencia de lo que sucedía en el caso de la filosofía hegeliana, la oposición que se establecía entre el principio subjetivo y las diferentes formas objetivas solo podía conducir a una progresiva radicalización de la contraposición originaria; esto es, el desenvolvimiento del conflicto resultaba incapaz de dar lugar

a un punto de vista superior a partir del cual fuese posible advertir el carácter parcial de las posiciones enfrentadas.

La pérdida de confianza en la racionalidad de las estructuras sociales, que tuvo lugar hacia comienzos del siglo XX, es ilustrada de manera paradigmática por el análisis simmeliano del arte expresionista. En este contexto, Simmel no se concentraba en la afición expresionista por la representación de la irracionalidad del poder, sino más bien en la actitud de los artistas expresionistas con respecto a las formas heredadas de la tradición. Para Simmel la rebelión del artista expresionista contra estas últimas ponía de relieve el tipo de relación que existía entre los individuos y la sociedad. Desde este punto de vista, el expresionismo era “un apasionado querer-expresar-se de una vida que ya no encontraba acomodo en las formas tradicionales.” (Simmel, 2007, p. 218)

Para comprender hasta qué punto el arte expresionista se presentaba como una herramienta adecuada para pensar la crisis de la dialéctica social, resulta interesante recordar el modo en que Hegel había interpretado la representación artística. En efecto, si Hegel optaba por el arte clasicista, era porque le atribuía a este la tarea de superar la aparente irracionalidad de la experiencia sensible, esto es, la tarea de hacer presente en la intuición el contenido racional de lo real (Hegel, 1986, p. 151). Desde esta perspectiva, la mediación de forma y contenido, que tenía lugar en el plano artístico, se presentaba como un correlato del carácter simbólico que le era atribuido a las propias instituciones sociales. La obturación expresionista de la dialéctica forma-contenido, en cambio, se hallaba ligada a un contexto en el cual las instituciones sociales se habían fosilizado hasta el punto de convertirse en meras convenciones vacías. En este sentido, el problema no eran las falencias de determinadas formas sociales sino más bien el hecho de que la irracionalidad se había elevado a una experiencia de carácter colectivo.

En tales circunstancias, el ascenso de Hitler al poder no solo enfrentó a los intelectuales marxistas a un problema de orden práctico o político sino que introdujo además un desafío en el plano de la teoría. De hecho, con la crisis de la república de

Weimar quedaba definitivamente puesta en duda la idea marxista de una superación inmanente de las contradicciones sociales. Pues los acontecimientos del 1933 parecían confirmar la relación antitética que se establecía entre las categorías simmelianas de forma y de vida, antes que avalar la concepción marxista de una historia de carácter teleológico. Más allá de toda posible ambigüedad dialéctica, la consagración del nacionalsocialismo se presentaba como el triunfo definitivo de aquello que no debía ser.

Sin embargo, ni Bloch ni Lukács estaban dispuestos a asumir esta lectura de la crisis de la república de Weimar. Puesto que un diagnóstico semejante acerca del estado de cosificación de las relaciones sociales solo hubiese dejado abierta la posibilidad de una salida de carácter individual. Por cierto, este era uno de los motivos que habían llevado a Bloch y a Lukács a alejarse de su antiguo maestro y a acercarse al pensamiento marxista.⁵ Desde el punto de vista de ambos, entonces, se trataba de fundamentar la necesidad de la revolución social en un contexto en el cual esta había dejado de ser percibida como una posibilidad de carácter real, esto es, en un contexto en el cual ya no existía un sujeto intrínsecamente revolucionario. Frente a esta situación cobraría una particular importancia la dimensión estética, no solo porque ella ofrecía un espacio para pensar el problema de la mediación y de la novedad sino también porque, pese a sus aspectos ideológicos, el arte se presentaba como la única alternativa a la hora de reactivar aquellos elementos que habían sido cosificados por el proceso social. No obstante, como veremos a continuación, Lukács y Bloch sostuvieron posiciones diametralmente opuestas en lo que respecta a las formas artísticas que debían dar respuesta a este problema. En este punto, y pese las numerosas similitudes, se ponían en evidencia algunas características de su pensamiento que resultaban completamente irreconciliables.

⁵ Esto es más claro en el caso de Lukács, quien, tras ingresar al Partido Comunista en 1918, repudió la influencia de Simmel sobre su obra de juventud. Bloch, por su parte, se distanció definitivamente de Simmel en 1914, a raíz de la actitud prebélica que asumió su antiguo maestro.

El debate sobre el expresionismo

Si bien nunca resulta posible determinar con precisión el origen de un debate intelectual, en términos generales se puede decir que el desencadenante de las discusiones en torno al expresionismo fue la intervención que realizó Klaus Mann en 1937. El trabajo de Mann llevaba por título “Gottfried Benn, la historia de una confusión” (Mann, 1973, p. 39-49) y tuvo por objeto cuestionar la posición política que habían adoptado algunos poetas expresionistas. En su artículo, Mann reaccionaba frente a un discurso radial del 24 de mayo de 1933 en el cual Benn había reafirmado su posición frente a las propias acusaciones de Mann. En su “Respuesta a los emigrados literarios”, Benn denunciaba la cortedad de miras de Klaus Mann en los siguientes términos:

Amateurs de la civilización y trovadores del progreso occidental, ¿quieren entender de una vez? Aquí no se trata de una forma de gobierno sino de una nueva visión del nacimiento del hombre, quizás de una antigua concepción, quizás de la última gran concepción de la raza blanca, probablemente de una de las más grandiosas realizaciones del espíritu mundial. (Benn, 1989, p. 27)⁶

La intervención de Klaus Mann fue respondida por Alfred Kurella quien, bajo el seudónimo de Ziegler, rechazó la posibilidad de considerar el posicionamiento de Benn como un caso aislado. Según afirmaba Kurella en “Esta herencia llega ahora a su fin...” se trataba del desarrollo lógico de las propias concepciones expresionistas (Schmitt, 1973, p. 50) o, más aun, de la propia “autodescomposición del pensamiento burgués.” (Schmitt, 1973, p. 57)

El artículo de Kurella fue replicado al año siguiente por Bloch. En un ensayo titulado “Discusiones sobre el expresionismo” (Bloch, 1985, p. 264-274), el heterodoxo escritor marxista ponía en evidencia el carácter inverosímil de la opinión de Kurella al hacer

⁶ Otro dato importante, en este contexto, lo constituye el ascenso de Hanns Johst en el marco del estado nacionalsocialista. En febrero de 1933 fue Presidente de la academia de poesía alemana y en 1935 asumió el puesto de Presidente de la cámara de escritores del reino.

referencia al discurso sobre la cultura de 19 de mayo de 1937. En este discurso, que había sostenido Hitler algunos meses más tarde de la aparición del número de *Das Wort*, este había declarado la lucha contra el arte degenerado, esto es, contra el expresionismo. Por otra parte, la intervención de Bloch enfatizaba la relación de dependencia que existía entre el trabajo de Kurella y la posición que había defendido Lukács en “Grandeza y decadencia del expresionismo” (Lukács, 1952, p. 217–258), un artículo publicado en ruso en 1933 y en alemán durante el año 1934.⁷ En este artículo, Lukács explicaba la apropiación fascista del arte expresionista en función del idealismo que resultaba constitutivo del mismo. Lukács reconocía que:

en cuanto oposición desde un punto de vista bohemio-anarquista confuso, el expresionismo presenta, por supuesto, una tendencia más o menos enérgica contra la derecha. Y muchos expresionistas y otros escritores afines (Heinrich Mann constituye un fenómeno excepcional) se situaron también efectivamente más o menos a la izquierda. (Lukács, 1952, p. 229)

No obstante, Lukács llegaba a la conclusión de que la recepción fascista del arte expresionista no resultaba casual:

Sin embargo, por muy sincera que en muchos de ellos esta actitud fuera subjetivamente, es el caso, con todo, que la desfiguración abstracta de las cuestiones fundamentales, y en particular el "antiburguesismo" abstracto, es una tendencia que, precisamente porque separa la crítica de la burguesía tanto del conocimiento económico del sistema capitalista como de la vinculación a la lucha de liberación del proletariado, puede caer fácilmente en el extremo opuesto: en una crítica de la "burguesía" desde la derecha, en la crítica demagógica del capitalismo, a la que el fascismo debe más adelante en parte esencial su base de masa. (Lukács, 1952, p. 229)

Sin embargo, la crítica a Lukács que desarrollaba Bloch en su artículo de la revista *Das Wort* no constituía su primer ataque

⁷ Según sostiene Schmitt, a pesar de las similitudes existentes, Kurella no había leído el artículo de Lukács. Cf. Schmitt, 1973, p. 23c.

contra el pensador húngaro de orientación marxista. Pues ya en “Marxismus und Dichtung”, una conferencia pronunciada en el *I Congreso de escritores para la defensa de la cultura*,⁸ Bloch había cuestionado el concepto lukácsiano de realismo. En clara alusión a Lukács, Bloch sostenía allí:

Ya han pasado los tiempos en los cuales todo arte de la fantasía era sospechoso y una cabeza con ocurrencias se esforzaba por no tenerlas, en los cuales la fantasía era casi una causa penal, en los cuales esta era desacreditada desde el comienzo por su carácter idealista como si no existiese ningún factor subjetivo, tiempos en los cuales la superficie de las cosas era considerada como la totalidad de las mismas, el cliché sobre ellas como su realidad y en los cuales el mundo perceptual de un Babbit más o menos comunista se presentaba como el juez de todo lo que no llegaba a percibir. (Bloch, 1969a, p. 61)

De esta forma, Bloch no solo cuestionaba la adhesión de Lukács a las políticas de la internacional comunista sino también su interpretación del realismo literario. Desde la perspectiva de Bloch, Lukács colocaba en el lugar de lo real la mera realidad cosificada, mientras que el verdadero realismo suponía, en cambio, “realidad más futuro en ella.” (Bloch, 1969a, p. 67)⁹

⁸ El *Primer Congreso Internacional para la Defensa de la Cultura* fue organizado por Louis Aragon y otras importantes figuras de la cultura francesa como André Malraux, André Gide o Romain Rolland, hacia mediados de 1935, en la ciudad de París. En consonancia con la nueva política del Frente popular, este congreso reunió a intelectuales de un amplísimo espectro ideológico. Entre ellos se encontraban personalidades tales como Henri Barbusse, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Max Brod, Anna Seghers, Heinrich Mann, Klaus Mann, Erich Weinert, Robert Musil y otros. Como lo ponía en evidencia el discurso inaugural que pronunció André Gide el 21 de junio de 1935, los intelectuales reunidos en París coincidían en el hecho de que, tras la emergencia del fascismo, la cultura se encontraba en peligro. No obstante, en el transcurso de las cinco jornadas que duró el congreso quedó en evidencia que no existía ningún tipo de consenso acerca del contenido de esta herencia cultural. Tanto es así que mientras Aragon bregaba por profundizar el compromiso político de los artistas, Musil se oponía al establecimiento de cualquier tipo de relación entre la cultura y la política. Desde el punto de vista de este último “la cultura no estaba vinculada a ninguna forma política” (Musil, 1955, p. 899).

⁹ Sobre el contenido general del debate cf. Loreto Vilar, 2011, p. 189-205.

Sin embargo, Lukács no se hallaba dispuesto a aceptar la trivial caracterización de su concepto de realismo que realizaba Bloch. De hecho, en su intervención en el debate, Lukács asumía la defensa de la literatura realista del siglo XIX y rechazaba la pretensión de Bloch de salvaguardar la herencia expresionista que se encontraría alojada en el uso surrealista del procedimiento del montaje. Desde el punto de vista de Lukács, los recursos artísticos de vanguardia, a los que hacía referencia Bloch, respondían a las mismas condiciones históricas que obstaculizaban el tránsito hacia formas sociales de carácter comunista. Esto es, la melancolía expresionista carecía de toda potencialidad crítica en la medida en que reflejaba los temores de una burguesía en decadencia que había perdido su antigua capacidad transformadora. De esta manera, Lukács conectaba con la caracterización del arte expresionista que había defendido en “Grandeza y decadencia del expresionismo”. En este artículo, Lukács establecía una importante diferencia entre el realismo burgués y los movimientos literarios que habían surgido a partir del naturalismo del siglo XIX. Pues si el realismo era el producto de una burguesía en ascenso, todos estos se presentaban como el resultado de la burguesía en decadencia del período imperialista.

La distinción entre una burguesía revolucionaria y otra de carácter decadente había ocupado ya un lugar central en el marco de la polémica que había sostenido Lukács en 1932 con el escritor Ernst Ottwalt. En un artículo que llevaba por título “¿Reportaje o configuración? Observaciones críticas con ocasión de la novela de Ottwalt”, Lukács había cuestionado la técnica del reportaje, que era promovida por los escritores comunistas de tendencia. Desde el punto de vista de Lukács, poco importaba el posicionamiento político de estos autores, en la medida en que la renuncia de los mismos a la configuración acabada del material poético reflejaba y profundizaba las propias dificultades de una burguesía en decadencia para dar forma a la realidad social.¹⁰ Se trataba de una

¹⁰ Ottwalt respondió a la crítica de Lukács en “Tatsachenroman und Formexperiment”, un artículo que fue publicado en *Die Linkskurve*. En este

burguesía que, a diferencia de burguesía revolucionaria, había perdido “el verdadero instinto de que forma y contenido deben ir orgánicamente unidos” (Lukács, 1966, p. 120).

El debate acerca de la herencia cultural burguesa, que mantuvo Lukács con Ottwalt en 1932, fue retomado por Bloch en su libro de 1935, esto es, en *Herencia de este tiempo*. En efecto, la intención de este libro consistía en justificar la posibilidad de una apropiación revolucionaria de aquellas formas artísticas que Lukács había remitido a la burguesía decadente. Más aun, el libro mismo se presentaba como un ejemplo de dicha apropiación, en la medida en que hacía uso de técnicas tales como el montaje para pensar el tránsito hacia una nueva sociedad. Con seguridad esta intención no pasó desapercibida para sus contemporáneos, puesto que ya en 1936 Hans Günther publicó una reseña crítica del libro de Bloch que se apoyaba en las consideraciones de Lukács acerca del realismo (Günther, 1936, p. 85-101). Esta reseña fue replicada por Bloch en “Erbschaft dieser Zeit. Gelegentlich einer Rezension dieses Buchs durch Hans Günther in Internationale Literatur“ (Bloch, 1965, p. 117-135). En este artículo Bloch repetía la acusación que ya había lanzado en 1935 contra Lukács y que remitía a la falta de conocimiento acerca de la producción artística concreta. Desde el punto de vista de Bloch, la doctrina del realismo solo podía ser sostenida en tanto se estuviese dispuesto a “cerrar los ojos” y a desconocer así el complejo desarrollo del arte moderno.

El concepto lukácsiano de totalidad concreta

Los fundamentos ontológicos de la concepción lukácsiana del realismo ya se encuentran presentes en *Historia y conciencia de*

artículo justificaba el alejamiento de las vanguardias con respecto al arte burgués haciendo referencia al humanismo abstracto que se hallaba representado en este último. El artículo fue Ottwalt fue respondido por Lukács, quien en “De la necesidad, una virtud” volvió a insistir acerca de la distinción entre una burguesía en ascenso y otra de carácter decadente. Los textos de Lukács han sido publicados en *Sociología de la literatura*, 1966, p. 119-137 y 139-151, respectivamente.

clase. Allí, Lukács definía la realidad en términos sociales y se refería a la sociedad como una “totalidad de carácter concreto”, esto es, como una totalidad que se hallaba determinada por la unidad de las relaciones de producción: “La totalidad concreta, sostenía Lukács en este sentido, es por lo tanto la verdadera categoría de la realidad.” (Lukács, 1968, p. 71) Desde este punto de vista, el elemento característico de la perspectiva marxista no consistía tanto en el análisis de las relaciones económicas como en la capacidad de la misma para poner de relieve una “realidad más elevada”, a partir de la cual la superficie fosilizada o la yuxtaposición de formas inmediatamente dadas podía ser determinada como “apariencia”: como expresión de una falsa conciencia. Al respecto, Lukács sostenía:

A pesar de que la sociedad representa algo estrictamente unitario y su proceso de desarrollo es un proceso unitario, ambos no se presentan como una unidad para la conciencia del hombre, en especial para el hombre que ha nacido en la cosificación capitalista de las relaciones como en un medio natural. La sociedad y su proceso de desarrollo se presentan para él como una multiplicidad de cosas y de fuerzas independientes entre sí. (Lukács, 1968, p. 78)

Como puede advertirse, la referencia de Lukács al concepto de totalidad concreta le permitía explicar la fragmentación de las sociedades europeas de comienzos del siglo XX como un emergente de las propias tendencias evolutivas del sistema capitalista. A este punto Lukács hacía alusión en su contribución de 1938 a la revista *Das Wort*, al comparar las formas económicas primitivas con la economía de carácter capitalista. Basándose en las propias consideraciones de Marx, Lukács procuraba poner en evidencia la relación de tensión que se establecía en ambos casos entre el ámbito productivo y las relaciones sociales superficiales. Así, la aparente cerrazón de las economías primitivas respondía al aislamiento de las mismas con respecto al desarrollo general de la humanidad, mientras que la aparente fragmentación del capitalismo se derivaba de las necesidades evolutivas que imponía un sistema de carácter unitario:

La superficie del capitalismo parece “desgarrada” a consecuencia de la estructura objetiva de este sistema económico; pues esta estructura consta de momentos que se encuentran independizados objetivamente de manera necesaria... la independización de los momentos parciales es un hecho objetivo de la economía capitalista. Sin embargo, el mismo constituye solo una parte, un momento del proceso global. (Lukács, 1938, p. 115)

En este contexto, Lukács llamaba la atención acerca de la necesidad de que el desgarramiento superficial de las sociedades capitalistas se reflejara en la conciencia de los hombres que habitaban en ellas. No obstante, la tarea del arte no consistía, desde su perspectiva, en reproducir la percepción deformada de los individuos históricos sino en reconstruir, más bien, el entramado de relaciones sociales en el marco del cual adquirirían su sentido las propias impresiones particulares. A esto último se refería Lukács en “Se trata del realismo” al rechazar la acusación de Bloch con respecto al descuido de la literatura realista por la superficie de la realidad social (Lukács, 1938, p. 116c). Antes que evadir la manifestación inmediata de la realidad social en la conciencia de los hombres, la literatura realista se esforzaba por resaltar el vínculo dialéctico que existía entre las representaciones subjetivas y las relaciones sociales de carácter objetivo. En palabras de Lukács, se trataba:

del conocimiento de la relación dialéctica correcta entre la apariencia y la esencia, esto es, de una representación artísticamente configurada y vivenciable de la superficie que muestre de manera figurativa, es decir, sin ningún comentario introducido desde fuera, la relación existente entre la esencia y apariencia en el sector de la vida representado. (Lukács, 1938, p. 117)

De manera tal que, si el Lukács de los años 30 se hallaba dispuesto a aceptar la tesis de la cosificación, lo hacía a los efectos de dotar a la literatura realista de una función cognoscitiva particular. Pues, a diferencia de la ciencia, que reproducía las relaciones sociales en su forma cosificada, aquella era capaz de traspasar dicha superficie cosificada. La literatura realista, sostenía

Lukács, se encontraba en condiciones de descubrir la “conexión real de las vivencias con la vida real de la sociedad” y lograba determinar, de esta forma, las “causas ocultas que producen objetivamente esas vivencias, las mediaciones que enlazan estas vivencias con la realidad objetiva de la sociedad.” (Lukács, 1938, p. 119)

La confianza de Lukács en la capacidad del ámbito literario para tornar comprensible una realidad que había devenido impenetrable para el hombre, se encontraba en la base tanto de su valoración política del realismo como de su severa condena del expresionismo. A este último punto nos referiremos con detenimiento en el siguiente apartado, en el marco del cual intentaremos determinar los peligros políticos y estéticos que se hallaban contenidos, según Lukács, en el método creativo que era propulsado por el arte expresionista.

El expresionismo como aliado del capitalismo tardío

Según había señalado Lukács en su artículo de 1935, la emergencia del expresionismo solo resultaba comprensible en el marco de las condiciones materiales del período imperialista. Desde el punto de vista de Lukács, la tendencia hacia la abstracción, que era propia de las corrientes expresionistas, representaba una reacción frente al intolerable estado de cosas al que había dado lugar el desarrollo del capital en su fase imperialista. En este sentido, no resultaba posible acusar al expresionismo de haber promovido de manera consciente el desarrollo de la política nacionalsocialista. De hecho, si los escritores expresionistas se habían negado a representar lo existente había sido en función del odio, la repugnancia y el desprecio que sentían por el régimen político y social de su época.

No obstante, lo que estaba en juego en el análisis lukácsiano no eran las intenciones de los autores sino más bien el significado político de las formas literarias. Y en este punto, sostenía Lukács, resultaba visible que el método literario del expresionismo encontraba su fundamento en las transformaciones sociales que habían determinado el tránsito hacia el período imperialista

(Bathrick, 1973, p. 89-109). Pues la progresiva intensificación de las contradicciones internas del capitalismo ya no permitía “diluir las construcciones sociales en un *en general* abstracto” (Lukács, 1952, p. 223) y obligaba a desarrollar estrategias de carácter irracionalista o mistificador que permitieran encubrir las condiciones materiales de existencia. En este contexto cobraba sentido para Lukács la huída expresionista hacia el ámbito de la interioridad, su búsqueda de una esencia que se encontrara “desprendida de toda manifestación real, espacio-temporal y económico-social” (Lukács, 1952, p. 223).

Ciertamente, esta estrategia podía ser interpretada como el resultado de la propia incapacidad de la clase burguesa para desarrollar una visión de conjunto. Ante el aspecto enigmático que habían asumido las relaciones sociales durante el período del imperialismo, el sujeto se veía obligado a concederle a estas un carácter irrelevante o insustancial y a proclamar un saber que se realizaba por medio de la experiencia interior. Sin embargo, esta mistificación de la perspectiva subjetiva no solo se presentaba como un síntoma de la alienación burguesa sino que contribuía a reproducir, además, las condiciones objetivas existentes. Dicho en pocas palabras, la mistificación expresionista suponía la negación del origen histórico de aquellas condiciones que habían tornado necesaria la reclusión del sujeto en el ámbito de la interioridad. Al respecto, sostenía Lukács:

Se llega, pues, a un alejamiento general de los problemas concretos de la economía, al encubrimiento de las conexiones entre economía, sociedad e ideología, y se produce en consecuencia una mistificación creciente de estas cuestiones... La mitologización de los problemas abre el camino ya sea a que lo que se critica no se represente en absoluto en conexión con el capitalismo, o bien a dar al capitalismo una forma a tal punto desdibujada, desfigurada y mistificada, que de la crítica no resulte lucha alguna, sino un conformarse parasitariamente con el sistema... (Lukács, 1952, p. 223c)

Por este mismo motivo Lukács no solo le atribuía al expresionismo un carácter idealista sino también una fuerte

tendencia fetichista. Pues, al evadir aquel análisis de las mediaciones sociales que hubiese hecho posible el conocimiento del todo, el movimiento expresionista se veía obligado a reproducir la contraposición entre sujeto y objeto y a perpetuar así el aparente estado de fragmentación. En este punto resultaba evidente el carácter apologético del pensamiento expresionista ya que, en lugar de representar al hombre en el marco de las relaciones político-económicas existentes, esto es, en el marco de la contraposición trabajo – capital, el expresionismo colocaba como contradicción fundamental la relación sujeto – objeto. De esta manera, se producía una mistificación de las relaciones sociales que preparaba el terreno para un anticapitalismo romántico de derecha. Al respecto, afirmaba Lukács:

Una “crítica” del capitalismo fabricada a partir de los desechos del anticapitalismo romántico puede desviarse muy fácilmente, de este modo, en crítica de las “democracias occidentales”, con objeto de reestilizar las condiciones alemanas —en la medida en que se mantienen alejadas de dicho “veneno” – en una forma superior de la evolución social. (Lukács, 1952, p. 224)

Sin embargo, Lukács no solo realizaba una crítica ideológica del programa estético explícito del movimiento expresionista. Más allá de hacerlo, el mismo se encargaba de poner en evidencia el modo en que tales presupuestos teóricos se traducían en formas literarias de carácter concreto y de señalar los peligros propiamente estéticos que se seguían de la perspectiva expresionista. En este contexto, Lukács hacía referencia a la reducción del lenguaje a su expresividad desnuda (al grito, al sustantivo aislado) y a la presencia de figuras dramáticas de carácter abstracto (el hijo, la madre, etc.). Desde el punto de vista de Lukács, de esta forma no solo se fetichizaban determinadas configuraciones sociales sino que se realizaba un uso abstracto de las propias estrategias literarias.¹¹ Como lo ponía en evidencia el empleo del monólogo

¹¹ En este punto insistirá Lukács más adelante. Cf. Lukács, 1984, p. 18–57. Probablemente se trataba de una respuesta a la acusación de Brecht con

interior en el caso de Joyce, aquellas dejaban de ser utilizadas como medios o recursos literarios que debían contribuir a la configuración de un todo articulado y se convertían en el principio de construcción de la novela. Dicho en otras palabras, en los escritores de vanguardia, el monólogo interior y otras técnicas avanzadas se transformaban en fines de la propia actividad literaria (Lukács, 1952, p. 21)

Desde la perspectiva de Lukács, esta independización de las técnicas literarias se presentaba como la responsable de la extrema monotonía de las obras de arte vanguardistas. Pues, al igual que sucedía en el ámbito de la cultura, también en el plano literario, la tergiversación de los medios en fines convertía a las obras singulares en mera instancias reproductivas de las técnicas de escritura fetichizadas o daba lugar a una contraposición abstracta de corrientes literarias. Esto es, el abandono vanguardista de la totalidad tornaba impensable una utilización concreta de los recursos literarios. En este contexto, el rápido agotamiento de estos últimos se reflejaba en la superación abstracta de cada movimiento vanguardista por una tendencia de signo radicalmente contrario. Este fenómeno podía advertirse en el caso de la contraposición entre el expresionismo y el impresionismo. Puesto que, si bien aquel se presentaba como el extremo opuesto de este último, se hallaba condenado a repetir su propia tendencia a la monotonía.¹² Al respecto, sostenía Lukács en “Grandeza y decadencia del expresionismo”:

Esa monotonía es consecuencia necesaria del abandono del reflejo objetivo de la realidad, de la pugna artística por la configuración de la intrincada multiplicidad y unidad de las mediaciones y de su superación en los personajes. Pues ese sentimiento del mundo no posibilita ninguna composición, ningún crescendo y descrecendo, ninguna estructura

respecto al formalismo que se escondía por detrás de la crítica lukacsiana al expresionismo. Schmitt, 1973, p. 309c.

¹² También el naturalismo corría este peligro ya que se concentraba en los fenómenos superficiales objetivos. La misma unilateralidad podía observarse en la novela del flujo de la conciencia, en la técnica del montaje y en el teatro épico. Cf. Lukács, 1938, p. 125; 1952, p. 22.

interna que nazca de la naturaleza real del material vital configurado.
(Lukács, 1952, p. 27)

Artes plásticas y literatura

La respuesta de Bloch al artículo lukácsiano de 1935 comenzaba con una referencia al lugar central que ocupaban las artes plásticas en el marco del movimiento expresionista. Dicha referencia podría resultar prácticamente irrelevante si no se tuviese en cuenta la profunda transformación que había experimentado el orden jerárquico de las formas artísticas desde finales del siglo XIX. En este sentido, sostenía Bloch:

Quien toma en sus manos el ensayo de Lukács (lo que es aconsejable puesto que el original enseña siempre mejor) advierte en primer lugar que en ningún lugar se menciona a los pintores expresionistas. Marc, Klee, Kokoschka, Nolde, Kandinsky, Grosz, Dix, Chagall no están presentes. (Bloch, 1985, p. 266c)

Con estas palabras, Bloch procuraba desplazar el eje de la disputa acerca del expresionismo, hasta entonces centrado en la literatura, hacia el terreno de las artes visuales. De esta forma, aquel se hacía eco de la efectiva pérdida de relevancia que había sufrido la literatura desde los primeros años del siglo XX. Esto último resulta particularmente importante por el hecho de que dicha transformación había sido acompañada de un cambio en lo que respecta a la representación de las funciones sociales que debía desempeñar el ámbito artístico, por una parte, y a las formas específicas de este último, por otra parte. Esto es, el desplazamiento de la literatura había significado el progresivo abandono de la pretensión de que el arte desempeñara tareas formativas y había puesto fin a todo tipo de recepción de carácter reflexivo. De hecho, desde comienzos del siglo XX la palabra “cultura” había comenzado a adquirir un significado novedoso. Con el desarrollo de la sociedad de masas, la misma ya no hacía referencia de manera exclusiva a los productos más destacados de la actividad creativa de la humanidad sino que era asociada, a su vez, con la praxis cotidiana, con la cultura de los empleados, que

consistía en la visita del cine y al café, la lectura de diarios, la radio, las galerías y las vidrieras, los grandes centros comerciales y el placer de la ciudad.¹³ Dicho en otros términos, el fin de la cultura novelesca del siglo XIX suponía el tránsito a la cultura de la distracción, a la recepción relajada de un importante espectro de productos culturales.¹⁴

A partir de esta modificación en el ámbito de las producciones culturales, Bloch procuraba defender la herencia artística y política del movimiento expresionista. En este punto, resulta necesario poner en evidencia que el reconocimiento del carácter ya pasado del arte expresionista no impedía que Bloch advirtiera el efecto duradero del mismo sobre las tendencias artísticas de los años 30. En este marco, el filósofo alemán prestaba una particular atención al uso del montaje que había sido realizado por las corrientes surrealistas. Pues, desde su punto de vista, estas últimas habían logrado capitalizar la ruptura de las tendencias expresionistas con las formas representativas del arte tradicional. Al respecto sostenía Bloch:

Pero aun hoy no hay ningún talento que no tenga su origen en el expresionismo o, por lo menos, que no ponga en evidencia su repercusión. El último expresionismo es el de los así llamados surrealistas; son un pequeño grupo, pero vuelven a ser vanguardia y el surrealismo es plenamente montaje. El montaje es la descripción del desorden de la realidad vivencial con esferas y cesuras desmoronadas. (Bloch, 1985, p. 224)

No obstante, antes de referirnos a la defensa del montaje que realizaba Bloch en el marco de la disputa acerca del expresionismo, resulta necesario tomar en consideración aquellos presupuestos ontológicos a partir de los cuales cobraba sentido su

¹³ Bloch había estudiado estos temas en „Angestellte und Zerstreung“, en: Bloch, 1985, p. 33c. En este punto, Bloch seguía los pasos de Siegfried Kracauer quien se había detenido en estos fenómenos en *Die Angestellten*. Cf. Kracauer, 1974.

¹⁴ Sobre este punto, también Walter Benjamin. Cf. Benjamin, 1980, p. 471–508.

ruptura con las formas artísticas de carácter representativo. A tales efectos, revisaremos a continuación la categoría de no-contemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*). Pues este concepto se encontraba en la base de la crítica de Bloch a la concepción “cerrada y coherente” de la realidad que subyacía a la condena lukacsiana del expresionismo y a su defensa del realismo. Esto es, desde la perspectiva de Bloch, el posicionamiento estético de Lukács resultaba dependiente de su adhesión a los presupuestos objetivistas de la filosofía clásica alemana. Ya que, solo si la realidad se presentaba como una “totalidad ininterrumpida” era posible sostener que “los intentos de quiebre e interpolación de los expresionistas... al igual que los nuevos intentos de intermitencia y de montaje” era “un mero juego vacío”. (Bloch, 1985, p. 270) Como veremos a continuación, Bloch no se encontraba dispuesto a admitir tales presupuestos ontológicos y oponía a estos una concepción filosófica según la cual la realidad misma se encontraba en estado de permanente transformación. En este sentido, afirma Bloch: “quizás la auténtica realidad es también interrupción.” (Bloch, 1985, p. 270)

No contemporaneidad

Al igual que Lukács, Bloch advertía la radicalización de las contradicciones sociales que había tenido lugar desde comienzos del siglo XX. Desde su punto de vista, no obstante, la intensidad de estas contradicciones había llevado a tornar inadecuada la referencia del marxismo tradicional a una realidad o una historia de carácter unitario o lineal. En este contexto, pueden ser colocadas las reflexiones de Bloch con respecto al fenómeno de la no-contemporaneidad. Pues aquellas intentaban dar cuenta de las diversas estrategias por medio de las cuales el sistema capitalista había procurado oponerse a la intensificación sin precedentes de las contradicciones contemporáneas, esto es, de la oposición entre el proletariado y el gran capital, que se había registrado en Alemania durante las primeras décadas del siglo XX.

A diferencia de Lukács, entonces, Bloch tomaba como punto de partida el carácter desgarrado de la realidad social e intentaba

develar aquellos mecanismos por medio de los cuales las propias tendencias reaccionarias habían procurado sostener una imagen integrada de las relaciones sociales existentes. No podemos detenernos aquí en los interesantes análisis de Bloch acerca de los empleados, las ciudades de provincia y las clases medias de la gran ciudad. No obstante, resulta necesario realizar una breve referencia al modo en que Bloch procuraba dialectizar las posturas reaccionarias que habían asumido tales grupos en el marco de la política nacionalsocialista.

Concretamente, Bloch advertía que el vuelco de estas clases hacia posiciones políticas de carácter reaccionario encontraba su fundamento en la persistencia de determinados elementos del pasado. Estos elementos hacían referencia a recuerdos de “épocas pasadas en decadencia” (Bloch, 1985, p. 119), que eran convocados por el capitalismo a los fines de asegurar “el desvío de la atención con respecto a sus contradicciones estrictamente contemporáneas.” El capitalismo, sostenía Bloch, necesitaba “del antagonismo de un pasado aún vivo como medio de separación y de lucha contra el futuro que nac[ía] dialécticamente de los antagonismos capitalistas” (Bloch, 1985, p. 119). Sin embargo, esto mismo tornaba inadecuada toda posible tentativa de reducir el significado de estos elementos del pasado a la utilización reaccionaria de los mismos que había sido realizada por el nacionalsocialismo alemán. Pues en aquella materia despreciada, que había contribuido a disimular la radicalización de las contradicciones objetivas, también se encontraban contenidos elementos utópicos que debían ser liberados por medio de un análisis de carácter racional.¹⁵ En este sentido, no se trataba de

¹⁵ “Frente al procedimiento ahistórico de una crítica de las ideologías a la Feuerbach... [Bloch] quiere ganarle sus ideas a las ideologías, salvar lo verdadero en la falsa conciencia”, señala Habermas en este sentido. Desde el punto de vista de Bloch, la crítica materialista de la religión suponía la muerte de dios pero no la desaparición del lugar de dios. “El espacio en el cual la humanidad imaginó a dios y a los dioses, permanece tras la caída de estas hipóstasis como un espacio vacío cuya profundidad [...] revela el bosquejo de

desarrollar una crítica ideológica del pasado, sino de conservar la tradición de lo criticado. Contra la tendencia del marxismo convencional a concentrarse en los aspectos racionales, Bloch instaba a no abandonar el elemento “irracional” a la utilización de la reacción.” (Machado, 2007, p. 62)¹⁶ Puesto que, así como este había contribuido a bloquear el desenvolvimiento dialéctico de los antagonismos sociales, también contenía vestigios de un futuro posible que aún no resultaba completamente conciente.¹⁷ Bloch sostenía al respecto:

La tarea consiste en separar los elementos de la contradicción no contemporánea que son capaces de rechazo y de transformación, esto es, aquellos que son hostiles al capitalismo, que carecen de contención dentro del mismo, y volverlos útiles por medio de su reconfiguración en un contexto diferente. (Bloch, 1985, p. 123)

un futuro reino de la libertad” (Habermas, 1971, p. 63). En este sentido: Hesse, 1975, p. 48.

¹⁶ Un ejemplo significativo en este sentido lo constituye el término “Drittes Reich.” Al respecto sostenía Bloch: “El término tercer reino o, como se lo llamó en ese momento, el reino del tercer evangelio ha acompañado casi todos los levantamiento de la edad media. Era una apasionada imagen lejana y condujo tanto al judaísmo como a la gnosis, tantas revueltas de los campesinos como estupendas especulaciones” (Bloch, 1985, p. 63).

¹⁷ Bloch se refería aquí al recuerdo de “totalidad y vitalidad... del cual el comunismo podía extraer auténtica materia contra la extrañamiento” (Bloch, 1985, p. 121). Bloch cuestionaba al marxismo alemán por haber despreciado estos elementos provenientes de la cultura popular o mítica: “En Rusia se enfrenta a los campesinos con fiestas de la vendimia y con la tumba de Lenin, se les reemplaza la iglesia por medio de lo colectivo y de nuevos símbolos. En Alemania se le dejan a la reacción todos estos contactos” (Bloch, 1985, p. 68). No obstante, no habría que entender esto como una renuncia a la teoría marxista de la lucha de clases. En este sentido sostenía Bloch: “Nunca sería la contradicción asincrónica subjetiva tan aguda, la contradicción asincrónica objetiva tan visible, si no existiera una contradicción objetiva contemporánea, es decir, situada y originada en y con el capitalismo. El despliegue asincrónico del recuerdo es puesto en libertad recién por la crisis y responde a contradicciones revolucionarias desde un punto de vista objetivo con una contradicción tanto objetiva como subjetivamente reaccionaria, es decir, asincrónica” (Bloch, 1985, p. 117).

En este punto, Bloch se apartaba de la concepción marxista tradicional según la cual el proceso histórico se caracterizaba por la progresiva superación de los contenidos del pasado. Para Bloch, las experiencias de comienzos del siglo XX habían demostrado la imposibilidad de asumir dicha perspectiva, en la medida en que habían puesto en evidencia el carácter irracional que asumía el triunfo de los propios contenidos racionales. Frente a las catástrofes vividas y presentidas, Bloch no podía atribuirle un carácter meramente reaccionario al recuerdo de formas sociales tradicionales. Pues, junto al componente retardatario, la persistencia del pasado también remitía a una serie de posibilidades que habían sido negadas o reprimidas por el desarrollo de las sociedades capitalistas. Por eso mismo, Bloch insistía especialmente en la necesidad de desarrollar una nueva perspectiva ontológica a partir de la cual ya no fuese necesario atribuirle un carácter anómalo a los casos de asincronía.

En este momento no podemos repasar la propuesta ontológica de Bloch. No obstante, resulta necesario remarcar aquí hasta qué punto aquella se apartaba de la concepción marxista tradicional. Puesto que si esta pensaba el proceso histórico a partir del principio de identidad, Bloch establecía un hiato entre la existencia y la esencia (utópica). De hecho, lo que presidía la recuperación del pasado que realizaba Bloch era su convicción con respecto a la “exterritorialidad” del núcleo sustancial de nuestra existencia con respecto “al devenir y la corrupción” (Bloch 1966, p. 72),¹⁸ esto es, con respecto a la historia. Pues era justamente en virtud de que “el instante central de nuestra existencia no se ha[bía] dado todavía en el proceso de su objetivación” (Bloch, 1969b, p. 1387), que era

¹⁸ Esta misma idea había sido expuesta por Bloch en 1935, durante el *I Congreso de escritores en defensa de la cultura*. En ese contexto, Bloch sostenía: “El pensamiento marxista de lo humano, de manera similar a lo poético, no es completamente absorbido en sus apariciones históricas, a pesar de que solo es comprensible y existe a partir de ellas. De manera tal que el concepto de lo humano parece quedar indeterminado en tales apariciones y no realizarse satisfactoriamente en ellas” (Bloch, 1969a, p. 63).

posible y necesario revivir el pasado por medio de la rememoración. En este sentido sostenía Bloch:

el pasado, pese a parecer fijo en el pasado, posee en tanto pasado un secreto, un elemento del future [...] impulsarlo, impulsar lo que palpita, lo sometido, lo futuro que no pudo ser en toda la viscosa masa de lo devenido, es el trabajo del pensamiento, el trabajo de la filosofía de la historia. (Bloch, 1918, p. 335)

Montaje

El concepto de asincronía le permitía a Bloch concebir una distancia productiva entre la esfera ideológica y la estructura económica. De esta forma, Bloch cuestionaba la posición del partido comunista frente a la cultura popular y refutaba su condena del arte de vanguardia. En el primer caso, lo que estaba en juego era la posibilidad de disputarle al nacionalsocialismo el apoyo de las clases marginales, esto es, de sumar para la causa comunista a aquellos grupos sociales que no formaban parte ni de la burguesía capitalista ni del proletariado. En el segundo caso, el objetivo era apropiarse del potencial político que se hallaba contenido en aquellas técnicas artísticas que habían sido rechazadas por el partido comunista como expresión cultural de una clase en decadencia. Este contenido remitía al tipo de relación entre el pasado y el futuro que hacían posible los recursos estéticos vanguardistas. Pues la novedad que introducían las corrientes artísticas de vanguardia no se seguía del desenvolvimiento de los estilos artísticos inmediatamente precedentes sino más bien de la ruptura con estos y de la actualización extemporánea de los contenidos artísticos de un pasado más lejano. Como lo ponía en evidencia de manera paradigmática el movimiento expresionista, la novedad de las vanguardias remitía a la capacidad de las mismas para interrumpir la secuencia histórica de los estilos artísticos y poner en conexión con el presente a un pasado de carácter remoto. En este sentido sostenía Bloch:

En tanto acontecimiento, el expresionismo fue algo hasta el momento completamente nuevo, pero no se sentía a sí mismo carente de tradición.

Por el contrario, como lo pone en evidencia el Jinete azul, él buscó sus testigos en el pasado, creyó encontrar correspondencias en Grünewald, en los primitivos, incluso en el barroco, enfatizó estas correspondencias excesivamente en lugar de hacerlo de manera demasiado escasa. (Bloch, 1985, p. 273)

Como decíamos, la teoría de Bloch acerca de la asincronía se caracterizaba por concebir a esta última como un rasgo constitutivo de la propia existencia temporal. Desde este punto de vista, la persistencia de elementos que habían tenido su origen en formas sociales más antiguas ya no se presentaba como una irregularidad que debía ser superada por medio de una consideración histórico-filosófica de la realidad. Por el contrario, la coincidencia de diferentes secuencias temporales se hallaba fundada en una estructura de carácter ontológico. De manera tal que aquello que quedaba excluido era más bien la posibilidad de la absoluta simultaneidad, esto es, de un tiempo absolutamente presente, de un presente presente.

Por esto mismo, Bloch podía concebir la posibilidad de un uso diabólico de aquellas manifestaciones culturales que hasta el momento habían sido tachadas de decadentes o de irracionales por el partido comunista. Contra la tendencia de Lukács a valorar las manifestaciones culturales en virtud de su *topos* histórico originario, Bloch afirmaba: „no solo en el ascenso revolucionario o en el gran florecimiento de una clase puede hallarse contenida una “herencia” dialécticamente utilizable, sino también en su caída y en los múltiples elementos que libera su destrucción.” (Bloch, 1985, p. 17)¹⁹

Esto último se volvía particularmente significativo en relación al montaje. En su forma inmediata, este se presentaba como mera expresión del caos, del relativismo, de la dispersión puesta al

¹⁹ Bloch ponía como ejemplo aquí el caso de la tecnología. Así como el marxismo no hubiese negado que la última máquina era la mejor, tampoco debería haber rechazado los fenómenos ideológicos de los últimos tiempos. Bloch, 1985, p. 18.

servicio del engaño o de la cultura de la diversión.²⁰ Sin embargo, este recurso artístico también resultaba susceptible de un uso mediato y de carácter reflexivo. En este punto Bloch, tenía en mente un tipo del montaje que, en lugar de reflejar la realidad en su estado de disgregación, hiciese posible la experimentación con los pedazos que se desprendían de la misma.²¹ En este sentido, el montaje se presentaba como una alternativa frente a la perspectiva histórico-filosófica que sostenía Lukács. Pues, en tanto experimentación conciente con la asincronía, el montaje operaba como un auténtico “laboratorio de posibilidades”. A esto se refería Bloch en los siguientes términos: “Actualmente todo esto es jeroglífico de la conciencia que estalla en pedazos... Pero un mundo, cuya literatura más curiosa le otorga tales tonos finales a la formación burguesa, siempre es susceptible de ser dialectizado, por más que él no lo haga por sí mismo. El montaje constitutivo se apropia de los mejores pedazos, construye otras relaciones”. (Bloch, 1985, p. 226)

De manera tal que, a diferencia de lo sostenía Lukács, el montaje no se hallaba condenado ni a reproducir ni a profundizar la fragmentación de la existente. El montaje no reproducía el estado de dispersión de la realidad efectiva, sino que modificaba o “refuncionalizaba” los elementos del viejo mundo a los fines de dar forma a una imagen posible del mundo venidero. (Bloch, 1985, p. 223)²² En este sentido, el montaje permitía desarrollar las tendencias objetivas que se hallaban impresas en los diversos

²⁰ En este punto, Bloch hacía referencia al uso del jazz y del teatro de revista que hacía el gran capital en las marchas militares y en los desfiles hitlerianos. En estos casos, la conjunción de los elementos sucedía “sin que el material hubiese sido en alguna parte concretamente modificado por el montaje” (Bloch, 1985, p. 223).

²¹ Esto es lo que habían hecho los surrealistas al apropiarse del montaje; ellos le habían robado al capitalismo su producto de las manos: “El montaje constitutivo se apropia de las mejores partes, construye a partir de ellas otras relaciones” (Bloch, 1985, p. 226).

²² Solo el montaje inmediato estaba hecho “de ruinas que no encuentran el valor para fosforecer, de partes del viejo mundo que son refuncionalizadas para ser usadas solo en el viejo mundo” (Bloch, 1985, p. 223).

fragmentos del pasado. Por ello mismo, tampoco era posible condenar al montaje por su tendencia a profundizar el estado de descomposición imperante. Pues era la propia realidad la que se encontraba en pleno proceso de descomposición, aun cuando las marcas de sus contradicciones fuesen eclipsadas por el uso reaccionario de los viejos sueños del pasado. En clara alusión a Lukács, sostenía Bloch: “el experimento por medio del montaje no es abstracto, no es una intervención desgarradora en una realidad cerrada y coherente. Se trata más bien de que la realidad está llena de interrupciones.” (Bloch, 1985, p. 253)

En este punto se tornan evidentes los motivos por los cuales la defensa de Bloch del expresionismo se había concentrado en el montaje. En primer lugar, el montaje se presentaba como una técnica adecuada para representar un mundo que, en virtud de su carácter procesual y de su apertura hacia el futuro, debía ser concebido como una permanente cadena de interrupciones. En este sentido, sostenía Bloch:

La realidad vista desde un punto de vista marxista, en cambio, es ciertamente coherente pero solo como interrupción mediada, y el proceso de la realidad, considerado de una manera marxista, todavía se encuentra abierto y es fragmentario, por ende, desde un punto de vista objetivo. Es lo posible real lo que evita que el mundo se convierta en un mundo ideado por la mente y lo que lo transforma en un proceso mediado en un sentido dialéctico y, por lo tanto, dialécticamente abierto. (Bloch, 1969a, p. 65)²³

Pero más allá de esto, el montaje en tanto “laboratorio de posibilidades” ofrecía un modelo para pensar un problema de orden histórico-filosófico. Como dijimos al comienzo, este problema remitía a la necesidad de concebir la posibilidad de una transformación social de carácter radical en un contexto en el cual

²³ El montaje, sostenía Bloch en otro lugar, “recoge los fragmentos de la superficie descompuesta, pero no los coloca en nuevas totalidades, sino que los emplea como partículas de un lenguaje distinto, de informaciones distintas, de una figura distinta y emergente de la abierta realidad” (Bloch, 1985, p. 227).

esta ya no podía ser concebida como el resultado del desarrollo inmanente de las contradicciones sociales objetivas. La importancia del montaje se desprendía de su capacidad para tender un puente productivo entre el pasado y el futuro. El montaje era para Bloch “una especie de cristalización del caos devenido, que intentaba reflejar de manera bizarra el orden venidero.” (Bloch, 1985, 228) De esta forma, no se establecía una relación histórico-evolutiva entre el pasado y el futuro, sino más bien una de carácter discontinuo que se distanciaba de lo inmediato para apropiarse de lo más lejano. Por medio del montaje, la novedad podía presentarse, entonces, como el resultado de la refuncionalización de aquellos elementos del pasado que, bajo la forma de imágenes arcaicas, habían sido utilizados por el nacionalsocialismo a los fines de impedir toda posible transformación.

Consideraciones finales

Como vimos, son numerosos los elementos que vinculaban al pensamiento de Lukács con el de Bloch. No obstante, la existencia de una serie de presupuestos comunes no impidió que estos pensadores sostuviesen posturas diametralmente opuestas en lo que respecta al problema del expresionismo. En este punto, las críticas esgrimidas por cada uno de ellos dejaban entrever una profunda incomprensión con respecto a los presupuestos estéticos-filosóficos que se hallaban implicados en la posición contraria.

Así, la condena lukácsiana de la postura de Bloch encontraba su fundamento en la falsa presunción de que este último le atribuía al arte un carácter representativo. Pues solo sobre esta base la opción de Bloch por el arte expresionista podía presentarse como un repliegue subjetivo frente a las relaciones objetivas. No obstante, Bloch no se hallaba dispuesto a asumir esta concepción de la esfera artística. Desde su punto de vista, el arte se presentaba como un medio eminentemente político en la medida en que permitía intervenir en el desarrollo temporal. Para Bloch, el arte revelaba el carácter desmembrado de la realidad existente y contribuía al desarrollo de un nuevo aparato perceptivo.

Sin embargo, también la crítica de Bloch a la concepción lukacsiana del realismo ocultaba un profundo malentendido. Pues, a diferencia de lo que creía Bloch, el realismo de Lukács no se hallaba orientado a sostener una imagen estática y unitaria de la realidad sino a liberar, más bien, aquellas tendencias que se hallaban ocultas tras su actual apariencia fosilizada. Contra la “comprensión del mundo como un caos, como una confusión sin sentido de poderes irracionales y enemigos”, la tarea del arte consistía, para Lukács, “en retratar la esencia racional del mundo” y en “liberar a aquella del envoltorio engañoso de lo meramente empírico” (Lukács, 1969, p. 326).

No obstante, no todo fue un malentendido en esta discusión. Pues Bloch y Lukacs advertían claramente que sus posicionamientos estéticos respondían a concepciones diferentes acerca del modo en que debía ser enfrentada la crisis de la concepción dialéctica de la historia. De hecho, la apuesta de Bloch por el montaje se apoyaba en una concepción mesiánica de la historia que asumía de antemano el carácter incompleto y contingente de esta última. Lukács, en cambio, no se hallaba dispuesto a renunciar a la idea de un desarrollo lógico de las contradicciones inmanentes de la historia. Desde el punto de vista de Lukács, la pretensión de Bloch de concebir a la historia en términos de un “laboratorio de posibilidades” introducía una dosis de imprevisibilidad que debía ser rechazada en vistas de las nefastas consecuencias que había traído aparejada la destrucción fascista de la herencia política de la burguesía decimonónica, esto es, la destrucción fascista del concepto de individuo.

Pero tampoco Lukács se encontraba en condiciones de dar una respuesta adecuada al problema del estancamiento de la dialéctica social. Ante el peligro que suponía la experimentación con los restos de una sociedad en descomposición, Lukács se refugiaba a las obras realistas del siglo XIX. En ellas creía encontrar un mundo en el cual aún era posible pensar en la superación inmanente de las contradicciones sociales. No obstante, la propia perspectiva materialista de la historia, que defendía Lukács, lo obligaba a asumir el carácter pasado de la burguesía heroica y de sus técnicas

literarias. Como lo ponía en evidencia otro artículo de la época (Lukács, 1952, p. 171-216), la fosilización extrema de las contradicciones sociales que se había producido durante el período imperialista tenía consecuencias en el plano literario y estas hacían referencia al progresivo predominio de las técnicas descriptivas sobre la forma decimonónica de la narración.²⁴ En este sentido, no es lícito atribuirle a la estética lukácsiana el carácter programático de la dogmática soviética del realismo socialista. Sin embargo, resulta posible preguntarse hasta qué punto la concepción estética de Lukács no reproducía aquella tendencia hacia la melancolía que él mismo había cuestionado en otros pensadores y escritores de la época. Ya que, frente a la crisis de las concepciones teleológicas de la historia, Lukács solo podía esgrimir la apariencia de un mundo en el cual los hombres aún parecían encontrarse dotados de la capacidad de actuar.

Referências

BATHRICK, David. *Moderne Kunst und Klassenkampf*:

Die Expressionismus-Debatte in der Exilzeitschrift Das Wort. En: GRIMM, R.; HERMAND, J. (Org.). *Exil und innere Emigratio*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. p. 89-109.

BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. En: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Tomo I, Parte 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1980. p. 471-508.

BENN, Gottfried. *Sämtliche Werke IV*. Stuttgart: Kett-Cotta, 1989.

BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.

BLOCH, Ernst. *Literarische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

²⁴ En este contexto, resulta llamativo el hecho de que, pese a sus críticas, Lukács reconociera que ni Flaubert ni Zola habían llegado a convertirse en observadores de su tiempo por simple elección, sino porque rechazaban el precio que imponía la participación activa en las luchas sociales de la época.

BLOCH, Ernst. *Religion im Erbe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

BLOCH, Ernst. *Die Kunst, Schiller zu sprechen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969a.

BLOCH, Ernst. *Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969b.

BLOCH, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit. Werkausgabe*. Tomo 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

BRECHT, Bertolt. *Schriften zur Literatur und Kunst II*. Berlin; Weimar: Aufbau, 1966.

GÜNTHER, Hans. Erbschaft dieser Zeit?. *Internationale Literatur*, n. 6, 1936, p. 85-101.

HABERMAS, Jürgen. Ein marxistischer Schelling. En: WALSER, Martin et al. (Ed.). *Über Ernst Bloch*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HESSE, Hermann. Über Ernst Blochs Erbschaft dieser Zeit. En: *Ernst Bloch Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

JAMESON, Fredric. El debate entre realismo y modernismo: reflexiones para concluir. *Youkali*, Madrid, n. 7, Junio 2009, p. 198-201.

KLEIN, Wolfgang. Realismus/realistisch. En: KARLHEINZ, Barck et al. (Org.). *Ästhetische Grundbegriffe Historisches Wörterbuch in sieben*. Tomo V. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2010.

KRACAUER, Siegfried. *Die Angestellten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

LORETO VILAR, María. La herencia del expresionismo: sobre la discusión en *Das Wort*, Moscú, 1937/38. *Revista de Filología Alemana*, v. 19, 2011, p. 189-205.

LUKÁCS, Georg. *El significado actual del realismo crítico*. México: Era, 1984.

LUKÁCS, Georg. Es geht um den Realismus. *Das Wort. Literarische Monatschrift*, v. 6, 1938, p. 112-138.

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt;Neuwied: Luchterhand, 1968.

LUKÁCS, Georg. *Nietzsche als Vorläufer der faschischen Ästhetik*. En: LUKÁCS, Georg. *Werke*, Tomo 10. Berlin: Luchterhand, 1969.

LUKÁCS, Georg. *Problemas del realismo*. Buenos Aires; México: FCE, 1952.

LUKÁCS, Georg. *Sociología de la literatura*. Madrid: Península, 1966.

LUNN, Eugene. *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*. México: FCE, 1986.

MITTENZWEI, Werner. Marxismus und Realismus. Die Brecht-Lukacs-Debatte. *Das Argument*, n. 48, 1968, p. 12-43.

MUSIL, Robert. *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Stuttgart: Europäischer Buchklub, 1955.

SCHMITT, Hans-Jürgen (Org.). *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

SCHMITT, Hans-Jürgen; SCHRAMM, Godehard. (Org.). *Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dokumente zum 1. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

SIMMEL, Georg. *El individuo y la libertad*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

STAKEMEIER, Kerstin; BEHRENS, Roger. Die Expressionismusdebatte in ihrer Zeit. Disponible en:

María Verónica Galfione

< <http://spektakel.blogspot.de/broschur/broschur-2/kerstin-stakemeier-roger-behrens-dieexpressionismusdebatte-in-ihrer-zeit> >. Acceso: 4 nov. 2014.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordao. Sobre Herencia de esta época, de Ernst Bloch. En: VEDDA, Miguel. (Org.), *Ernst Bloch: Tendencias y latencias de un pensamiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2007.

Artigo recebido em 4/11/2014, aprovado em 12/02/2015

**REVISITAR POLANYI?
NOTAS SOBRE UMA TENTATIVA
DE ATUALIZAÇÃO CRÍTICA**

Amaro Fleck

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina,
Bolsista CAPES

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 295-316

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: Desde o início da nova crise econômica mundial, em 2008, a obra de Karl Polanyi voltou a ganhar destaque e a ser debatida. O presente trabalho busca examinar em que medida a obra polanyiana contribui para esclarecer a crise hodierna e oferece possíveis soluções alternativas para ela. Tal discussão é feita, sobretudo, a partir da tentativa de atualização das teses de Polanyi empreendida por Nancy Fraser.

Palavras-chave: Karl Polanyi; Nancy Fraser; Teoria crítica; Crise; Capitalismo.

Abstract: Since the beginning of the new global economic crisis, in 2008, the work of Karl Polanyi returned to be prominent. This paper examines to what extent the polanyian work contributes to enlighten the contemporary crisis and offers possible solution for it. This discussion is made since, mainly, the attempt of update the Polanyi's thesis undertaken by Nancy Fraser.

Keywords: Karl Polanyi; Nancy Fraser; Critical theory; Crisis; Capitalism.

Hegel, em suas lições sobre a filosofia da história, diz que se algo aprendemos com a história é que nada com ela aprendemos (Cf. Hegel, 1980, p. 158). Com efeito, esta é uma das primeiras conclusões que aquele que toma novamente em mãos a obra-prima de Karl Polanyi, *A Grande transformação*, deve chegar. No ápice da segunda guerra mundial, o pensador austríaco de origem judia refugiado na Inglaterra escrevia uma obra que tinha por intuito desvendar “as origens políticas e econômicas de nossa época”, como diz o subtítulo de seu livro. E para desvendar as origens de sua época o autor fez uma longa análise da sociedade do século XIX, mais precisamente, da longa paz de cem anos que começa com o término das guerras napoleônicas, em 1815, e finda com o abrupto começo da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Ele sustenta a tese de que tal sociedade é uma forma de ordenação social completamente *sui generis*, modelada sobre um ideal utópico impraticável que, se levado às últimas consequências, tende a dismantelar inteiramente o tecido social. A utopia em questão nada mais era do que a crença inabalável nas virtudes de um mercado autorregulado, um mecanismo social que, segundo seus defensores, devia ser deixado a salvo de quaisquer tentativas de interferência governamental. Apesar de ter levado a humanidade à beira da catástrofe (conforme nos relata Polanyi), tal ideal utópico voltou a ganhar força ao longo do século XX e passou novamente a modelar grande parte das sociedades ocidentais a partir do último quartel da “era dos extremos” (Cf. Hobsbawn, 1995), sendo uma das ideias centrais do assim chamado neoliberalismo¹. Por isso é pertinente a pergunta de se não é chegada a hora de revisitar as obras de Polanyi. Não conteriam elas as melhores precauções para não se repetir um experimento que quase levou a humanidade à falência?

No presente artigo pretendo discutir a pertinência contemporânea das análises de Polanyi. Para isso, parto de uma

¹ Hobsbawn enfatiza justamente este *revival* de um ideal que se demonstrou catastrófico no passado ao longo de sua história do “breve século XX”. Cf. Hobsbawn, 1995.

rápida apresentação do projeto teórico deste autor, aproximando-o deliberadamente da teoria crítica (I) para, a seguir, apresentar duas teses por ele defendidas que são, a meu ver, o cerne de sua teoria, a saber: a ideia de que a sociedade do século XIX se caracteriza por um desenraizamento ou desincrustação² da economia diante das outras esferas sociais (II); e que este desenraizamento é causado sobretudo pela mercantilização do trabalho, da terra e do dinheiro, três coisas que ele designa como “mercadorias fictícias” (III). Com isso em mãos, apresento uma tentativa bastante recente de atualização da teoria de Polanyi feita pela filósofa estadunidense Nancy Fraser (IV) para, na conclusão, traçar algumas críticas a esta tentativa e sugerir alternativas que pareçam mais fecundas para uma análise crítica da situação atual (V).

1. Polanyi, teórico crítico?

A fim de evitar qualquer mal-entendido, é bom frisar desde logo que Karl Polanyi não participou do Instituto de Investigações Sociais liderado por Max Horkheimer (que cunhou o termo “teoria crítica” na acepção aqui denotada). Salvo engano, nem os membros do Instituto tomaram conhecimento de seu trabalho teórico, nem Polanyi faz qualquer referência às análises feitas em tal Instituto. Destarte, tal aproximação é arbitrária, apesar das inúmeras convergências destas teorias. Na verdade, traço um paralelo entre Polanyi e os frankfurtianos porque é na corrente da teoria crítica, mais precisamente na obra recente de Fraser, que sua teoria será atualizada e é mesmo em tal corrente que, ao menos assim o creio, ela pode encontrar um espaço profícuo de reverberação. Feita esta ressalva, convém mostrar porque tal

² O termo em inglês, idioma adotado pelo autor, é *disembeddedness*. O mesmo tem sido traduzido ao português, geralmente, como desenraizamento ou como desincrustação (o segundo é mais exato, embora menos familiar). Machado (2010, p. 72) nota que “o autor não pretendeu introduzir deliberadamente um novo conceito, não revelando, aliás, uma grande preocupação em defini-lo explicitamente. Talvez por isso mesmo o conceito de (des)incrustação tem sido alvo de diversas interpretações contraditórias”.

aproximação, embora arbitrária, não é delirante. Em primeiro lugar, tanto Polanyi quanto os frankfurtianos criticam a sociedade capitalista por uma inversão: em vez de a produção servir ao homem, é o homem que é utilizado como um meio para o aumento da produção, para a obtenção do lucro. A consonância de suas críticas não é fruto do acaso: tanto Polanyi quanto os frankfurtianos foram influenciados pela obra do jovem Lukács (principalmente por sua obra *História e consciência de classe*) e, portanto, desenvolvem suas teorias em contato com versões heterodoxas do marxismo³. Mas mais do que uma semelhança no objeto da crítica e da própria crítica, há mesmo um projeto teórico muito parecido, se não mesmo comum, que os vincula. Tanto Polanyi quanto os frankfurtianos rechaçam o ideal de não valoração nas ciências sociais, fazendo um tipo de análise diretamente voltada para expectativas emancipatórias. As suas análises teóricas são, por conseguinte, sempre denúncias de injustiças e de uma situação causadora de sofrimentos que poderiam ser evitados. Ademais, há nos dois projetos teóricos uma contínua “desnaturalização” da situação existente, mostrando que nada há de inevitável e natural no sistema econômico existente, que este é fruto de mecanismos e instituições sociais que se desenvolveram ao longo da história e que podem ser transformados. Destarte, em ambos os casos trata-se de uma teoria

³ Polanyi, no entanto, se distancia cada vez mais de Marx, a quem vê, *grosso modo*, mais como um economista ricardiano do que, propriamente, como um crítico da economia política. Seu distanciamento de Marx não o leva a recusar o ideal socialista, pelo contrário, ele resgata a obra de Robert Owen, um socialista utópico, a quem tece inúmeras loas ao longo de *A Grande transformação*. Curiosamente, como notado por Jappe (2006, p. 230-6), na medida em que se afasta da obra de Marx, ou melhor, das interpretações usuais da teoria marxiana então vigentes, ele abre espaço para discussão de diversos aspectos da obra marxiana que foram menosprezados pelo marxismo tradicional, em especial para a excepcionalidade da civilização capitalista (outras semelhanças entre Marx e Polanyi são elencadas por Cangiani (2012), e uma discussão mais crítica, que defende a abordagem de Marx e critica as limitações da de Polanyi, pode ser encontrado em Godelier (1984)).

que tenta explicar a situação existente e, na medida em que faz isso, concomitantemente, criticar tal situação.

Por conseguinte, grande parte da obra de Polanyi é uma crítica dos economistas neoclássicos e de suas falácias economicistas, que consistem, sobretudo, em naturalizar o existente projetando as relações sociais mais modernas sobre o passado remoto (como faz, por exemplo, Adam Smith ao falar de uma propensão natural ao intercâmbio e à barganha; mas também toda a economia neoclássica ao adotar o modelo do *homo economicus*) (Cf. Polanyi, 2012, p. 47-61). Para desnaturalizar a economia de mercado Polanyi faz amplo uso das investigações antropológicas de autores como Malinowski, Thurnwald e, posteriormente, Mauss, que mostram formas de organização social cujo intercâmbio de produtos não é feito por meio de um mercado⁴. Destarte, ele adota uma forma de abordagem institucionalista que busca descrever as sociedades analisadas por meio do exame da interação de suas instituições políticas, econômicas, sociais e culturais.

2. A tese do desenraizamento

A análise da interação das instituições de cada sociedade faz Polanyi classificar alguns princípios que são utilizados para a produção e distribuição nas diferentes formas sociais. Ele elenca três princípios que são encontrados em distintas sociedades: a

⁴ Fernand Braudel critica o uso de tais abordagens: “por certo nada profibe que se introduza numa discussão sobre a ‘grande transformação’ do século XIX o *potlatch* ou o *kula* (em vez da organização mercantil muito diversificada dos séculos XVII e XVIII). É o mesmo que recorrer, a propósito das regras de casamento na Inglaterra no tempo da rainha Vitória, às explicações de Lévi-Strauss sobre os laços de parentesco” (Braudel, 1996, p. 195). No entanto, Braudel não percebe que Polanyi apresenta as explicações das trocas em sociedades arcaicas e primitivas muito mais com o intuito de oferecer contrapontos que mostrem a singularidade da organização social que lhe era contemporânea do que propriamente com a finalidade de explicá-la. Não percebe, igualmente, a função de crítica ideológica do discurso de Polanyi, que com tais exemplos refuta a tese de naturalidade e espontaneidade da economia de mercado, presente tanto nos economistas clássicos como nos neoclássicos.

reciprocidade, a redistribuição e a troca (Cf. Polanyi, 2012, p. 83-93)⁵. As duas primeiras formas têm por finalidade garantir a subsistência da comunidade. A reciprocidade consiste em uma forma bastante complexa de interação econômica na qual se oferece os melhores produtos ganhando, por isso, uma boa reputação. A redistribuição consiste na coleta de parte da produção por parte de um chefe ou de um mecanismo e pela posterior distribuição desta parcela (ou mesmo pelo seu consumo em festas e celebrações). É comum estas duas formas de interação coexistirem, como ocorre no caso dos nativos das ilhas Trobriand, na Melanésia Ocidental, estudados por Malinowski. Nestes dois primeiros casos, o mercado é ou inteiramente inexistente, ou ocupa um papel deveras secundário na organização social. As formações sociais baseadas nestes princípios não conhecem uma esfera da economia propriamente dita, um campo que seria regulado por suas próprias leis e que não estaria totalmente subordinado as suas instituições socioculturais. Isto só ocorre nas formações sociais baseadas na troca.

Exatamente por isso a sociedade do século XIX se apresenta como uma formação social completamente *sui generis*. Na verdade, não fica claro se Polanyi utiliza o termo “grande transformação”, que dá título ao livro, para mostrar o surgimento desta formação nos primórdios do século XIX ou, ao contrário, para designar o término dela na eclosão da Primeira Guerra Mundial. De qualquer forma, a tese por ele sustentada é que a formação social que surge neste período rompe com os modelos precedentes em que o intercâmbio econômico ou comercial está inserido, subordinado às regulamentações que regem a vida social. A esfera da economia ganha assim uma autonomia diante das demais esferas, de modo que se torna um mecanismo autômato que será designado por ele como “moinho satânico” (Cf. Polanyi, 2000, p. 51) ou “moinho

⁵ Em *A Grande transformação* Polanyi elenca um outro princípio, o da domesticidade, caso, por exemplo, da *oeconomia* grega, que “consiste na produção para uso próprio” (Polanyi, 2000, p. 73). Não fica claro porque Polanyi abandona este princípio em sua obra posterior.

cego”⁶ (Polanyi, 2012, p. 54). A partir de então, a produção não é mais feita com o intuito de garantir a subsistência da unidade produtora (como era o caso nas economias baseadas nos princípios da reciprocidade e da redistribuição), mas sim pela motivação do lucro por parte de uns, e pela ameaça da fome por parte de outros (Cf. Polanyi, 2000, p. 60; Polanyi, 2012, p. 54).

Esta tese tem levantado grande polêmica desde que passou a ser sustentada. Braudel, por exemplo, afirma que:

A noção de “mercado autorregulador” que nos é proposta [...] está relacionada com um gosto teológico pela definição. Esse mercado em que “só intervêm a procura, o custo da oferta e os preços, que resultam de um acordo recíproco”, na ausência de qualquer “elemento externo”, é uma criação da mente. É demasiado fácil batizar de econômica uma forma de troca e de social uma outra. Na realidade, todas as formas são econômicas, todas são sociais. [...] O controle dos preços, argumento essencial para negar o aparecimento, antes do século XIX, do “verdadeiro” mercado autorregulador, sempre existiu e continua a existir. (Braudel, 1996, p. 195; Braudel cita o livro de Polanyi e Arensberg, *Les systémes économiques*).

Braudel oferece, ao longo de sua monumental pesquisa, evidências suficientes para mostrar que, por mais desregulamentado que estivesse o mercado e a economia no século XIX, o mercado *totalmente* autorregulado nunca chegou, de fato, a existir. Na verdade, como ele bem nota, o mercado, entendido como mecanismo que define e equilibra os preços, já era uma instituição muito antiga quando surge a ideologia do livre mercado

⁶ “A ficção mercantil pôs o destino do ser humano e da natureza nas mãos de um autômato que operava em seus próprios circuitos e era regido por suas próprias leis. Esse instrumento do bem-estar material era controlado tão somente pelos incentivos da fome e dos ganhos – para ser mais exato, pelo medo de carecer das necessidades da vida e pela expectativa de lucro. Desde que os despossuídos pudessem satisfazer a necessidade de alimentos vendendo seu trabalho no mercado, e desde que os proprietários pudessem comprar por preços mais baratos e vender mais caro, o moinho cego produzia cada vez mais mercadorias em benefício da espécie humana. O medo da fome no trabalhador e a atração do lucro no empregador mantinham o vasto mecanismo em funcionamento” (Polanyi, 2012, p. 53-4).

e quando esta ganha força ao longo da Revolução industrial. Porém, apesar de concordar com tais críticas, creio que Braudel está equivocado ao afirmar que “todas as formas são econômicas, todas são sociais” e recusar, com isso, a tese do desenraizamento. Embora a instituição mercado seja antiga e o ideal de autorregulação nunca tenha se realizado, creio que a tese de Polanyi de que só com o capitalismo, mais precisamente com o “sistema de mercado” que surge posteriormente à Revolução industrial, a economia se desenraíze das demais esferas e ganhe autonomia é válida. Para defendê-la, no entanto, creio ser necessário fazer uma distinção de dois significados distintos que a tese do desenraizamento possui na obra de Polanyi, esclarecendo assim uma ambiguidade que, a meu ver, prejudica a inteira adoção de sua teoria.

Quando Polanyi fala de desenraizamento ele na verdade está sustentando duas afirmações distintas. Por um lado, uma economia desenraizada é aquela que não está sujeita às regulamentações exteriores; por outro, é aquela na qual o motivo da obtenção do lucro passa a ser o motivo predominante na produção, subordinando o motivo da subsistência⁷. Ambas as afirmações sugerem que a economia tenha autonomia: a primeira pela inexistência de impedimentos e obstáculos exteriores, a segunda por lhe garantir certa primazia diante das outras esferas sociais. Elas podem perfeitamente coexistirem, mas também uma pode estar em vigência sem a outra (mais precisamente: a segunda pode existir sem a primeira). O século XIX, justamente o foco principal de Polanyi em *A Grande transformação*, conheceu

⁷ Tal ambiguidade pode ser claramente vista em passagens como essa: “A característica fundamental do sistema econômico do século XIX foi sua separação institucional do resto da sociedade. Numa economia de mercado, a produção e a distribuição de bens materiais são efetuadas por meio de um sistema autorregulado de mercados, regido por leis próprias – as chamadas leis da oferta e da procura – e motivado, em última instância, por dois incentivos simples: o medo da fome e a esperança do lucro” (Polanyi, 2012, p. 95; grifos nossos).

provavelmente o ápice do livre-mercado⁸, e foi sem dúvida uma economia cujo móbile era a obtenção do lucro. Este motivo, talvez, tenha feito Polanyi confundir as duas características numa mesma definição. O século XX, porém, conheceu uma economia altamente regulada, ao menos durante o pós-guerra, sem que, com isso, a obtenção do lucro deixasse de ser a meta principal buscada na produção dos bens ou no fornecimento de serviços (salvo, claro, quando estes últimos eram estatizados – caso, normalmente, da educação básica e do atendimento de saúde). Seria coerente chamar tal economia de desenraizada? Minha sugestão é que, caso se adote o primeiro sentido, a resposta teria que ser negativa, e caso se adote o segundo, positiva⁹. Na verdade, isto toca num ponto atualmente crucial. O primeiro sentido serve para defender a regulamentação, portanto, a defesa de que a economia pode até

⁸ Como bem notam Silver e Arrighi (2003), o *revival* da doutrina do livre-mercado nas últimas décadas é muito mais retórico do que prático; a Grã-Bretanha, país hegemônico no século XIX, não só pregava o livre-comércio como realmente o praticava, embora ao fazer isso ficasse com as benesses resultantes sem ter que arcar com os ônus necessários a criação delas, ao passo que os Estados Unidos, país hegemônico no século XX, nunca se comprometeu realmente com o livre-comércio, nunca abandonou seu protecionismo, apesar de insistir para que os outros países o fizessem.

⁹ Machado (2010, p. 86) observa que quando escreve *A Grande transformação*, Polanyi “acredita estar a testemunhar, finalmente, o colapso da ‘civilização do século XIX’, ou seja o fim da sociedade assente no mercado autorregulado. Assim, o mercado autorregulado havia provado a sua incapacidade *prática* para organizar a vida das sociedades humanas. É do falhanço empírico do sistema capitalista (que, como sabemos hoje, não ocorreu de fato...) que deriva a ‘utopia’ (distopia), então desmentida pelos acontecimentos: não do fato de nunca ter existido um mercado autorregulado, mas do fato de a sua existência durante um período de tempo (relativamente) pequeno ter conduzido a humanidade à maior crise da sua história”. É preciso notar também que, embora tenha vivido até 1964, portanto, até um momento no qual o Estado de bem-estar social já estava bem assentado, Polanyi nunca chegou, salvo engano, a tratar da civilização do Século XX, em que capitalismo e regulamentação não são contrapostos, mas voltou o foco de seus estudos cada vez mais para as sociedades arcaicas e primitivas; tampouco indicou quais eram as limitações históricas de *A Grande transformação* e em que medida o colapso então descrito ocorreu ou não.

mesmo focar o lucro, desde que haja mecanismos que a obriguem a satisfazer minimamente também as necessidades mais prementes dos indivíduos. Esta não é uma crítica ao capitalismo enquanto tal, mas apenas à subespécie neoliberal. O segundo sentido, porém, diz que a economia deve estar subordinada às outras esferas, portanto, que as finalidades que ela almeja devem ser decididas por alguma instância exterior: a sugestão de Polanyi é que ela deve estar subordinada à democracia, isto é, ao desígnio consciente da unidade produtora, mas poderia ser o caso também de estar subordinada às instituições religiosas (como fora o caso, salvo engano, de boa parte da assim chamada Idade média) ou às instituições políticas (não necessariamente democráticas), ou mesmo às formas de parentesco. Nesta acepção, a crítica é claramente anticapitalista, abrangendo também as economias altamente regulamentadas que, não obstante, seguem sendo capitalistas¹⁰. Além disso, no primeiro sentido deve-se falar de uma contínua gradação que parte de formas totalmente desregulamentadas de interações econômicas até o oposto do espectro, uma sociedade plenamente regulada. Já no segundo, trata-se da primazia de uma motivação subjetiva (o lucro, a fome, a subsistência) ou da predominância da instituição (parentesco, política, economia, religião) na sociedade. É claro que também uma sociedade regida pelas relações de parentesco possui formas de interação econômicas, mas nelas, como bem mostra Polanyi, tais interações estão subordinadas à boa manutenção de tais relações de parentesco, e não o contrário, as relações de parentesco visando o bom funcionamento econômico. Agora é

¹⁰ Nesta acepção, aliás, ela coincide com a distinção feita por Marx entre as formas de produção que visam à obtenção de valor de uso e aquelas que visam a obtenção de valor de troca. Cangiani chega a afirmar que “a oposição enraizado/desenraizado, no sentido que lhe confere Polanyi, pode ser originalmente encontrado em Marx” (Cangiani, 2012, p. 21). Aliás, possui certa similaridade com a própria tese de Braudel de que a esfera do capitalismo, do antimercado, voltada unicamente para a obtenção do lucro, passa a controlar e dominar, com o desenvolvimento do capitalismo, sobretudo depois da Revolução industrial, a esfera da vida material, da economia elementar voltada para a subsistência.

preciso investigar o que, na visão de Polanyi, teria causado o desenraizamento da economia.

3. As três mercadorias fictícias: trabalho, terra, dinheiro.

Segundo Polanyi, a economia passa a estar desenraizada a partir do momento em que três “objetos” passam a ser considerados mercadorias como as demais, a saber: o trabalho, a terra e o dinheiro. Ele defende que nenhum destes objetos realmente é uma mercadoria, uma vez que nenhum deles foi feito para ser trocado. Tratar tais objetos como mercadorias e, portanto, sujeitá-los ao mecanismo da oferta-procura-preço significa justamente dar vida, autonomia, a um mecanismo que não é controlado, ou melhor, perder os controles sociais sobre o mecanismo que garante a própria subsistência da sociedade. A partir de então, na visão de Polanyi, está traçado o caminho para a desintegração social, a não ser que surja um contramovimento capaz de impedi-la. Efetivamente, é assim que ele vê os conflitos sociais que ocorrem ao longo do século XIX: por um lado, a classe burguesa, comerciante, defende a ascensão do mercado autorregulado, do livre-comércio, ao passo que, do outro, os trabalhadores e mesmo a nobreza fundiária lutam por formas de controles sobre o mercado que garantam ao menos resquícios de seguridade. Polanyi denomina este processo como “duplo movimento”: “o mercado se expandia continuamente, mas esse movimento era enfrentado por um contramovimento que cercava essa expansão em direções defindas” (Polanyi, 2000, p. 161).

No entanto, a ambiguidade constatada na tese do desenraizamento reaparece aqui. Uma coisa é dizer que trabalho, terra e dinheiro não podem ser mercadorias e, por conseguinte, que não deve haver um mercado em que tais objetos sejam negociados; outra, muito diferente, é falar que deve haver regulamentações em suas negociações. No segundo caso, prevalecente hoje em dia, há diversas cláusulas instituídas que impedem, por exemplo, que o salário (portanto, o pagamento pela mercadoria força de trabalho) seja inferior a certo patamar, mas

isto não significa, de modo algum, que este tenha deixado de ser considerado uma mercadoria e tratado como tal.

Ademais, há um problema subjacente à tese das mercadorias fictícias. Como bem observa Postone:

Polanyi foca quase exclusivamente sobre o mercado e afirma que o capitalismo plenamente desenvolvido é definido pelo fato de estar baseado em uma ficção: trabalho humano, terra e dinheiro são tratados como se fossem mercadorias, o que eles não são. Desta forma, ele insinua que a existência dos produtos do trabalho como mercadorias é, de algum modo, socialmente “natural”. (Postone, 2003, p. 149)

Embora Polanyi com razão observe que é só no capitalismo já desenvolvido, isto é, posterior à Revolução industrial, que se institui um mercado amplamente disseminado para estes três objetos, é igualmente verdade, como notou Marx, que o mesmo vale para os produtos do trabalho que passam a ser mercadorias. É difícil, neste caso, não dar razão a Marx: o desenvolvimento do capitalismo é caracterizado por uma contínua expansão do mercado, o qual não apenas se dissemina geograficamente, chegando a novos territórios, como também se dissemina “culturalmente”, de forma que novas esferas da vida social passam a ser mercantilizadas (caso, por exemplo, da própria indústria cultural, a indústria do entretenimento, que só surge no final do século XIX e se desenvolve ao longo do XX).

4. Polanyi revisitado por Fraser

Recentemente, após o início da crise econômica mundial em 2008, Fraser retomou a obra de Polanyi e escreveu sobre ela ao menos três artigos: “Marketization, social protection, emancipation: toward a neo-Polanyian conception of capitalist crisis” [“Mercantilização, proteção social, emancipação: para uma concepção neo-polanyiana de crise capitalista”], em 2011; “Can society be commodities all the way down? Polanyian reflections on capitalist crisis” [“A sociedade pode ser totalmente mercantilizada? Reflexões polanyianas sobre a crise do capitalismo”], em 2012; e, por fim, “A Triple movement? Parsing the politics of crisis after

Polanyi” [“Um movimento triplo? Analisando as políticas da crise após/de acordo com¹¹ Polanyi”], em 2013.

Os três textos desenvolvem um mesmo argumento, mas visto em cada um deles por um ângulo diferente. *Grosso modo*, pode-se resumi-lo assim: a atual crise é multidimensional, ela atinge diversas esferas da vida social e para compreendê-la, assim como para criticar a situação por ela gerada, é necessário uma teoria crítica que seja capaz de lidar com suas múltiplas dimensões (a); a obra de Polanyi oferece um bom ponto de partida para um tal projeto de teoria crítica por focar não apenas nas causas econômicas da crise, mas também nos efeitos da economia de livre-mercado sobre a natureza e a sociedade, como fica claro em sua abordagem das mercadorias fictícias (b); no entanto, a obra de Polanyi apresenta alguns problemas que precisam ser superados em sua atualização, a saber: um entendimento essencialista das mercadorias fictícias e uma desconsideração para com as formas de dominação subjacentes aos sistemas de proteção social, assim como aos processos que enraízam a economia na sociedade (c); o que faz, por fim, que uma teoria crítica da sociedade contemporânea e por conseguinte da atual crise capitalista deve retomar Polanyi, mas transformando o duplo movimento (o movimento pela liberação do mercado e o contramovimento por proteção social) que ele analisa em um triplo movimento (no qual se acrescenta a luta pela emancipação, pela não dominação) (d). Analisemos isto de forma mais minuciosa.

(a) Uma das características da atual crise capitalista mundial, segundo Fraser, é seu caráter multidimensional. Para a autora, é um equívoco dizer que se trata de uma crise apenas econômica. Na verdade, não só a economia se encontra em uma situação crítica, mas também a sociedade, a natureza, a política e a própria teoria crítica e os movimentos de contestação. Para começar, “o sistema financeiro global está cambaleante, com a produção e o emprego

¹¹ O vocábulo “*after*” pode ser traduzido tanto por “após”, “depois de”, quanto por “segundo”, “de acordo com”. Creio que a autora, neste caso, mantém a ambiguidade do termo, denotando assim ambas as acepções.

em queda livre e uma iminente perspectiva de uma recessão prolongada”, o que salienta o aspecto econômico da crise; porém, não se pode ignorar “o aquecimento global, o agravamento da poluição, a exaustão dos recursos e as novas formas de biomercantilização”, que frisam, por sua vez, o aspecto ecológico da crise; mas, ainda, uma análise da situação atual não pode deixar de perceber a dimensão social: “vizinhanças devastadas, famílias deslocadas, as comunidades assoladas pelas guerras e doenças que cruzam nosso planeta de favelas” (Cf. Fraser, 2011, p. 137-8), tampouco a política: a crise do estado territorial moderno, de seus sucessores regionais, sobretudo a União Europeia, da hegemonia estadunidense e das instituições de governança global; por fim, cabe ressaltar que há uma crise na própria teoria crítica e nos movimentos contestatórios. Na teoria crítica porque “a crítica da sociedade capitalista, crucial para as primeiras gerações, quase desapareceu da agenda da teoria crítica. A crítica centrada na crise capitalista, especialmente, foi declarada reducionista, determinista e ultrapassada. Hoje tais verdades estão em frangalhos” (Fraser, 2011, p. 137); ademais, a teoria crítica segue incapaz de pensar as múltiplas dimensões da atual crise, adotando um “separatismo crítico” que foca sempre apenas em uma única dimensão. Já os movimentos contestatórios por quatro elementos (analisados especificamente em Fraser (2013a)): falta de liderança, ausência de um movimento trabalhador forte e organizado, um problema de enquadramento das demandas em um mundo globalizado, cujos processos são cada vez mais transnacionais, e, por fim e sobretudo, pela falta de vínculo entre os diversos movimentos sociais que têm sido incapazes de elaborar uma alternativa comum capaz de unir as demandas protetivas e emancipatórias sem rechaçar a liberdade negativa oriunda da mercantilização.

(b) A obra de Polanyi, sobretudo *A Grande transformação*, aparece aos olhos da autora estadunidense como um ótimo ponto de partida para se chegar a uma teoria crítica capaz de compreender a crise em suas múltiplas dimensões e colaborar, assim, para a construção de uma alternativa à situação atual, capaz de unificar as demandas sociais em um mesmo projeto orientado

para a emancipação, para a não dominação. Isto porque Polanyi supera os déficits das abordagens economicistas que focam exclusivamente sobre a lógica sistêmica da economia capitalista. Para ele, aliás, as próprias raízes da crise não seriam intra-econômicas, tal como “a tendência de queda da taxa de lucro” (Fraser, 2012, p. 8), mas estariam antes no deslocamento do papel da economia na sociedade, em seu desenraizamento. Focando nas três mercadorias fictícias, ele seria capaz de lidar com as dimensões econômicas, sociais e ecológicas da crise, além de abrir brechas para as dimensões políticas e contestatórias, em vez de lidar apenas com o lado econômico. Além disso, sua análise complexa em relação aos mercados seria capaz de remover malefícios deles sem aniquilá-los (Cf. Fraser, 2011, p. 143)¹².

(c) Porém, a autora afirma que uma teoria crítica só terá sucesso em seu objetivo se for capaz de atualizar as indagações de Polanyi superando dois déficits inerentes a ela. Em primeiro lugar, Polanyi critica a mercantilização da terra, do trabalho e do dinheiro a partir de uma visão essencialista e ontológica baseada

¹² Fica claro, portanto, que Fraser retoma Polanyi em detrimento de uma retomada de Marx (apesar de, em uma entrevista recente à Revista Variations, ela ter afirmado que “este é o momento para um novo marxismo redefinido” [Fraser, 2013b]). Isto, contudo, parece-me um tanto problemático, por dois motivos: em primeiro lugar, apesar dos efeitos nocivos sobre todas as esferas da vida social, é evidente que a crise é, em primeiro lugar, econômica. Foi somente quando a taxa de lucro começou a cair, isto é, quando o crescimento econômico deixou de acontecer, que se teve uma percepção nítida da crise, embora todas as outras mazelas (sobretudo as sociais e ecológicas) elencadas por Fraser já estivessem presentes, até mesmo em sua escala atual. Em segundo lugar, o que é atraente no pensamento de Polanyi para Fraser acaba sendo justamente a ambiguidade subjacente ao conceito de enraizamento/desenraizamento. Ela interpreta Polanyi apenas como um crítico do livre-mercado, e não também como um crítico do capitalismo, o que ele nunca deixa de ser, embora confunda os dois, lidando com eles como se fossem a mesma coisa. Isto faz com que Fraser vislumbre na obra de Polanyi uma miragem: o ideal utópico e provavelmente irrealizável de um capitalismo regulado “bonzinho”, que não mercantilize tudo (frente ao capitalismo desregulado “malvado” que devasta as sociedades). Voltarei a este segundo ponto posteriormente, na última seção do texto.

na crença de que a terra e o trabalho não foram feitos, e o dinheiro é uma convenção, de modo que não poderiam ser negociados por meio do mecanismo oferta-procura-preço. Contudo, tal crítica oblitera o fato de que a não mercantilização da terra e do trabalho acarretava também formas de dominação, além de privilegiar a comunidade e excluir os forasteiros. Fraser não propõe um abandono da tese das mercadorias fictícias, mas sugere uma correção: a mercantilização da terra, do trabalho e do dinheiro não é criticada por que tais coisas não eram originalmente mercadorias, mas sim por que a mercantilização delas põe em risco a própria sustentabilidade: “a sustentabilidade do capitalismo, por um lado, e a da sociedade e da natureza, por outro” (Fraser, 2012, p. 8), a mercantilização fictícia seria assim uma “tentativa de mercantilizar as próprias condições de possibilidade do mercado” (Fraser, 2012, p. 8)¹³. Com isso, é preciso afastar-se também de certo tom comunitarista subjacente à obra polanyiana, que não percebe que o enraizamento da economia na sociedade era feito ao custo de formas de dominação hierárquicas.

(d) Com isso se chega ao cerne da argumentação de Fraser. É preciso, segundo ela, transformar o duplo movimento do qual fala Polanyi em um movimento triplo, não apenas um movimento em direção à liberação do mercado frente a um contramovimento que tenta subordiná-lo diante das exigências da sociedade, mas também um movimento que demande emancipação e que pode se vincular com o primeiro ou o segundo, dependendo do caso. Assim Fraser pretende romper uma escolha forçada entre mercado ou comunidade, em que um aparece como fonte única dos males e a outra é idealizada como unidade harmônica e livre de opressão. É sem dúvida correta a sua análise de que Polanyi flerta com uma concepção meio comunitarista, meio romântica das sociedades em que o mercado está enraizado. Embora ele deixe claro que não espera um retorno às formações sociais anteriores, a um

¹³ Fraser, contudo, não explica como poderia ser possível um capitalismo sem aquilo que justamente o caracteriza, a saber, a mercantilização do trabalho, o fato de a força de trabalho ser considerada uma mercadoria como as demais.

reenraizamento da economia, mas sim que sua teoria demanda uma transformação social que subordine a economia à democracia popular, Polanyi dá pouco espaço, provavelmente por questões históricas, aos problemas que surgem em tal subordinação, sobretudo às formas de opressão oriundas dos sistemas de proteção social, que serão justamente o foco principal das críticas emancipatórias. Destarte, Fraser argumenta que o triplo movimento “conceitualiza a crise capitalista como um conflito trilateral entre mercantilização, proteção social e emancipação” (Fraser, 2011, p.155), sendo que cada um destes lados é defendido por um ou mais grupos específicos:

mercantilização é defendida pelos neoliberais. A proteção social conta com apoio em várias formas, algumas atraentes, algumas repulsivas – desde sociais democratas orientados nacionalmente e sindicalistas até movimentos populistas anti-imigração, de movimentos neotradicionais religiosos até ativistas antiglobalização, de ambientalistas até povos indígenas. Emancipação incendeia as paixões de vários sucessores dos novos movimentos sociais, incluindo multiculturalistas, feministas internacionais, gays e lésbicas liberacionistas, democratas cosmopolitas, ativistas de direitos humanos e proponentes de justiça global. (Fraser, 2011, p. 155)

Segundo a autora, todas estas demandas são ambivalentes. A desregulação dos mercados, por exemplo, não apenas tem os efeitos nocivos constatados por Polanyi, ela também desintegra formas de proteção social que são elas próprias opressivas. Do mesmo modo, “ainda quando supera a dominação, a emancipação pode ajudar a dissolver a base ética solidária da proteção social, estimulando assim a mercantilização” (Fraser, 2011, p. 156). (Já a ambivalência da proteção social seria mais evidente, na medida em que as formas de proteção social criam ou reforçam hierarquias opressivas, ao mesmo tempo em que garantem a subsistência de parcelas da população).

Fraser conclui dizendo que é preciso mediar as demandas entre si, de forma que sejam preservados os ganhos de cada um destes três lados. Não se pode nem jogar fora a liberdade negativa conquistada pela mercantilização, nem a proteção social,

tampouco as expectativas emancipatórias. Na verdade, trata-se de criar um nexos entre elas que vá na direção da paridade participativa, isto é, que crie as condições para que cada indivíduo consiga participar como um par na sociedade.

5. Conclusão

As propostas de Fraser são, no mínimo, sensatas. A autora consegue retomar algumas virtudes da obra de Polanyi sem, creio, trazer com isto os principais problemas dela, a saber, uma visão idílica das sociedades tradicionais, não plenamente mercantis. No entanto, também a sua atualização me parece ser fonte de alguns problemas. Em primeiro lugar, Fraser não nota a ambiguidade da tese do enraizamento/desenraizamento e vê em Polanyi apenas um crítico dos mercados desregulamentados. A meu ver, esta não é a leitura mais interessante da crítica de Polanyi. O autor questiona a motivação subjacente à economia capitalista – a busca pelo lucro e o medo da fome – e realmente espera que uma sociedade melhor consiga também superar estes dois móveis. Para ele, a sociedade deveria ser uma rede solidária que almeja garantir a subsistência dos indivíduos, protegendo-os das intempéries da vida. Isto é bem mais do que torcer que o ideal de livre mercado não seja inteiramente realizado. Fraser retoma, assim, a tese das mercadorias fictícias como algo que precisa ser corrigido para que o próprio capitalismo não sucumba, não retire a base que garante a sua própria sustentabilidade; ao passo que Polanyi parece não crer que o capitalismo possa ser sustentável em nenhuma hipótese. Ademais, o principal problema de uma reatualização de Polanyi consiste de certa forma numa semelhança ilusória entre o capitalismo do século XIX e o do final do século XX e começo do XXI, a saber, a ideia de que ambos são caracterizados pelo livre-comércio. No entanto, como já salientado, no caso do segundo isto é muito mais retórico do que real. Uma teoria crítica adequada para lidar com o capitalismo em seu estágio atual precisa compreender como se dá a intervenção e o planejamento estatal em um âmbito econômico que, não obstante, segue orientado para a obtenção do lucro e não para a satisfação das necessidades e

desejos. Isto é, um mercado regulamentado capitalista, algo para o qual a teoria de Polanyi não tem ferramentas conceituais para analisar.

Em segundo lugar, a ideia de um triplo movimento é tão instigante quanto ingênua. Os movimentos não são apenas ambivalentes, eles são sobretudo conflitantes. Por mais que a mercantilização tenha um efeito benéfico, como já fora notado por Marx e Simmel, na medida em que desintegra as formas de relação pré-existentes e, por conseguinte, também as hierarquias opressivas presentes nelas, é preciso perceber que a mercantilização da sociedade já atingiu um tal nível que não resta muito a desintegrar senão as próprias hierarquias opressivas que a própria mercantilização instituiu no lugar das antigas. Pode-se dizer, assim, que a missão civilizatória do capitalismo já foi concluída. A questão é apenas como conciliar demandas protetivas com emancipatórias, instaurando um contramovimento que possa ser eficaz contra a destruição atualmente em curso, e não demandas que sejam mediadas também pelo aumento da mercantilização. O maior obstáculo para a emancipação, hoje, ao menos na maior parte do mundo, não são mais as redes opressivas de proteção social, mas o moinho satânico, cego, que decide arbitrariamente o destino dos indivíduos a seu bel-prazer.

Apesar de todos os problemas na retomada da obra de Polanyi, há certamente uma observação dele que se mantém muito pertinente hoje: o ideal de um mercado autorregulado, livre de controles externos, é uma utopia que, a longo prazo, tende a desintegrar completamente o tecido social. Embora tal ideal se encontre longe de estar efetivado, sem dúvida ele tem servido de mote para uma orientação cada vez maior dos próprios mecanismos reguladores para possibilitar a obtenção do lucro e o crescimento econômico. Não deixa de ser paradoxal que na crise de nossa época a verdadeira utopia consista justamente no desígnio de que tal utopia seja abandonada antes de se realizar inteiramente como pesadelo.

Referências

- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: os jogos das trocas*. Tradução de Telma Costa. São Paulo: M. Fontes, 1996.
- CANGIANI, Michele. A Teoria institucional de Karl Polanyi: a sociedade de mercado e sua economia “desenraizada”. In: POLANYI, Karl. *A Subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- DÓRIA, Carlos A. Por uma releitura de Karl Polanyi. *Idéias* 1(2), 1994, p. 119-150.
- FRASER, Nancy. Marketization, social protection, emancipation: toward a neo-Polanyian conception of capitalist crisis. In: CALHOUN, Craig; DERLUGUIAN, Georgi. (Ed.). *Business as usual: the roots of the global financial meltdown*. New York: New York University Press, 2011.
- FRASER, Nancy. Can society be commodities all the way down? Polanyian reflections on capitalist crisis. FMSH-WP-2012-18, Paris, August 2012.
- FRASER, Nancy. A triple movement? Parsing the politics of crisis after Polanyi. *New Left Review*, n. 81, 2013a.
- FRASER, Nancy. Pour une imagination radicale. *Variations*, n. 18, 2013b.
- GODELIER, Maurice. Karl Polanyi et la “place changeante” de l’économie dans les sociétés. In: GODELIER, M. *L'idéal et le matériel*. Paris: Fayard, 1984.
- JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*. Tradução de J. M. Justo. Lisboa: Antígona, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tradução de José Gaos. Madrid: Alianza, 1980.
- HOBBSBAWN, *Era dos extremos*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MACHADO, Nuno M. C. Karl Polanyi e a Nova Sociologia Económica: Notas sobre o conceito de “(dis)embeddedness”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 90, 2010.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

POLANYI, Karl. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SILVER, Beverly; ARRIGHI, Giovanni. Polanyi's “double movement”: the *Belle Époques* of British and U.S. hegemony compared. *Politics & Society*, v. 31, n. 2, June 2003, p. 325-355.

Artigo recebido em 5/05/2014, aprovado em 6/12/2014

Resenhas

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

MUMFORD, STEPHEN.
METAPHYSICS: A VERY SHORT INTRODUCTION.
OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2012.

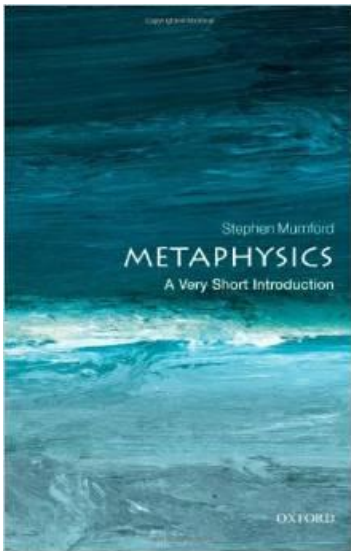
Renato Mendes Rocha

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina
Bolsista CAPES
Visitante na Australian National University

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 319-326

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Este pequeno livro apresenta-se como uma notável introdução à metafísica. Escrito pelo filósofo e professor de metafísica da Universidade de Nottingham, Stephen Mumford, o livro *Metaphysics: a very short introduction* compõe uma coleção editada pela *Oxford University Press* que já conta com mais de trezentos volumes publicados. Em cerca de uma centena de páginas Mumford apresenta de maneira introdutória os principais temas das discussões contemporâneas sobre metafísica. O livro pode servir como um contra-exemplo àqueles que acreditam ser a

metafísica uma área de estudos em declínio. Os principais problemas da metafísica são apresentados em dez capítulos, em uma abordagem que privilegia a filosofia analítica. Em todos os capítulos o autor demonstra uma admirável capacidade de revelar os problemas filosóficos que podem surgir a partir do exame de perguntas que podem ser considerados banais pelo senso comum. Por exemplo, ao perguntar “o que é um círculo?” se discute o problema dos universais, uma questão tratada por filósofos na antiguidade e que ainda interessa aos filósofos contemporâneos.

O autor opta por uma abordagem a partir dos problemas filosóficos, mas não ignora os autores que se tornaram clássicos ao longo da história da filosofia. Por exemplo, não deixa de mencionar Platão e Aristóteles ao tratar do debate sobre substância e universais, Descartes ao tratar do problema mente-corpo, Locke na discussão a respeito da identidade pessoal, David Hume quando trata do problema da causalidade ou David Lewis na discussão da natureza metafísica dos mundos possíveis. Em todo o caso, uma qualidade do livro é apresentar os problemas de maneira clara e a partir de uma questão muito simples, elevando progressivamente a discussão para níveis mais abstratos e complexos. Além disso, o

livro possui onze imagens que ilustram os temas com humor, e comporta referências a filmes e séries de TV que apresentam algum cenário interessante do ponto de vista metafísico.

O livro se divide em dez capítulos. Sendo que cada um deles explora problemas filosóficos que estão por trás de perguntas que podem ser consideradas aparentemente simples. Por exemplo, a partir das perguntas “o que é uma mesa?” e “o que é um círculo?” discute-se o problema das propriedades; a pergunta “é o todo apenas a soma de suas partes” dá lugar ao problema constituição de objetos materiais; da pergunta “o que é a mudança?” emerge o problema da identidade ao longo do tempo; a pergunta “o que é uma causa?” introduz o problema da causalidade; a pergunta “como o tempo passa?” remete para discussões sobre a natureza e a passagem do tempo; a pergunta “o que é uma pessoa?” levanta o problema da identidade pessoal; a resposta à pergunta “o que é possível?” resulta em uma introdução ao problema das modalidades metafísicas; a pergunta “o nada é algo?” apresenta discussões relacionadas ao nada, a existência de propriedades negativas, a causação por ausência, etc.; por fim, o último capítulo promete responder à questão metateórica “o que é metafísica?”. Nesse capítulo final o autor explicita a sua concepção de metafísica como uma disciplina que lida com questões de natureza geral acerca da realidade, a distingue da física, compara o trabalho do filósofo ao do cientista e defende a metafísica contra críticas originadas a partir de uma certa interpretação do trabalho de Kant. Nos parágrafos seguintes pretendo expor brevemente a discussão apresentada em cinco dos capítulos do livro – os capítulos um, dois, cinco, oito e dez.

No primeiro capítulo, Mumford mostra como o olhar filosófico direcionado a objetos da vida cotidiana pode levar a perguntas cujas respostas desvelam problemas de natureza metafísica. Por exemplo, nesse capítulo ele inicia perguntando “o que é uma mesa?”. A partir das diferentes formas de responder a essa pergunta, apresenta duas teorias rivais sobre identidade de particulares: a teoria do substrato e a teoria do feixe de propriedades, e discute os problemas relativos a cada uma delas.

Em síntese, a teoria do substrato postula que para cada particular existente há uma substância inerente àquele particular. Esse substrato seria como uma pequena almofada de espetar alfinetes (as suas propriedades). Pela sua parte, a teoria do feixe de propriedades nega a existência do substrato e afirma que cada particular não é nada mais que um feixe, uma coleção de propriedades.

No segundo capítulo, Mumford trata de alguns dos aspectos mais abstratos da discussão, como o célebre problema “Um sobre Muitos”, que pode ser assim descrito: como algo (*e.g.*, uma propriedade) pode estar ao mesmo tempo presente em muitos particulares? Ao apresentar a solução que envolve a postulação de universais, considera a doutrina platônica, que apresenta sob a forma de um realismo de propriedades (as propriedades existem de fato), em oposição ao nominalismo, enquanto forma de antirrealismo (as propriedades não existem). Na sequência, apresenta o *nominalismo de semelhanças*, que defende que não há universais e que o fenômeno “Um sobre Muitos” pode ser explicado pela relação de semelhança entre particulares distintos. Apresenta também a *teoria de tropos*, que defende que além de particulares concretos há também particulares abstratos - as propriedades individuais de cada particular.

No capítulo terceiro Mumford introduz questões que estão relacionadas à mereologia - o estudo das relações entre a parte e o todo. Uma visão filosófica associada à mereologia é o atomismo, a crença de que a realidade é constituída por partes simples, átomos que seriam os constituintes básicos da realidade. Uma questão filosófica importante dessa área é saber se um todo pode ser considerado apenas a somatória de suas partes constituintes. Isso parece ser verdadeiro para alguns objetos, por exemplo, uma pilha de caixas, mas parece ser falso para objetos mais complexos como, por exemplo, um telefone celular no qual certas funcionalidades estão apenas disponíveis quando as suas partes estão montadas de uma determinada forma. Dentre as posições apresentadas anteriormente, a primeira delas é conhecida como *reducionista*, pois defende que as partes podem explicar completamente o

funcionamento do todo. A segunda posição é conhecida como *emergentista*, pois defende que o todo é algo maior que a mera soma de suas partes, ou seja, que há novos fenômenos a serem estudados no todo que não estão presentes apenas em suas partes isoladas. Uma terceira posição ainda seria o *holismo*, a tese segundo a qual o todo possui prioridade em relação às partes. Posições semelhantes a estas estão presentes nos debates próprios da biologia e da filosofia da mente.

O capítulo cinco sobre causalidade talvez seja um dos melhores do livro, pois trata de um tema do qual o autor é especialista. Mumford é partidário do realismo científico e considera que causas (e poderes causais) são partes fundamentais da realidade. Mumford afirma que as conexões causais devem existir porque há um certo grau de previsibilidade em algumas ações humanas. Nesse capítulo, ele apresenta sucintamente algumas ideias de Hume para então procurar refutá-las ao expor a sua própria teoria a respeito das conexões causais. Mumford nos lembra de que Hume afirmou que as conexões causais são sempre inobserváveis. Para os filósofos humeanos a causação é apenas uma regularidade observada. Alguém pode ver que um evento A causa outro evento B. Mas, como alguém pode saber que se A não ocorresse B também não ocorreria? Mumford apresenta algumas teorias que procuram responder a essa pergunta. A primeira é a teoria contrafactual da causalidade que afirma que analisa o mundo possível mais próximo ao mundo atual em que A não ocorre. Se naquele mundo possível o evento B também não ocorrer, então se conclui que, no mundo atual, A causa B. Mumford acredita que uma alternativa que se aproxima da prática científica seja mais promissora. Essa alternativa recorre ao uso de hipóteses, experimentos e do método da diferença que consiste no planejamento e execução de dois casos testes que possam ocorrer em condições o mais semelhantes possível, sendo que em um dos testes há o evento em questão e no outro não. Assim, observa-se a diferença resultante é encontrada ao introduzir-se um novo fator. Mumford ainda apresenta o *singularismo*. Uma teoria que critica as inferências de causas gerais a partir do conhecimento de causas particulares. Para responder a

essa crítica, Mumford esboça a sua teoria de poderes causais na qual introduz uma terceira modalidade existente entre a possibilidade e a necessidade. Mumford prefere afirmar, por exemplo, que fumar tende a produzir câncer, ao invés de afirmar categoricamente que fumar causa câncer. Assim, essa parece ser uma explicação adequada para os fenômenos de causalidade, uma vez que a presença de poderes causais não torna o efeito necessário, mas esses devem ser combinados com outros fatores para que os efeitos esperados de uma ação causal sejam realizados. Nesse ponto, Mumford evoca Aristóteles como um dos defensores da existência de poderes (potências) na realidade. Por fim, ele conclui o capítulo apresentando o quadro da discussão entre humeanos e anti-humeanos. Ambos os lados parecem concordar quanto a ocorrência de certos fenômenos na realidade, mas discordam em como explicar a ocorrência desses fenômenos ao usarem vocabulário diferentes. Enquanto os primeiros preferem explicar em termos de regularidades desconexas, os segundos preferem usar termos como “causa”, “produz”.

O capítulo oito explora problemas relacionados às modalidades metafísicas. O autor aponta vários exemplos de como podemos pensar a respeito das possibilidades e de como elas também fazem parte da realidade. Duas teorias sobre mundos possíveis são apresentadas e criticadas. A primeira é o realismo modal genuíno de David Lewis e a segunda a teoria combinatória de David Armstrong. Em relação à primeira, que defende a existência “concreta” de uma pluralidade de mundos possíveis e apesar de considerar a grande utilidade filosófica dessa teoria, o autor apresenta a crítica da irrelevância modal. Essa crítica consiste em afirmar que tratar possibilidades a partir de contrapartes e mundos possíveis na verdade não é um tratamento adequado para possibilidades, uma vez que para justificar que Sócrates não poderia ser um cartão de crédito, usamos uma contraparte de Sócrates que não é idêntica e teria pouco a ver com o Sócrates do mundo atual. A segunda teoria é a realismo modal combinatório de Armstrong. O filósofo australiano defende que possibilidades podem ser explicadas a partir da recombinação de indivíduos e

propriedades existentes no mundo atual. A crítica apresentada é que uma teoria desse tipo pode não ser completa no que diz respeito abranger todas as possibilidades – por exemplo, podem haver possibilidades que ainda não são conhecidas no mundo atual.

O décimo capítulo talvez seja o mais importante do livro, pois cumpre a promessa de responder a pergunta inicial “o que é metafísica?”. Para responder a essa pergunta, Mumford torna explícita a estratégia do livro afirmando que metafísica é simplesmente o que ele procurou fazer ao longo dos capítulos do livro. De certa forma, esse também é o objetivo das ciências naturais, ainda que considerem aspectos diferentes daquele considerado pela metafísica. Enquanto a ciência investiga os aspectos concretos e materiais, a metafísica ocupa-se dos aspectos abstratos e mais gerais. Por um lado, a ciência está baseada na observação e lida com entidades específicas (tais como elementos químicos, elétrons, vírus e bactérias), com propriedades dessas entidades (carga, massa), com processos envolvidos (solução, dissolução) e leis como as da atração gravitacional ou o princípio da conservação termodinâmica. Por outro lado, a parte observável da realidade não é o foco da metafísica, pois se preocupa em entender esses objetos de uma forma mais geral, por exemplo, em como classificar os particulares, propriedades, como explicar a mudança ao longo do tempo, a causação, as leis da natureza, etc. Considerando as relações entre ciências e metafísica, Mumford defende que a metafísica seja cientificamente informada. Para reforçar esse ponto, considera um caso apresentado no capítulo sobre a passagem do tempo e afirma que discussões filosóficas sobre a natureza do tempo devem levar em consideração as teorias físicas sobre o tempo, como, por exemplo, a teoria da relatividade geral, que defende que o tempo é uma constante associada ao espaço e não independente e absoluta tal como era anteriormente concebido. Em resposta ao argumento que procura desqualificar a metafísica levando em consideração a sua inutilidade para a vida prática, Mumford afirma que esse argumento é sustentado por premissas falsas, haja vista a grande importância, por exemplo, da

noção de causalidade para a pesquisa científica. Por fim, Mumford conclui o livro defendendo o valor intrínseco e não instrumental da metafísica.

Apesar das muitas qualidades assinaladas, o livro também comporta algumas deficiências. Considerando a sua extensão, não poderia ser completo em relação aos problemas da área, mas há temas fundamentais que deixa de lado, como, por exemplo, a discussão sobre livre arbítrio e determinismo, as teorias sobre leis da natureza, os argumentos a respeito da existência (ou inexistência) de Deus. De todo modo, trata-se de um livro cuja leitura é recomendada a todos aqueles que tenham interesse em se introduzir aos principais problemas da filosofia.

Resenha recebida em 3/10/2014, aprovada em 02/04/2015

HARDT, MICHAEL; NEGRI, ANTONIO.
DECLARAÇÃO: ISTO NÃO É UM MANIFESTO.
TRAD. CARLOS SZLAK. SÃO PAULO: N-1, 2014.

Jéssica Cássia Barbosa

Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 327-333

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Apesar de seu título original ser simplesmente *Declaration*, a frase “Isto não é um manifesto” inaugura o livro de Antonio Negri e Michael Hardt passando a compor seu título na edição brasileira. Se no original a frase não compõe o título da obra, ela vem enunciada em seguida para informar a forma de sua declaração.

Declaração: isto não é um manifesto, enuncia assim, sem espera, o que os autores não pretendem fazer, e o que, possivelmente, não querem ser:

intelectuais que escrevem um livro enquanto diretriz, porta-voz para a forma de estatuto ou revolução que enuncia o que deve tomar parte no social. Também não pretendem se apresentar como intelectuais que representam a vanguarda do movimento revolucionário, ou o profeta, que pelo poder de suas visões, cria seu próprio povo.

Afirmações como essas são aparentemente simples para a densidade das proposições que Michael Hardt e Antonio Negri trazem e nos propõem pensar na presente obra.

Como organizar-se contra as formas de aprisionamento da vida? Como devem comportar-se as rebeliões? Como podemos constituir as forças de resistências necessárias? “Como as pessoas poderiam se associar intimamente em torno do comum e participar diretamente da tomada de decisões?”. Como elas poderiam se tornar governantes do comum de uma maneira que reivindicassem e concretizassem a democracia? Para tanto, afirmam os autores, ninguém deve prantear as formas de planejamento do passado, nem mesmo procurar ressuscitá-las. “Esta é a tarefa de um processo constituinte” (p. 65), isto é, um processo por fazer, por ser criado.

Hardt e Negri não pretendem dar as diretrizes para assegurar o caminho rumo a nova constituinte. Eles parecem fornecer a sua *declaração*, com a certeza de que algo está tomando lugar no contexto político mundial, isto é, algo novo pede passagem, quando as velhas armas já não funcionam e não respondem às novas forças do desejo e das subjetividades. Fornecem a sua declaração com o fim, quem sabe, de que o livro venha a servir como corpos entre corpos, afetos entre afetos, para acampados, manifestantes e rebeldes que insurgem enraizados aos contextos singulares de onde aparecem, mas que se somam, ou se aglomeram num cenário mundial¹.

Um corpo entre outros capaz de compor-se no processo de produção das novas subjetividades constituídas segundo a experiência dos movimentos, já que, “discutir, aprender, ensinar, estudar, comunicar-se e participar das ações: essas são algumas formas de ativismo, constituindo o eixo central da produção de subjetividades” (p. 95). Para Negri e Hardt, essas atividades tornam-se armas essencialmente políticas, como formas de resistência, de novas armas de luta, através das quais uma nova forma de ação política toma lugar, segundo relações democráticas que devem necessariamente da experimentação. É preciso estar preparado para o acontecimento, dizem os autores, e para tanto a experimentação dessas novas armas de luta enquanto forças da inteligência, dos afectos, do pensamento e da criatividade, tornam-se fundamentais. Damo-nos conta, nesse momento, de que não precisamos de especialistas ou grandes homens políticos e magnatas para que tomem decisões por nós. Negri e Hardt apostam na educação, na forma de um resumo todas aquelas

¹ Para constar, as manifestações que começaram no início do ano de 2011 e nas quais os autores se baseiam, citando em seu livro, dentre outras: Occupy Wall Street, em New York; a revolta popular exigindo “Ben Ali, dégage!” (“Fora Ben Ali!”), na Tunísia; no Egito, milhares saíram às ruas exigindo a renúncia de Hosni Mubarak; os protestos contra os regimes repressivos no Norte da África e no Oriente Médio, incluindo Bahrein e Iêmen e, pouco depois, Líbia e Síria; as ocupações das praças centrais de Madri e Barcelona pelo *indignados*.

capacidades acima relacionados, pela(s) qual(is) tornar-nos-íamos especialistas em termos de nossos mundos natural, social e econômico, isto é, em termos do *comum*; somos plenamente capazes de tomarmos decisões inteligentes e informadas.

Hardt e Negri apostam na sabedoria dos movimentos em constituírem-se como resistências e rebeliões necessárias e, ao mesmo tempo, lugares especiais onde se experimenta as novas formas de gestão do comum que teriam lugar às formas do *Ancien Régime*, isto é, as formas de representação que, cada vez mais, mostram a sua face caduca no que diz respeito a serem meios eficazes de participação e acesso de todos ao comum.

Para os autores, “a representação, mesmo quando eficaz, bloqueia a democracia, em vez de fomentá-la” (p. 45), na medida em que se traduz como “vontade geral”, isto é, aqueles previamente selecionados por todos que não respondem a “vontade de todos”, pois, verdadeiramente, não correspondem a ninguém. O paradoxo da representação é completo, e só se agrava pelo motivo de que os sistemas de representação foram construídos sobre o nível nacional, e a emergência de uma estrutura de poder global solapa-os drasticamente. Segundo os autores, enquanto nas profundezas da crise social e econômica contemporânea, o senso comum pareceu impor que confiássemos nas decisões dos poderes dominantes, pois não tínhamos escolha, um novo senso comum foi alcançado pelas diversas lutas sociais a partir do ano de 2011, o qual abriu e constituiu novas perspectivas de debate e ação política.

Para além da vontade geral como sendo a vontade das pessoas como um todo, os autores insistem na vontade de todos como a capacidade de decidir e administrar o comum, em comum. “Tornar-se comum é uma atividade contínua, orientada pela razão, vontade e desejo da multidão, que deve passar por uma educação de seu conhecimento e afetos políticos” (p. 100).

Segundo os autores a crise surge num contexto do triunfo mundial do neoliberalismo. Aqui eles denunciam uma espécie de “impura mistura ou impuro lado a lado”, diria Nietzsche, entre as formas de democracias contemporaneamente com os axiomas do

capital, todas servindo como modelos de realização e investimento do capital, em que as forças do capital dão as diretrizes e comandam os investimentos mundialmente. “Os acordos políticos são fechados e os contratos comerciais são firmados e garantidos no interior das estruturas de governança global, fora de qualquer capacidade representativa dos Estados-nação” (p. 44).

Segundo os autores o triunfo do neoliberalismo não só mudou os termos da vida econômica e política, mas operaram uma transformação social e antropológica, fazendo emergir novas figuras de subjetividade, que se caracterizam por subjetividades empobrecidas e paralizantes. Assim as resumem inicialmente:

A hegemonia das finanças e dos bancos produziram o *endividado*, o controle das informações e das redes de comunicação criaram o *mediatizado*. O regime de segurança e o estado generalizado de exceção construíram a figura oprimida pelo medo e sequiosa de proteção: o *securitizado*. E a corrupção da democracia forjou um figura estranha, despolitizada: o *representado* (p. 21).

Para Negri e Hardt, essas figuras subjetivas são o terreno sobre as quais e contra as quais os movimentos de resistência e rebelião não só devem agir, mas já mostram toda a capacidade de recusá-las e de criar novos tipos de subjetividades que surgiriam como focos de resistência e criação.

Partindo das experiências dos vários movimentos que têm lugar mundialmente, ou a partir dos “princípios e verdades construídos pelos movimentos” (p. 120), os autores formulam uma análise precisa que serviria à instituição de um novo processo constituinte do comum, ou simplesmente, de uma democracia participativa do comum. Essa análise traduz-se nos seguintes procedimentos da rebelião contra a crise: a) “reverta a dívida”: recusar a dívida com a finalidade de destruir o poder do dinheiro e substituir as obrigações financeiras por obrigações sociais; b) “produza a verdade”: os acampamentos, segundo os autores, parecem ter redescoberto essa verdade da comunicação, é preciso produzir novas verdades, por meio de singularidades conectadas em rede, contra o imperialismo das informações mediáticas; c) “liberte-se”:

“o poder não é capaz de sobreviver quando seus sujeitos se libertam do medo” (p. 63), é preciso buscar uma fuga, ser invisível; d) e por último, “constitua-se”: “*Que se vayan todos!*”, recusar a representação e reinventar e concretizar a democracia, tornar-se governante do comum. “Talvez o fato mais importante: a multidão, por meio de suas lógicas e práticas, de seus slogans e desejos, declara um novo conjunto de princípios e verdades” (p. 9). Declara, ao mesmo tempo, a falência dos manifestos e dos profetas.

Constantemente, Negri e Hardt falam de como muitos que não integram as lutas têm dificuldades em entender suas demandas, suas propriedades, e as conexões que cada movimento singular tem entre si. Diríamos que os autores expressam a grandeza das experiências desses movimentos quando afirmam a sabedoria do corpo, em que o estar junto, corpo a corpo, traduz-se numa valorosa experiência de produção de novos afetos políticos e de desenvolvimento e experimentações de novas formas democráticas de decisão, de maneira a dar lugar, cada vez mais amplamente, ao que chamam a ontologia plural da política, isto é, a tolerância de todos participarem como *diferentes* no cenário político. A maioria passa a ser não um consenso ou um corpo homogêneo, mas sim uma concatenação de diferenças, pois apesar de as estratégias e os objetivos das lutas serem diversos, são capazes de se conectar formando um projeto plural e compartilhado. De modo que “a singularidade de cada luta promove, em vez de impedir, a criação de um terreno comum” (p. 93).

Assim, os autores apostam nas formas de organização que disseminem os circuitos da decisão política democrática, que se ampliam em rede, como uma espécie de sistema viral transmitido, contagiando e disseminando-se por afetos e comunicação horizontal. O que chamam “o homem do comum”, é o qualquer um, um homem comum, no sentido, sobretudo, de que trabalham no comum e, por isso, estará preparado para o advento do acontecimento. “A tarefa paradoxal de se preparar para um acontecimento imprevisto pode ser a melhor maneira de entender o trabalho e as realizações do ciclo de lutas de 2011” (p. 138). O

homem do comum prepara o terreno que não consegue prever ou diagnosticar. Os princípios de acesso ao comum, liberdade, igualdade, sustentabilidade, podem criar o andaime para que, no caso de uma ruptura, uma nova sociedade possa ser construída. Pois, tal como afirmam Negri e Hardt, a rebelião e a revolta ativam não somente um processo de recusa, mas também um processo criativo. “O homem do comum é um participante constituinte; a subjetividade que é fundamental e necessária para a constituição de uma sociedade democrática baseada no compartilhamento aberto do comum” (p. 141).

Em poucas palavras, no presente livro Negri e Hardt insistem em afirmar a necessidade da constituição de uma verdadeira democracia como o governo de todos por todos, em detrimento das empobrecidas e despotencializadoras democracias representativas que reproduzem mundialmente uma miséria vital.

Resenha recebida em 13/12/2014, aprovada em 5/03/2015

Tradução

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

STÉPHANE HABER

**PATOLOGIAS DA AUTORIDADE:
ALGUNS ASPECTOS DA NOÇÃO DE
“PERSONALIDADE AUTORITÁRIA”
NA ESCOLA DE FRANKFURT**

Tradutor: Hélio Alexandre da Silva

Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 337-360

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Nota do tradutor: Texto originalmente publicado com o título “*Pathologies de l’autorité: quelques aspects de la notion de ‘personnalité autoritaire’ dans l’École de Francfort*” na revista *Cité*, n. 6, 2001/2, p. 49-66. Disponível em: < www.cairn.info/revue-cites-2001-2-page-49.htm >. Stéphane Haber é professor do Departamento de Filosofia da Université Paris X – Nanterre. Suas principais publicações estão inseridas no contexto da teoria crítica da sociedade. Destacam-se, dentre outros, os seguintes trabalhos: *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, “Philosophies”, 1998. *Habermas: une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2002. *Le Vocabulaire de l’École de Francfort* (com Y. Cusset), Paris, Ellipses, 2001. *L’Homme dépossédé: une tradition critique de Marx à Honneth*, Paris, CNRS Éditions, 2009. *Freud et la théorie sociale*, Paris, La Dispute, 2012. *Penser le néo-capitalisme*, Les Prairies Ordinaires, 2013. Além da tradução para o francês da obra de Axel Honneth, *La réification: petit traité de théorie pratique*, Gallimard, 2008. Hélio Alexandre da Silva é doutor em filosofia e professor adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia). O tradutor agradece a Malu da Rosa e Leonardo da Hora pelas sugestões, porém assumindo integralmente a responsabilidade pela tradução.

É nos primeiros ensaios teóricos de Erich Fromm, publicados pela *Zeitschrift für Sozialforschung* no início dos anos 30, que se encontra uma primeira elaboração das noções de “personalidade autoritária” e de “caráter autoritário”. Uma sociologia psicanalítica, explica Fromm, não se reduziria – como sugere uma leitura possível de Freud, mas que não respeitaria verdadeiramente sua originalidade –, à aplicação, ao macro-sujeito ou a um grupo de hipóteses primeiramente adquiridas pelo estudo do indivíduo. Ela deve antes partir do princípio do caráter altamente modificável da libido individual para mostrar como ela se encontra, em parte, modelada pelas condições sociais e explica, por sua vez, a estabilidade histórica destas últimas. Essa é uma *caracterologia* [*caractérologie*] que fornece o elo essencial à construção, se entendermos por caráter a maneira que os modos de satisfação ou não satisfação da libido se estabelecem em disposições duráveis, e é ela que permite percorrer o arco que vai das categorias psicológicas ao diagnóstico sobre o mundo contemporâneo¹. Assim, levando em consideração o quadro burguês que emerge dos estudos históricos de Weber e de Sombart, Fromm segue as sugestões do ensaio de Freud sobre “Caráter e erotismo anal”² e não tem dificuldade de reconhecer, no referido quadro, os traços de caráter, dominado por paixões tais como a cobiça e a inveja, a

¹ “A caracterologia psicanalítica não é apenas capaz, por referência aos fundamentos libidinais dos traços de caráter, de fazer compreender a função dinâmica deles enquanto força produtiva na sociedade, ela constitui também o ponto de apoio de uma sociopsicologia que mostra que os traços de caráter típicos, médios, de uma sociedade são condicionados pelas características dessa sociedade” (*Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982. p. 57).

² Para um estudo na psicanálise da ligação entre conduta capitalista e caráter anal cf.: Borneman, Ernest. *Psychoanalyse des Geldes*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1973. Borneman mostra como os discípulos de Freud rapidamente tiraram conclusões audaciosas sobre a natureza essencialmente neurótica da sociedade capitalista. A proposta é, contudo, enfraquecida, devido ao fato de o capitalismo ser menos visto como um sistema social do que como um teatro onde se desdobra um certo número de condutas humanas típicas e ahistóricas: a despesa e a busca pela riqueza, o entesouramento avarento e o investimento desenfreado.

disciplina, a meticulosidade e o gosto obsessivo pela ordem, que constituem inicialmente para ele (no contexto perturbado da crise do regime de Weimar) uma síndrome que favorece a emergência de autoridades políticas repressivas e a fascinação pelos poderes fortes. O “Espírito do Capitalismo”, que deve ser, a partir de agora, explicado em termos psicanalíticos e não creditado precipitadamente a uma capacidade racionalizadora excepcional, como o faz Weber, continha em germe, ao lado de aspectos emancipatórios indiscutíveis, um apelo à autoridade factual e à obediência pura da qual nossa época revela os perigos³.

Inversamente e apesar de sua prudência, Fromm, aqui próximo a Reich, tende a considerar que apenas a classe trabalhadora, que vive no seio das relações sociais cotidianas, alicerçadas na solidariedade e não na concorrência, caracteriza-se consequentemente por uma síndrome de tipo genital, isto é, por uma forma não repressiva de sexualidade, que exerce um papel tanto de fonte quanto de símbolo da emancipação social. A síntese entre a teoria social e a psicanálise reconduz, portanto, sobre novas bases o otimismo marxista, segundo o qual a classe trabalhadora, em razão de sua posição nas relações de produção, está disposta a adotar um ponto de vista cientificamente fundado na realidade, bem como promover formas de ação legítimas. O conhecimento das formas do tornar-se adulto da humanidade concebida por Freud, sob a forma de uma teoria da passagem por diferentes estágios que devem conduzir à sexualidade genital assumida, leva, com efeito, a reconhecer o papel histórico de uma classe trabalhadora que se acredita menos sobrecarregada pelos preconceitos e perversidades tipicamente burgueses.

Apesar dos problemas levantados por essa pressuposição largamente mítica, as intuições de Fromm constituem a base de

³ É, provavelmente, com o texto de Fromm que começa a se articular a crítica frankfurtiana da tese weberiana sobre a ética protestante que se encontra em Marcuse e em Habermas. Ela seria menos, como em Weber, a fonte essencial da racionalização moderna do que o símbolo de uma modernidade ambivalente, de saída tanto emancipadora quanto criadora de novas alienações radicais.

um novo programa de pesquisa decisivamente original, que faz do caráter, interpretado em linguagem psicanalítica, porém resituado historicamente, uma das chaves para a explicação sociológica. Tais intuições forneceram os impulsos essenciais às pesquisas psicossociológicas da Escola de Frankfurt nos anos 30 e 40, que atingiram seu ápice 15 anos mais tarde com o estudo, co-dirigido por Adorno, *A Personalidade Autoritária*. Ainda que tenha o mérito de começar um trabalho de verificação empírica de hipóteses aventadas por Fromm no início da história da escola de Frankfurt, as elaborações intermediárias – aquelas do próprio Fromm e depois a de Horkheimer –, com efeito mostram-se menos equilibradas e, em parte, aporéticas.

Assim, a pesquisa dirigida por Fromm, *Trabalhadores e Empregados no início do III Reich*, que permaneceu inédita à época, constituiu uma primeira tentativa de sistematização e de confrontação com a pesquisa empírica em ciências sociais⁴. O princípio norteador desse trabalho é o de que existe uma relação estreita entre três elementos psicanalíticos que são: a estrutura psíquica, o pertencimento a uma classe social e as escolhas políticas dos indivíduos. Para Fromm, todas as atitudes sociais e as visões de mundo se distribuem entre dois modelos extremos, o comunismo revolucionário-democrata e o conservadorismo autoritário dos nazistas, que o autor descreve como vinculado muito claramente aos traços do estado anal, porém enfatizando bem menos que em seus artigos sobre a componente “retencional” e capitalista, destacada por Freud, do que sobre as potencialidades repressivas e raivosas [*haineuses*] sobre as quais K. Abraham havia chamado atenção ao aproximá-la do sadismo⁵: a adesão afetiva (burguesa) ao dinheiro, à ordem e ao poder é, primeiramente, compreendida como aquilo que encontra sua realização no prazer

⁴ Fromm, E. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine Sozialpsychologische Untersuchung*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980. Essa obra constitui a tradução de um relatório geral sobre a pesquisa redigida em inglês por Fromm e seus colaboradores depois de seu exílio nos E.U.A. e se manteve inédita à época.

⁵ Borneman, *op. cit.*

de exercer e de ver exercer a dominação. Em suma, Fromm retira de forma cada vez mais clara considerações sociopsicanalíticas no sentido de uma explicação da influência das ideias nazistas sobre a população alemã, de uma análise das condições de imposição de um laço social irracional e da autoridade política a ela ligada. Encontram-se elevadas à categoria de causa explicativa a existência e a predominância, na sociedade, de certo perfil psicológico, o caráter autoritário - aqui compreendido não como expressão de uma personalidade arrogante [*impérieuse*], nem mesmo somente como um gosto pela subordinação do outro e pelo comando, mais sim como um vínculo apaixonado *ao fato* da subordinação autoritária em si mesma, vínculo que conduz para um tipo de desejo universal de repressão sob todas as suas formas⁶.

Os resultados da pesquisa empírica fundada sobre essas pressuposições se revelaram naturalmente decepcionantes. O peso do postulado de uma divisão política entre uma direita tendencialmente repressiva, prisioneira da ideologia, e uma esquerda de vocação revolucionária e portadora da lucidez histórica, divisão que poderia se observar mesmo nas opiniões majoritariamente expressas pelos membros de diferentes classes sociais, não resistiu à prova da verificação. O que mais incomodou o psicanalista não foi tanto a existência de um forte contingente à esquerda de partidários declarados de um socialismo autoritário⁷, nem mesmo que quase dois terços das pessoas interrogadas não correspondiam a nenhum dos dois perfis extremos identificados, mas sim o fato de que, nas questões gerais de ordem socioeconômica, às quais correspondem os elementos dos programas de partidos políticos de esquerda ou dos sindicatos, os

⁶ “Na atitude autoritária, o que se encontra afirmado, na verdade, pesquisado, é que a procura do gozo está na submissão [*das Unterworfensein*] do homem a poderes exteriores, seja o poder do Estado, seja o de um chefe, da natureza, do passado ou de Deus. O forte e poderoso é por essa razão amado e admirado, os fracos e os pequenos detestados e desprezados [...] A atitude autoritária não procura a alegria [*lebensgenuss*] nem a felicidade, mas o sacrifício e o dever” (Fromm, *op. cit.*, p. 230).

⁷ Fromm, *op. cit.*, p. 232

trabalhadores exprimiam opiniões progressistas, porém, nas questões relativas à vida privada, por exemplo, eles se mostravam conservadores ou mesmo repressivos, o que deixa uma dúvida sobre a profundidade do *habitus* anti-autoritário e de todo modo os inclina certamente para um tipo de passividade política⁸. Esses paradoxos parecem ter paralisado o autor: no momento de avaliar as suas hipóteses de partida, ele renuncia ao uso de categorias psicanalíticas de onde ele havia partido, de modo que, mesmo cuidadosamente definida, a noção de personalidade autoritária permanece muito mais próxima de uma palavra de ordem política denunciadora do que objeto de uma interpretação psicanalítica e sociológica elaborada. Existem marcas de um essencialismo que deixa entre parênteses todos os traços da conjuntura histórica por somente raciocinar a partir de tipos puros resultantes, em última instância, de uma filosofia da história otimista decadente, mas que opõe, uma última vez, as forças do progresso àquelas da reação supostamente em declínio e por isso voltadas para a radicalidade destruidora.

Desse ponto de vista, pode-se dizer que a virada decorrente dos acontecimentos de 1933 exerceu um papel positivo na teoria, descreditando o otimismo histórico inicial, mesmo sem ter permitido imediatamente a elaboração de uma verdadeira síntese entre psicanálise e sociologia, como prometiam os primeiros esboços de Fromm. É, no entanto, no texto de 1936, na introdução geral aos *Studien über Autorität und Familie*⁹, que Horkheimer dá o passo decisivo, ao desvincular da análise em termos de classes sociais o quadro do caráter autoritário; esse novo “tipo antropológico”¹⁰ torna-se para a Escola de Frankfurt o centro de

⁸ Fromm, *op. cit.*, p. 247

⁹ Para uma análise global dessa obra, cf.: Jay, Martin. *The Dialectical Imagination*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1973. cap. 4. (Tradução brasileira: *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008).

¹⁰ Dubiel. *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Weinheim; Munich: Juventa, 1992. p. 56.

gravidade de análise psicossociológica do presente. Nesse texto, não se trata mais de recuperar o grupo que, graças à sua constituição, traz as esperanças da emancipação humana, mas sim de compreender por que tanto o trabalhador, o pequeno burguês ou o burguês podem vir a desejar profundamente o fascismo e a procurar a alienação. A abordagem se concentra, então, em torno da análise, que representaria, para Fromm, apenas um aspecto do problema, dos impulsos sociais e psicológicos profundos do sucesso de diversos movimentos políticos que se reivindicam autoritários.

Novamente ao contrário de Fromm – que, em seus primeiros textos, já havia assinalado que a atitude autoritária, ainda que fosse característica do “espírito do capitalismo”, poderia também influenciar as classes dominantes¹¹ –, Horkheimer destaca que essa atitude não é um fenômeno patológico contingente que diria respeito apenas a certas camadas da população objetivamente atrasadas em relação ao movimento progressivo da história universal. Um retorno a Freud permite compreender que a fascinação pela autoridade constitui um fenômeno universal, porque está enraizado na própria educação¹²: com efeito, parece inevitável que o estado de dependência, de obediência e de adaptação passiva que caracteriza a infância se constitua no indivíduo enquanto um *habitus* estável e enquanto uma visão de mundo social, que não deva se surpreender que possa ser reativado em períodos críticos e de ansiedade, muito embora se trate de um fenômeno modelável historicamente. Assim, sem idealizar, podemos dizer que a família burguesa se constituiu ao mesmo tempo enquanto espaço originário de exercício e de aprendizagem

¹¹ Fromm, *Analytische Sozialpsychologie...*, p. 69.

¹² “Os diversos mecanismos que são implementados na formação do caráter autoritário no seio da família foram estudados, principalmente, pela psicologia da profundidade [*psychologie des profondeurs*] contemporânea. Ela mostrou como a dependência, o profundo sentimento de inferioridade da maioria dos homens e a polarização de toda vida psíquica sobre as noções de ordem e submissão, e, também, de outro lado, as realizações culturais dos homens são condicionadas pelas relações com seus pais ou por aqueles que ocupam esse lugar” (Horkheimer, M; Fromm, E; Marcuse, H. *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1936).

da submissão e enquanto um ambiente *relativamente autônomo* de reprodução social. Desse modo, verdadeiros espaços de liberdade e racionalidade puderam se estabelecer e um progresso da emancipação individual pôde se afirmar. Lugar de aprendizagem da autoridade, fonte do autoritarismo e do gosto pelo poder, ela integraria também elementos moderadores e mesmo emancipadores. Porém, é essa ambivalência que desaparece na era do capitalismo organizado, da cultura manipulada e dos poderes tirânicos. Horkheimer compreende, assim, a erosão contemporânea do patriarcado como testemunha autêntica de uma crise geral da era liberal e de suas conquistas: “todos os valores culturais e todas as instituições que a burguesia criou e manteve tendem a se decompor”¹³. Assim, a família, que constituía um espaço relativamente preservado de formação e de proteção para o indivíduo, tende, doravante, seguindo as transformações da organização do trabalho, a ser *imediatamente* assujeitado aos imperativos sistêmicos que pesam sobre a sociedade: precocemente capturado pela esfera do mercado, submisso aos produtos da indústria cultural, recrutado pela pressão do conformismo, derivado de diferentes forças sociais, dependentes de poderes normalizadores¹⁴. Na melhor das hipóteses, a família se encontra rebaixada à categoria de lugar de intermediação [*relais*] dos

¹³ Horkheimer, *op. cit.* Em seu texto quase contemporâneo (1938) sobre os “complexos familiares”, Lacan exprime uma atitude tão ambivalente frente ao declínio histórico da figura do pai que ele analisa em termos surpreendentemente próximos daqueles de Horkheimer. Contudo, sem dúvida por prudência teórica, ele se recusa a utilizar esse diagnóstico para explicar o fascismo contemporâneo.

¹⁴ Adorno, duas décadas mais tarde, exprime as consequências epistemológicas dessa situação insistindo sobre o fato de que a existência de uma sociologia psicanalítica resulta de uma necessidade histórica: “A psicologia não é o domínio reservado do particular contra o universal. Quanto mais crescem os antagonismos sociais, mais o conceito individualista e liberal da psicologia perde evidentemente seu sentido. [...] O exercício do poder [*match*] social não tem mais necessidade de passar pelas mediações do eu e da individualidade” (Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Adorno, T.-W. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. p. 83).

poderes e dos sistemas que se constroem acima dela¹⁵. O “familiarismo” [*familiarisme*] fascista que procura oficialmente a consolidação do modelo burguês constitui, ao mesmo tempo, o sinal da crise e a causa provável de sua desapareção futura.

Em relação aos usos frommianos, tornados pouco funcionais de um ponto de vista empírico, trata-se, então, de mostrar como as potencialidades autoritárias presentes em cada um, por serem inerentes ao próprio fato educativo, atualizam-se e se radicalizam na época contemporânea. Apenas centrado na interpretação das evoluções históricas, o texto de Horkheimer faz um uso vago, aliás, muito raro, da noção de “atitude autoritária” e permanece ainda largamente indeterminado quanto às ligações que existem entre essa interpretação e o ponto de vista psicanalítico. Tal como na pesquisa de Fromm, as causas concretas da estruturação caracterológica [*caractérologique*] das pessoas, da adesão individual e coletiva aos movimentos autoritários não são verdadeiramente questionadas – e isso por razões simétricas, a saber, o peso de uma filosofia da história catastrofista que apresenta como “irresistível”¹⁶ o advento de poderes totalitários. Isso resulta em uma indecisão teórica bastante evidente: por vezes, na proposta de Horkheimer, a personalidade autoritária parece resultar diretamente da situação social pós-liberal, quer seja porque o indivíduo a tenha interiorizado pura e simplesmente, como parte de um sistema em si mesmo totalitário, quer seja porque ele se revolta contra esse sistema, mas de um modo tal que essa revolta, condenada ao fracasso, acaba por reforçar o sistema, como mostra a capacidade do fascismo de reciclar as rebeliões de todo tipo e se apoiar sobre o espírito de revolta. Mas, às vezes, de uma maneira menos brutalmente funcionalista, que sem dúvida dá

¹⁵ “No apogeu da era burguesa, a família e a sociedade tinham relações frutíferas que faziam com que a autoridade paternal estivesse fundada sobre seu papel social e que a sociedade se renovaria com a ajuda da educação patriarcal e sua finalidade autoritária. A família, mantendo-se indispensável, tornar-se-ia um simples problema técnico de governo” (Horkheimer, *op. cit.*, p. 307).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 306.

mais peso ao momento psicológico, Horkheimer parece sugerir que, diante do aumento da força dos sistemas anônimos e sua influência crescente e desastrosa na vida concreta, o indivíduo, confrontado com a realidade social reificada e opaca, que lhe escapa e prejudica objetivamente e lhe submete a frustrações repetidas, só pode sentir impotência e humilhação. Ora, enquanto diminuem os recursos que permitem às pessoas compreender o que lhes ocorre, interpretar o mundo a sua volta e sobretudo controlar um pouco mais de perto seu destino, o terreno está pronto para a entrada em cena de crenças mágicas ou delirantes, de um lado, e para a busca por referências sociais fixas e tranquilizadoras, de outro. Em suma, a humilhação é sempre suscetível de se converter em fantasmas paranoicos, em agressividade reativa e em identificações valorizantes compensadoras; e é a realização dessa possibilidade que abre as portas para condutas autoritárias. É exatamente essa segunda versão que vai se revelar a mais fecunda, é ela que, na *Personalidade Autoritária*, dará lugar à tentativa mais profunda e mais abrangente de tornar empiricamente operatório o conceito de “caráter autoritário” assim definido.

Essa ampliação do conceito foi alcançada por uma pesquisa empírica sobre o antissemitismo nos Estados Unidos no fim dos anos 40. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, de modo puramente especulativo, fizeram do antissemitismo o modo com que o Ocidente, que viveu da dominação sobre a natureza e sobre os homens, radicalizaria suas próprias tendências, concentrando-as em um grupo minoritário – ao qual se atribui precisamente de modo pejorativo a intenção de dominar a natureza e os homens – fazendo cair, uma após a outra, as conquistas da civilização que ele pretendia encarnar revelando sua verdadeira face¹⁷. Colocando entre parênteses a análise das origens da conjuntura contemporânea, *A Personalidade Autoritária* pretendia constituir um tipo de verificação e de contrapartida

¹⁷ Adorno; Horkheimer. *Dialectique de la raison* (1944). Paris: Gallimard, 1974. p. 177-216 (Tradução brasileira: *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006. p. 139-171).

psicossociológica dessa aproximação que se apoiaria no conceito anteriormente elaborado pelos teóricos críticos e que deu o título à obra. Contudo, o novo contexto histórico, o fim dos anos 40, influi na retomada da noção de caráter autoritário. Assim, o foco na questão antissemita constitui a ocasião de uma dramatização absolutamente compreensível: por um lado, é mais claramente o ódio perseguidor em relação às minorias e não mais o espírito reacionário em geral ou a docilidade na consideração dos poderes existentes que se tornaram o centro da investigação; por outro lado, tal como historicamente a mentalidade guerreira, os fantasmas genocidas e sua realização e não mais apenas a atração ordinária pelos poderes fortes, são revelados como *a verdade* da virada fascista; sobre o fenômeno da personalidade autoritária pesa a partir de agora a acusação de subverter todas as realizações humanistas da civilização. Mesmo que, na pesquisa americana, os autores se limitem sobriamente a apresentar a atitude fascista – da qual o antissemitismo representa, segundo eles, a expressão mais clara – como uma ameaça ainda atual nos Estados Unidos, para a democracia e as instituições liberais, esse pano de fundo permanece presente¹⁸.

A mudança de conjuntura histórica que se operou desde o texto de Horkheimer e, ainda mais, desde o estudo dirigido por Fromm, já se faz notar na problemática de origem da pesquisa, isto é, não se trata mais de explicar as razões de um conservadorismo compulsivo que ignora o sentido da história, mas de compreender as causas das trágicas regressões contemporâneas: quais são os fatores psicológicos que favorecem a receptividade da propaganda

¹⁸ “Na verdade, aqueles que queriam exterminar os judeus não queriam, como às vezes se imaginou, exterminar em seguida os irlandeses e os protestantes. Mas a limitação dos direitos dos homens derivada da ideia de um tratamento particular dos judeus não implica apenas a abolição final da forma democrática de governo e da proteção jurídica do indivíduo, ela é também frequentemente associada àqueles que obtêm autos índices [nos testes que medem as atitudes autoritárias] de ideias abertamente antidemocráticas” (Adorno; Frenkel-Brunswik; Levinson, Sanford *et ali*. *The authoritarian personality* (1950). Citamos a edição resumida – New York: Norton & Company, 1982. p. 345).

fascista, sobretudo em sua componente racista e xenófoba? Como vieram a sustentar opiniões, manifestamente irracionais ou mesmo delirantes, sobre o curso do mundo histórico e social e ainda se tornaram capazes, em certas condições, de aderirem a movimentos políticos de tipo fascista? Como preconceitos banais e estereótipos sociais puderam agir em função de um ódio criminoso¹⁹? Do mesmo modo, um fundo marxista ligado à filosofia da história otimista, ainda muito presente na primeira pesquisa de Fromm, desaparece sem deixar vestígios: o perfil psicológico e caracterológico das pessoas não se mede mais por escolhas políticas determinadas e expressas pela reivindicação de diferenças partidárias que refletiriam pertencimentos de classe, mas por atitudes ideológicas gerais, transversais em relação aos diferentes grupos que separam a sociedade e que se manifestam em reações espontâneas ou na expressão de opiniões gerais. Assim, diferentemente de Fromm, Adorno e seus colaboradores insistem sobre o caráter relativamente neutro dos fenômenos estudados considerando as divisões de classe: o antissemitismo burguês e proletário têm, segundo eles, formas distintas, porém revelam estruturas psíquicas profundamente idênticas²⁰. Outro sinal de distanciamento do marxismo: nas análises teóricas que concluem a obra, Adorno recorre menos à noção clássica de ideologia do que à descrição de como certos preconceitos e estereótipos sociais, que respondem a necessidades psicológicas de massa, podem operar de modo perigosamente mágico, isto é, ignorando o princípio de realidade e se constituindo em crença rígida e impermeável à experiência²¹. São menos os interesses socioeconômicos que os

¹⁹ *Op. cit.*, p. 8-9.

²⁰ *Op. cit.*, p. 330.

²¹ “Se o antissemitismo é um ‘sintoma’ que adquire uma função ‘econômica’ no interior da psicologia do indivíduo somos conduzidos a postular que esse sintoma não é simplesmente ‘dado’ como uma expressão daquilo que o sujeito deve ser, mas que ele se constitui enquanto produto de um conflito. Ele deve sua irracionalidade a dinâmicas psicológicas que forçam o indivíduo, ao menos em certos domínios, a renunciar ao princípio de realidade” (*op. cit.*, p. 319).

interesses psíquicos que explicam “em última instância” o apego às crenças falsas, isto é, – que Adorno introduz na discussão de modo original – que tomam o aspecto de sistemas fechados, imunes contra a invalidação empírica.

Para realizar seu projeto, os autores de *A Personalidade Autoritária* recorrem ao conjunto de recursos da investigação psicossociológica “de tipo americano”, essencialmente entrevistas individuais e questionários aos quais são submetidos alguns grupos alvos supostamente representativos, sem, no entanto, por motivos técnicos evidentes, pretenderem uma representatividade exata em relação à população global dos Estados Unidos, como faria uma pesquisa. Esses questionários trazem questões abertas, que comportam uma dimensão projetiva (quais são as pessoas que você mais admira? O que te deixa com raiva? etc.) e que, supostamente, tornariam possível a expressão de uma sensibilidade antissemita mais ou menos marcada. Dessa maneira, elas tomam a forma do anúncio de uma opinião corrente ou de um lugar comum (com o seguinte modelo: os judeus têm poder demais no nosso país, eles dominam a economia, eles são obcecados por dinheiro, eles têm espírito de clã etc.) em relação ao qual o sujeito deve se situar em uma escala que varia do acordo completo (+3) ao desacordo total (– 3), sendo proibidas a neutralidade e a abstenção. A partir daí, a obra procura se aprofundar empírica e progressivamente nos primeiros resultados estatísticos, graças, evidentemente, às entrevistas individuais mais completas e às pesquisas de fatores explicativos advindos do pertencimento social (em termos de renda, de profissão, de idade), igualmente graças aos ajustes “técnicos” destinados a tornar os questionários mais coerentes, mais completos, e finalmente controlar os complexos de crenças em questão. Mas, sobretudo, os autores procuram, percorrendo o caminho inverso da *Dialética do Esclarecimento*, ampliar a pesquisa sobre o antissemitismo para um diagnóstico global sobre o presente e, assim, distinguir o perfil psicológico característico do homem médio do crepúsculo da modernidade. Para isso, a

pesquisa se estende para a análise do etnocentrismo *WASP*²², do naturalismo e das opiniões socioeconômicas reacionárias, às quais os preconceitos contra os judeus se unem naturalmente. Ela terminaria, então, com a elaboração da “escala F” (i.e fascista) que supõe poder medir, de modo geral, a receptividade das ideologias autoritárias e revelar, em particular, uma estrutura de personalidade recorrente na sociedade contemporânea. Assim, por exemplo, “os resultados obtidos na escala E [fundada em um questionário que mede o etnocentrismo] sugerem fortemente que, subjacente às numerosas respostas marcadas pelos preconceitos, encontrar-se-ia uma disposição não só a glorificar as figuras de autoridade próprias do grupo, a obedecê-las acriticamente, mas também a querer punir aqueles que não pertencem ao grupo em nome de alguma autoridade moral”²³. A escala F nasce dessa constante e constituirá um instrumento de medida geral da presença de traços típicos do caráter autoritário.

A partir desse momento, os autores elaboram um novo questionário, mais geral, que trata de medir essa disposição de base, bem como uma análise de seus traços distintivos. Dentre as opiniões e atitudes que testemunham essa disposição, os autores insistem particularmente nas seguintes: o conformismo rígido; a defesa de uma educação severa; a imagem de uma nação trabalhadora e em ordem, submissa aos seus chefes; a dureza; a agressividade em relação às minorias culturais; a rejeição da diferença em geral; o apego às crenças irracionais de tipo paranoico, em particular aquelas unidas à ideia da presença de

²² O termo *Wasp* pode ser entendido de modo geral como um acrônimo que em inglês significa “Branco, Anglo-Saxão e Protestante” (*White, Anglo-Saxon and Protestant*). Usado frequentemente em sentido pejorativo, o termo presta-se a designar um grupo relativamente homogêneo de indivíduos estadunidenses de religião protestante e ascendência britânica que, mesmo que supostamente, detêm enorme poder econômico, político e social. É comum também ser empregado como indicação de desaprovação ao poder excessivo de que esse grupo gozaria na sociedade norte-americana. Salvo em tom jocoso, não é incomum que alguém se refira a si mesmo como um *wasp*, salvo que seja em tom jocoso. (N. T.)

²³ *Op. cit.*, p. 157.

forças ameaçadoras e incontroláveis na sociedade e no mundo; uma forte projeção (com a propensão particular a atribuir a grupos específicos a realização desenfreada de desejos sexuais ou fantasmas de dominação e sucesso que se reprime por si mesmo); a hostilidade em relação à imaginação e à originalidade pessoal; a ausência de recursos críticos que permitam ao indivíduo o estabelecimento de uma relação de autocrítica²⁴. Incontestavelmente, as opiniões e atitudes medidas pelas questões da escala F oferecem uma imagem mais rica do caráter autoritário do que aquela que apareceu nos primeiros escritos de Fromm e de Horkheimer. Mas, por outro lado, pode-se questionar se esse quadro não toma o aspecto de uma reunião artificial de certos traços de aparência antiliberal, mas que, no fundo, podem ser heterogêneos quanto às suas fontes psicológicas, sua significação histórica e, principalmente, sua periculosidade política.

A dificuldade é particularmente perceptível quando, da lista de nove sinais psicológicos essenciais distinguidos pelos autores (convencionalismo conformista, submissão à autoridade, agressividade autoritária, recusa de introspecção, superstição, dureza, tendência a denegrir o outro, projeção, tendência a exagerar cinicamente os motivos baixos, em particular os sexuais na vida dos homens), o autoritarismo parece constituir, ao mesmo tempo, *uma parte e o todo* da síndrome que permite revelar a escala F. Como se ter certeza, então, de que todas essas características constituam um sistema e que, por exemplo, a expressão das convicções astrológicas (questão 1), a crença compulsiva na familiaridade das relações sociais (questão 17), a afeição às raízes tradicionais do *american way of life* (questão 3), a hostilidade contra os homossexuais (questão 31) e a espera de um líder carismático enérgico para governar o país (questão 74) pertençam ao mesmo conjunto coerente, em última instância, fundado em uma estruturação autoritária da pessoa, a qual se inclinaria automaticamente às adesões fascistas?

²⁴ *Op. cit.*, p. 157.

A isso se acrescenta outra dificuldade, que também aparece como uma contrapartida do enriquecimento considerável das hipóteses, possibilitado pela perspectiva psicossociológica de *A Personalidade Autoritária*. Ao fim de uma filosofia da história catastrofista, como aquela da *Dialética do Esclarecimento*, que tem um papel de pano de fundo teórico discreto na pesquisa americana, essa personalidade deveria ser apresentada como a única forma de humanidade adequada à modernidade pronta para revelar sua verdadeira natureza no totalitarismo e na guerra universal, numa palavra, na *dominação total*. Porém, o uso insistente de categorias psicanalíticas traz, antes, a tomada de consciência do fato de que ela constitui *apenas um* dos resultados possíveis da socialização²⁵. Aliás, os resultados da pesquisa sociológica a partir da escala F não apontam nenhum indício de que a população americana seria dominada por fascistas declarados ou potenciais. Certamente, a grande presença de preconceitos anti-minorias e de atitudes hiper-conservadoras, bem como o fato de que apenas uma pequena parte dos *low-scorers* da escala F revele tendências anti-autoritárias fortes e conscientes, capazes de se traduzir eventualmente em atitudes de resistência, não estimula a revisão do pessimismo de partida²⁶. Resta que, apesar de seu título, a obra levaria mais a certa relativização da figura da “personalidade autoritária”, com uma tendência a se desfazer a polaridade entre o caráter liberal-democrático (revolucionário, segundo a terminologia de Fromm) e o caráter conservador-autoritário em proveito de uma gradação dos tipos de condutas variadas, ao menos nas conclusões de Adorno.

Com efeito, uma pontuação elevada no que concerne aos preconceitos anti-minorias ou às atitudes de tipo autoritário pode exprimir várias “síndromes” mais ou menos perigosas, explica

²⁵ Assim, Adorno evoca essas categorias como um tipo, cujos representantes se encontram efetivamente entre os personagens interrogados, o “liberal autêntico”. Sua estrutura psíquica “pode ser concebida a partir desse equilíbrio entre o supereu, o eu e o id que Freud consideraria como ideal”. (*op. cit.*, p. 373).

²⁶ *Op.cit.* p. 373-385.

muito claramente Adorno em um dos capítulos conclusivos do livro. Inicialmente, há lugar para distinguir o *ressentimento de superfície*: aqui, a pessoa racionaliza as dificuldades encontradas na vida e exprime os sentimentos antidemocráticos e hostis contra grupos estigmatizados, mas tais sentimentos não parecem ser objeto de investimentos libidinais muito fortes; a dimensão projetiva é pouco importante e os fantasmas de exterminação em geral estão ausentes; as pessoas envolvidas são capazes de realizar argumentação racional. Na *síndrome convencional*, “o estereótipo que vem de fora [...] foi integrado à personalidade como um aspecto de um conformismo geral. Encontra-se uma insistência, nas mulheres, sobre a limpeza e a feminilidade e, nos homens, sobre o fato de ser um cara [*mec*] de verdade, um durão. A aceitação dos critérios em uso supera o descontentamento. O que prevalece é a oposição entre aqueles que fazem parte do grupo e os outros”²⁷. Em terceiro lugar, a *síndrome autoritária*, mesmo que apareça apenas a título de caso particular, constitui o centro de gravidade da tipologia adorniana. Adorno resume e enriquece, aqui, as aquisições teóricas alcançadas desde a primeira intervenção do conceito na época dos textos de Fromm, insistindo, no entanto, fortemente sobre seu ancoramento psicanalítico e o reorientando para o tema do enfraquecimento do eu. O caráter autoritário resultaria, segundo essas formulações definitivas, de uma resolução sado-masoquista do complexo de Édipo que levaria, por um lado, a transformar a hostilidade ao sensor paterno em consideração e amor ambivalente por ele e, por outro, a não exceder o momento do ódio em geral, que termina por estruturar o campo da intersubjetividade e da relação a si mesmo: “a fim de conseguir ‘interiorizar’ o controle social, que proporciona menos satisfações ao indivíduo do que este lhe custa, sua atitude contra a autoridade e seu representante psicológico, o supereu, assume um aspecto irracional. O sujeito só consegue se ajustar à sociedade tendo prazer na obediência e na subordinação – assim como os traços compulsivos característicos do estado anal. Com isso,

²⁷ *Op.cit.*, p. 358.

aparece uma tendência sado-masoquista que representa tanto a condição quanto o resultado da adaptação social”²⁸. Contrariamente às duas primeiras síndromes, o estereótipo social adquire, aqui, uma função psicológica determinante: “ele ajuda [o sujeito] a canalizar sua energia libidinal segundo as exigências de seu supereu arrogante [*impérieux*]”²⁹. Do ponto de vista psicológico, os indivíduos desse tipo se caracterizam por sua rigidez não comunicacional na consideração para com o outro, pela frustração e falta de distanciamento crítico em relação a si mesmos, pela frieza nas relações interpessoais e pela dureza da partilha que instauram entre “os nossos”, construídos no modelo da família, e os outros, os estrangeiros. Nessas condições, o supereu não possui mais a função benfeitora de censor moral que permitia a Freud ver nele o guardião da moral e da civilização: finalmente investido pelas forças derivadas do id³⁰, o indivíduo elabora, por exemplo, racionalizações morais (a busca da responsabilidade nos males do presente, o desejo de “educar” as minorias) que mascaram mal a influência de desejos punitivos puros e simples ou mesmo de fantasmas purificadores mortíferos.

No estudo de Adorno, a esses três primeiros tipos fundamentais acrescentam-se duas formas que marcam as mudanças ocasionadas por patologias individuais e que podem predispor ao engajamento ativo em movimentos fascistas. Encontra-se, de um lado, a *síndrome do rebelde*, do marginal, que traz a superestima paranoica de si e a destruição do que existe; e, de outro, a *síndrome do manipulador*: aqui “as noções rígidas tornam-se muito mais os fins do que os meios e o mundo inteiro é dividido em domínios administrativos vazios e esquemáticos”³¹. Encontramo-nos, segundo Adorno – que não hesita aqui em atribuir à psicologia do dirigente nazista um gênero literário de grande sucesso na

²⁸ *Op.cit.*, p. 361.

²⁹ *Op.cit.*, p. 361.

³⁰ Como escreverá Adorno alguns anos mais tarde: “O triunfo das tendências arcaicas, a vitória dela sobre o eu, harmoniza-se com a vitória da sociedade sobre o indivíduo” (*Zum Verhältnis...*, p. 83).

³¹ *Op.cit.*, p. 369.

psicanálise popular do pós-guerra –, próximos da esquizofrenia, pois se trata de “um tipo de super-realismo compulsivo que considera todos como um objeto que deve ser tratado, manipulado, apreendido pelos modelos teóricos e práticos do sujeito”. Ao lado da síndrome autoritária, portanto, algumas patologias individuais “clássicas”, mais ou menos discretas, constituiriam às vezes, acrescenta Adorno de modo inesperado e difícil de articular com seu modelo de partida, fatores que predisporiam à adesão fascista.

Em resumo, *A Personalidade Autoritária* representa um momento feliz, um momento de equilíbrio, não apenas na história da relação entre análise empírica e interpretação filosófica da história, mas também na relação entre psicanálise e sociologia: a concepção freudiana do “caráter anal”, mobilizada para dar conta das patologias coletivas, cresceu em um rico conjunto de hipóteses diferenciadas, ajustadas às conjunturas históricas presentes e mais ou menos verificáveis por meio da pesquisa. Mas, pode-se dizer que a obra de 1950, que marca seu apogeu, corresponde ao começo do declínio da noção de personalidade autoritária e, ao mesmo tempo, do superinvestimento teórico de que ela foi objeto na Escola de Frankfurt. Com efeito, em razão da ambivalência dos conceitos psicanalíticos utilizados e dos resultados sociológicos da pesquisa, bem como da complexidade da tipologia proposta no início, a hipótese filosófica hiperpessimista de partida – o caráter autoritário como tipo antropológico majoritário, adequado à modernidade, que se afunda na dominação total –, quase não foi verificada, o que relativiza, de uma só vez, não necessariamente a pertinência do próprio conceito de personalidade autoritária, mas seu uso inflacionado e acrítico no diagnóstico histórico.

Essa revogação é perceptível na própria obra posterior de Adorno e se explica, em parte, por aquilo que foi apreendido nos anos 50, ou seja, que a difusão de uma linguagem psicanalítica na sociedade e nas ciências sociais modificou os dados do problema revelando evoluções originais ocorridas desde o período da guerra mundial. Sem ser renegada, a noção de “personalidade autoritária” se desfaz, na medida em que Adorno adota, cada vez mais sistematicamente, uma postura de crítica exterior ou mesmo de

denúncia em relação às ciências existentes, movido, particularmente, pelo receio de que sua proposta de 1950 não seja alinhada às intenções onipresentes dos benevolentes terapeutas da adaptação social, de um eu forte e de um sujeito reconciliado consigo mesmo – tantos são os intentos que ele considera agora não apenas inúteis, mas sobretudo ilusórios e nefastos em uma sociedade essencialmente irracional³². Por ter contribuído para colocá-la em circulação, a psicanálise não poderia ser invocada, estima Adorno, contra a imagem ideológica do indivíduo livre, são e radiante, imagem mais perversa do que aquela anterior (do indivíduo submisso às autoridades), na medida em que ela parece consagrar o indivíduo ao momento que é, de fato, aquele de seu colapso real. Dada a nova situação ideológica, não se trata tão somente de contribuir para fundar uma sociologia psicanalítica, mas sim de constatar as reapropriações e os maus usos da psicanálise que impedem de observar de frente a realidade da sociedade administrada.

Esse abandono adorniano abriu a porta para dois tipos de radicalização. A primeira se realizou nos textos clássicos de Mitscherlich. Ainda que siga a interpretação horkheimeriana da evolução contemporânea da família burguesa, ele não se mostra mais tão certo de que a crise do mundo patriarcal conduz inevitavelmente ao investimento precoce do indivíduo pelas exigências sistêmicas, lançando-o, assim, abandonado no capitalismo totalitário e nas organizações alienantes. Fortemente

³² Ainda que tivessem indiretamente tornado possível seu próprio trabalho, Adorno pode rejeitar suas concepções ao situá-las na corrente “reviscionista”, à qual ele irá se reagrupar, de um modo análogo a Lacan, a um só tempo os freudo-marxistas e aqueles que se reclamam de uma psicologia do eu ao estilo de Anna Freud e de K. Horney: “Benjamin já havia mostrado que o ideal do caráter genital, estava em voga há vinte anos entre os psicanalistas, que, entretanto, passaram a preferir as pessoas bem equilibradas, constituídas de um supereu bem desenvolvido consagrado ao *blond Siegfried*. O homem autêntico no sentido freudiano, isto é, liberado de todo recalque [*refoulement*], assemelha-se, na atual sociedade da conquista, ao predador [...] Fora seu uso negativo, toda imagem normativa do homem é ideologia” (Zum Verhältnis..., p. 66).

influenciado pelos sinais dos movimentos sociais e pelas revoltas estudantis dos anos 60, o psicanalista defende uma hipótese que Adorno, prisioneiro de seu funcionalismo³³, teria excluído: a hipótese de que pode haver um desajuste profundo entre as exigências do sistema social e as aspirações individuais. Assistir-se-á surgir, na população (tal seria o ensinamento dos anos 60), a queda de valores ligados à virilidade e à afirmação autoritária de si que marcam, ainda, as relações sociais, e o crescimento simétrico, nos jovens, de valores democráticos (“fraternais” mais do que “paternais”), de crítica e de discussão; em resumo, viveríamos uma substituição progressiva, forçosamente crítica, do antigo conservadorismo de adaptação e de rigidez pelos ideais de tolerância e de autonomia. De todo modo, o apagamento progressivo da figura antiga do pai e a transformação do supereu que daí resulta parecem ricos em potencialidades diversas, cuja deriva autoritária seria apenas um exemplo, conforme insiste Mitscherlich³⁴.

A outra via de saída do paradigma autoritário foi construída de maneira provocadora por Ch. Lasch, reproduzida na França por autores como Lipovetsky³⁵. Ela consiste em fazer remontar, sem mais, os estudos de Adorno e seus colaboradores a uma fase ultrapassada da história moderna e, trabalhando com outros aspectos do vocabulário freudiano, sustentar que a *personalidade narcísica* é, na sociedade contemporânea, a sucessora da *personalidade autoritária*; o surgimento da sociedade de consumo não teria praticamente aniquilado os riscos de uma recaída fascista? Ela não teria consagrado a figura do indivíduo hedonista, irônico, livre das frustrações, sem vínculos fortes e mantendo apenas uma relação desencantada e cética com as tradições e os

³³ Dubiel, H. Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos. In: von Friedeburg, L.; Habermas, J. (Ed.). *Adorno-Konferenz* 1983. Frankfurt: Suhrkamp, 1983. p. 293-313.

³⁴ Les Masses ou deux sortes d'absence du père. In: Mitscherlich, Alexander. *Vers la société sans pères* (1963). Paris: Gallimard, 1969. p. 297-336.

³⁵ Ch. Lasch. *La Culture du Narcisisme* (1979). Paris: Climats, 2000. Lipovetsky. *L'ère du vide*. Paris: Gallimard, 1983.

poderes³⁶? Os perigos de nossa época tenderiam mais para um individualismo desenfreado do que para os riscos gerados pela disposição a aderir passionalmente à submissão e à repressão. Durante os anos 90, essa linha de raciocínio se modificou em direção ao sentido mais crítico que a tornou mais defensável frente às hipóteses clássicas da Escola de Frankfurt. Do ponto de vista de vários autores, o que distancia, doravante, nossa época da conjuntura interpretada por Fromm e Adorno é que o exercício da dominação social simplesmente *não necessita mais* da rigidez autoritária e da submissão passiva dos indivíduos. Em certos setores da sociedade, ela tende a se acomodar a um estilo mais calmo, inimiga das hierarquias e das rotinas, promotora da livre expressão, da espontaneidade individual ou a exigir esse estilo que, bem entendido, liga-se a outros gêneros de alienações e de injustiças³⁷.

É sob vários aspectos que o conceito de caráter autoritário não pretende mais, ao mesmo tempo, esclarecer as patologias sociais e explicar os impulsos psicológicos essenciais do exercício da dominação como de sua aceitação. Contudo, à parte todo superinvestimento teórico, os trabalhos que chamaram a atenção para a noção de personalidade autoritária, entre 1935 e 1950, podem permanecer exemplares para uma teoria política que se recuse a se fechar na falsa alternativa do normativismo e do

³⁶ Certamente, Adorno teria notado a importância heurística na sociologia do conceito freudiano de narcisismo: “O narcisismo socializado, tal como ele caracteriza os movimentos e as disposições de massa da época recente, unifica perfeitamente a racionalidade parcial do interesse pessoal com as deformações destrutivas e autodestrutivas que Freud teria unido à interpretação das ideias de Mac-Dougall e de Le Bon” (Zum Verhältnis..., p. 72). Mas, visivelmente, é a agressividade nacionalista mais do que o hedonismo individualista que lhe parece encarnar esse narcisismo coletivizado.

³⁷ Boltanski; Chiapello. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999. Segundo alguns observadores, essas transformações não excluem o aumento da força impulsionada pelas evoluções do mercado de trabalho e da organização do trabalho de condutas tipicamente autoritárias no interior das empresas e organizações. Cf., p. ex.: Dejours. *Souffrance en France*. Paris: Seuil, 1998.

empirismo e que, por isso, não hesite em recorrer aos ricos recursos que propõe a psicanálise, quando se trata de esclarecer as formas irracionais dos laços sociais e do exercício da autoridade.

Tradução recebida em 22/05/2014, aprovada em 8/03/2015